

Maurice Merleau-Ponty

A Natureza



*A natureza é o nosso solo,
não o que está diante, mas o
que nos sustenta.*

A natureza



0000015630

ISBN 85-336-1206-0



9 788533 612068

M. M. - Ponty

A Natureza

113
M564n
RG: 1563
Ex.: 1

Martins Fontes

Esta obra se compõe essencialmente de uma transcrição de cursos dados no Collège de France e que se estenderam por vários anos (de 1957 a 1960). Enquanto Merleau-Ponty era vivo foram publicados apenas resumos. Portanto, não se trata propriamente de um livro póstumo. O autor tenta aprofundar as teses expostas em *Da estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945) para fundamentar filosoficamente as posições tomadas em *Humanismo e terror* (1945) e desenvolvidas de maneira ainda insuficiente em *As aventuras da dialética* (1955). Em outras palavras, ele tenta abrir espaço para uma filosofia da *história* antiidealista, passando por uma filosofia da *Natureza*.

Morto brutalmente em Paris, em 1961, Maurice Merleau-Ponty é uma das grandes figuras do existencialismo francês, herdeiro direto de Husserl e de Heidegger. Fundou com Sartre a revista *Les Temps Modernes*.

Maurice Merleau-Ponty

A Natureza

Curso do Collège de France

Texto estabelecido e anotado por
DOMINIQUE SÉGLARD

Tradução
ÁLVARO CABRAL

Martins Fontes
São Paulo 2000

J... ou a jul... em francês com o título

LA NATURE par Éditions du Seuil.

Copyright © Éditions du Seuil, 1995.

Copyright © Livraria Martins Fontes Editora Ltda.,
São Paulo, 2000, para a presente edição.

1ª edição

fevereiro de 2000

Tradução

ÁLVARO CABRAL

Revisão técnica

Carlos Alberto Ribeiro de Moura

Revisão da tradução

Andréa Stahel M. da Silva

Revisão gráfica

Ivete Batista dos Santos

Solange Martins

Produção gráfica

Geraldo Alves

Paginação/Fotolitos

Studio 3 Desenvolvimento Editorial (6957-7653)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961.

A natureza : notas : curso no Collège de France / Maurice

Merleau-Ponty ; texto estabelecido e anotado por Dominique
Séglard ; tradução Álvaro Cabral. – São Paulo : Martins Fontes,
2000. – (Tópicos)

Título original: La nature.

Bibliografia.

ISBN 85-336-1206-0

1. Filosofia da natureza – História I. Séglard, Dominique. II.
Título. III. Série.

00-0293

CDD-113.09

Índices para catálogo sistemático:

- 1. Filosofia da natureza : História 113.09
- 2. Natureza : Filosofia : História 113.09

Todos os direitos para o Brasil reservados à

Livraria Martins Fontes Editora Ltda.

Rua Conselheiro Ramalho, 330/340

01325-000 São Paulo SP Brasil

Tel. (11) 239-3677 Fax (11) 3105-6867

e-mail: info@martinsfontes.com

http://www.martinsfontes.com

ÍNDICE

Prefácio XIII

O CONCEITO DE NATUREZA, 1956-1957

Introdução 3

PRIMEIRA PARTE ESTUDOS DAS VARIAÇÕES DO CONCEITO DE NATUREZA

CAPÍTULO 1
O ELEMENTO FINALISTA DO CONCEITO DE
NATUREZA EM ARISTÓTELES E NOS ESTÓICOS 7

CAPÍTULO 2
A NATUREZA, COMO IDÉIA DE UM SER IN-
TEIRAMENTE EXTERIOR, FEITO DE PARTES
EXTERIORES, EXTERIOR AO HOMEM E A SI
MESMO, COMO PURO OBJETO 9

A. Origem desta concepção	9
B. Primeira idéia da Natureza em Descartes.....	11
C. A segunda inspiração cartesiana	20
Conclusão	29

CAPÍTULO 3

A CONCEPÇÃO HUMANISTA DA NATUREZA	31
A. As idéias de Kant	31
1. O duplo sentido da inversão copernicana	31
A. O sentido antropológico.....	31
B. O sujeito como absoluto.....	32
2. A <i>Crítica do juízo</i>	35
B. As idéias de Brunschvicg.....	40
1. A noção de espaço	41
2. A noção de tempo	43
3. O conceito de causalidade	44

CAPÍTULO 4

A CONCEPÇÃO ROMÂNTICA DA NATUREZA	57
A. As idéias de Schelling.....	57
1. A noção de princípio do Mundo	57
2. O naturado	62
3. O objeto da filosofia de Schelling: o subjetivo-objetivo.....	67
4. O método da filosofia: a intuição da intuição..	71
5. A arte e a filosofia.....	74
6. O círculo schellinguiano.....	76
7. Valor da contribuição (Schelling e Hegel).....	79
B. As idéias de Bergson.....	84
1. Schelling e Bergson.....	84
2. A Natureza como aseidade da coisa	87
3. A Natureza como Vida	95
4. Infra-estrutura ontológica do conceito de Natureza em Bergson: as idéias de ser e de nada	105

A idéia de desordem.....	106
A idéia de nada.....	109
A idéia de ser.....	111
A idéia de possível	112
Nota sobre Bergson e Sartre	114
C. As idéias de Husserl.....	116
1. O papel do corpo na posição das coisas	121
Como órgão do <i>ich kann</i> , do eu posso.....	121
O corpo como “excitável”, “capacidade de sentir”, “sujeito-objeto”	122
O corpo como coisa-padrão, “zero da orientação”	123
2. O papel de Outrem.....	124
3. Os objetos originários: a experiência da Terra	126

SEGUNDA PARTE

A CIÊNCIA MODERNA E A IDÉIA DE NATUREZA

INTRODUÇÃO

CIÊNCIA E FILOSOFIA.....	133
A. Problemas apresentados pela história filosófica da idéia de Natureza.....	133
B. Ciência e filosofia	137

CAPÍTULO 1

FÍSICA CLÁSSICA E FÍSICA MODERNA.....	141
A. A concepção de Laplace	142
B. A mecânica quântica	143
C. Significação filosófica da mecânica quântica	154

CAPÍTULO 2

AS NOÇÕES DE ESPAÇO E DE TEMPO	163
A. A noção de espaço	163
B. O tempo	171

CAPÍTULO 3	
A IDÉIA DE NATUREZA EM WHITEHEAD.....	183

O CONCEITO DE NATUREZA, 1957-1958
A ANIMALIDADE, O CORPO HUMANO,
PASSAGEM À CULTURA

INTRODUÇÃO GERAL

NOTA SOBRE AS CONCEPÇÕES CARTESIANAS DA NATUREZA E SUAS RELAÇÕES COM A ONTOLOGIA JUDAICO-CRISTÃ.....	203
A. Ontologia do objeto	204
B. Ontologia do existente.....	207
C. Relação entre esses dois modos de pensamento ..	210
D. Como a oscilação do pensamento cartesiano está ligada aos postulados do pensamento judaico-cristão.....	213
1. O conceito de naturalismo	219
2. O humanismo.....	221
3. O teísmo.....	223

A ANIMALIDADE

A. As tendências da biologia moderna	227
1. A noção de comportamento	228
A) A percepção do círculo	250
B) A percepção do movimento.....	250
C) O devir de um quadro	251
D) A percepção da causalidade de um ser vivo.....	252
2. As noções de informação e de comunicação ..	257
Os modelos do vivente	261
1) A tartaruga artificial de Grey Walter.....	261
2) O homeostato de Ashby.....	262

3) A máquina de leitores de Pitts e McCulloch.....	263
O problema da linguagem	265
B. O estudo do comportamento animal	271
1. As descrições de J. von Uexküll	271
A) O <i>Umwelt</i> dos animais inferiores: os animais-máquinas.....	272
B) Os animais inferiores organizadores	275
C) O <i>Umwelt</i> dos animais superiores	276
D) A interpretação filosófica da noção de <i>Umwelt</i> por Uexküll.....	281
2. O “caráter orientado das atividades orgânicas”, segundo E. S. Russell	290
3. O comportamento do organismo como fisiologia em circuito exterior.....	298
A) Os fenômenos de mimetismo (Hardouin): vivente e magia.....	298
B) O estudo da aparência animal (<i>Die Tiergestalt</i>) de Portmann	303
C) O estudo do instinto em Lorenz: a passagem do instinto ao simbolismo.....	308

O CONCEITO DE NATUREZA, 1959-1960
NATUREZA E LOGOS: O CORPO HUMANO

RETOMADA DOS ESTUDOS SOBRE A NATUREZA. LUGAR DESSES ESTUDOS NA FILOSOFIA. LUGAR DO CORPO HUMANO NESSES ESTUDOS.....	327
---	-----

Introdução

1. Lugar desses estudos na filosofia: filosofia e conhecimento da Natureza.....	327
---	-----

2. Lugar do corpo humano no nosso estudo da Natureza	335	5) O desenvolvimento das pesquisas depois de Driesch assinala os mesmos pontos sensíveis	384
(PRIMEIRO ESBOÇO).....	337	B) Filogenia	
1) O corpo humano é não somente coisa, mas relação com um <i>Umwelt</i>	337	1) As pretensões democritianas	392
2) Antes de experimentar, observe-se que o corpo... ..	339	2) Mas ao mesmo tempo... ..	395
3) Corpo e simbolismo.....	341	(QUINTO ESBOÇO)	
4) Problemática da filosofia.....	343	1. Renascimento e metamorfose do darwinismo.....	402
(SEGUNDO ESBOÇO).....	348	A) A evolução como fenômeno-envelope.....	403
1) Corpo animal.....	348	B) Microevolução, macroevolução, megaevolução.....	404
2) O corpo libidinal e a intercorporeidade .	351	C) Linhas lentas e rápidas de evolução – (fósseis vivos)	404
3) Corpo e simbolismo	352	D) Inércia, orientação e força viva.....	405
4) No final deste programa... ..	354	E) “Ritmos e modalidades” da evolução	405
(TERCEIRO ESBOÇO)	354	1) Ortogênese.....	406
Corpo humano		2) Hipertelias	407
1) O corpo como animal de percepções	354	2. Idealismo	408
2) O corpo libidinal e a intercorporeidade ..	360	A) A “ <i>Urbild</i> dos vertebrados”: uma certa topologia da corporeidade	408
3) Corpõ e simbolismo	362	B)	
(QUARTO ESBOÇO).....	367	1) A mutação	409
Dois estudos preliminares		2) O ciclo: explosão ou virulência	410
1) O que é a gênese de um ser vivo?	367	3) Correlações, limiares, convergências	410
2) O que é a gênese de um tipo animal ou do humano típico de onde nascerão em seguida os indivíduos?.....	367	4) <i>Zeitsignaturen, Zeitbaustile</i>	411
A) Ontogênese. A análise de Driesch		(SEXTO ESBOÇO)	
1) Os fatos... ..	368	1. Descrições da morfologia	413
2) Realização e autocrítica do possível.....	371	2. Filosofia: posição kantiana de Dacqué.....	416
3) Ensaio de “filosofia” da entelêquia.....	376	3. A evolução estatística	418
4) Conclusão.....	380	A) Contra o problema da filiação	418
		B) Contra o pensamento causal eternitário (?) .	419
		C) A favor dos macrofenômenos.....	419

D) Aplicação à vida e à evolução.....	420
4. Discussão e conclusão	421
(SÉTIMO ESBOÇO)	424
4. O homem e a evolução. O corpo humano	424
(OITAVO ESBOÇO).....	433
O corpo humano	433
A estesiologia	433
O corpo libidinal.....	436
Libido.....	439

PREFÁCIO

Este volume não é um *livro inédito* de Merleau Ponty, como *La prose du monde*, dormindo em alguma gaveta, e que um espírito curioso teria retirado de seu fundo obscuro. Tampouco se trata de uma obra póstuma, propriamente falando, que se apresentaria sob a forma de notas pessoais de trabalho, como era o caso do final de *O visível e o invisível*. Quanto ao essencial, ele não oferece um pensamento *antes* que este tenha sido apresentado ao público, recolhido em si mesmo, mas *os rastros escritos* de um pensamento já publicamente expresso, escapando de si mesmo a fim de manifestar o seu próprio sentido. O leitor deveria ouvir aqui o eco da *fala* de Merleau-Ponty em seus cursos, desenvolvidos durante três anos universitários no Collège de France, sobre “o conceito de Natureza”.

Por que esse tema? Pensamos que o texto que se segue é suficientemente explícito para dispensar um comentário prévio. Bastará lembrar o que levou Merleau-Ponty a pronunciar essas aulas. Após as suas duas teses, que tinham por tema o universo da percepção e a ancoragem corporal do espírito, ele propunha-se mostrar como essa “encarnação do

espírito” levava a recusar a presença a si do pensamento. Este só se relaciona consigo mesmo através do corpo, o que lhe abre a uma história, na medida em que a liberdade em ato somente existe numa situação que, longe de limitá-la, lhe permite que se exprima: a situação é meio de expressão da liberdade, que se inventa assim a si mesma através de uma história, e lhe capta o sentido nascente.

Faltava mostrar a passagem desse mundo percebido para o mundo do conhecimento e de seus objetos próprios mediante uma *teoria da verdade* e uma *teoria da intersubjetividade*, como ele o expôs em seu *Relatório de candidatura* ao Collège de France, publicado na *Revue de métaphysique et de morale* em 1962. Mas a primeira revela-se fundada na segunda, ou seja, na comunicação com o outro, porque “a nossa relação com o verdadeiro passa pelos outros”. Daí, em primeiro lugar, os cursos sobre a *linguagem*, que desembocarão na ordem das relações simbólicas e numa teoria de “instituição” enunciando que o sujeito, longe de ser constituinte, é instituinte. Nesse momento, a investigação poderá se ampliar para o problema da relação geral dos homens e, mais particularmente, para a questão de *uma história* da humanidade.

Mas qual é essa “camada” em que os espíritos encarnados “pertencem por seu corpo ao mesmo mundo” (*Signes*, p. 217) e que torna possível a história como ordem simbólica? É a Terra que é a nossa matriz originária, a sede daquilo que ele chama, após Husserl, de uma *Urhistorie* mas, de um modo mais amplo, é a Natureza. Não, por certo, aquela das ciências naturais, ou seja, “o conjunto dos objetos dos sentidos” (Kant), mas aquilo com o que nós formamos *corpo*, com o que mantemos uma relação recíproca ou de co-pertença. Em suma, a regressão conduzia do conhecimento objetivo, e de seus correlatos, à intersubjetividade e depois ao corpo como expressão simbólica, e finalmente podia retomar a in-

terrogação sobre a Natureza, mas do *interior* desta, de uma certa maneira. Como escreveu Merleau-Ponty, o problema era, portanto, o seguinte: “Já que *estamos* na junção da Natureza, do corpo, da alma e da consciência filosófica, já que a vivemos, não se pode conceber um problema cuja solução não esteja esboçada em nós e no espetáculo do mundo, deve haver um meio de compor em nosso pensamento o que vem em bloco em nossa vida [...] Aquilo que resiste em nós à fenomenologia – o ser natural... – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela.” (*Signes*, pp. 224-5) Interesse duplo, por conseguinte, desta investigação: por um lado, estender em profundidade o campo da fenomenologia; por outro, extrair, a partir dessa Natureza concebida como “o outro lado do homem”, uma análise do corpo como entrelaçamento da Natureza e da linguagem, como expressão simbólica, e fundar assim filosoficamente uma história da humanidade em sua unidade. É pois uma “nova ontologia” que assim se tornaria possível.

Merleau-Ponty tinha começado a publicação desse empreendimento de fundação de uma história em *As aventuras da dialética* (1955) e prosseguia seu aprofundamento em seus cursos, dos quais somente os *Resumos* davam até então uma idéia. Isso até à descoberta, por acaso, de notas datilografadas de estudantes, suficientemente bem tomadas, dos dois primeiros cursos sobre “o conceito de Natureza”. Essas notas estavam depositadas na biblioteca da Escola Normal Superior de Saint-Cloud sob a forma de dois cadernos, com um selo indicando que elas tinham sido repertoriadas em 1958. Lamentavelmente, nenhum nome figurava para permitir identificar os ouvintes que tinham efetuado este trabalho de retranscrição.

O primeiro caderno, intitulado *O conceito de Natureza*, era constituído por 108 folhas, e o segundo, *A idéia de Natureza*, compreendia 71 folhas, por vezes dificilmente legi-

veis, como se se tratasse de uma datilografia feita sobre papel carbono. Mas, depois da mudança da biblioteca para outras instalações, tudo leva a crer que esses documentos tenham desaparecido, e só nos chegaram às mãos duas fotocópias deles, de qualidade bastante medíocre. Apesar disso, o pensamento do filósofo estava ali reconstituído de maneira bastante fiel para que a sra. Merleau-Ponty aceitasse o princípio de uma publicação sob a forma de *anotações de aula*. Convém acrescentar, porém, a título indicativo, que o conjunto das notas pessoais do filósofo está doravante depositado na Biblioteca Nacional de Paris.

Um último obstáculo devia, entretanto, ser superado, visto que, na medida em que não dispúnhamos de nenhum apontamento de ouvinte do terceiro ano, o movimento de conjunto da investigação corria o risco de não ser suficientemente perceptível. Foi para atenuar essa dificuldade que se publicaram aqui as próprias notas de Merleau-Ponty, apesar de seu caráter freqüentemente apressado, alusivo e, por vezes, indecifrável, notas simplesmente redigidas tendo em vista os cursos e das quais só se servia como suportes, porque no Collège de France, como disse Claude Lefort, o pensamento tornava-se “acontecimento” na experiência da fala de ensino.

A primeira parte (ano de 1956-1957) foi estabelecida segundo o caderno de estudante, mas pudemos consultar as notas pessoais de Merleau-Ponty, a fim de encontrar os autores citados nesse caderno mas, na maioria das vezes, com ortografia incorreta, e, quando possível, as citações ou sua referência. No que se refere à segunda parte (1957-1958), só dispomos das notas do segundo caderno de estudante e de algumas raras notas preparatórias do filósofo, essencialmente sob a forma de bibliografias. A terceira parte (1959-1960) é constituída, pelas razões indicadas antes, apenas pelas notas pessoais de Merleau-Ponty. Para o seu estabelecimento, se-

guimos as convenções habituais: uma palavra ou grupo de palavras ilegível é assinalado com [?]; uma palavra duvidosa é seguida por um ponto de interrogação mas entre parênteses: (?). Finalmente, pareceu-nos útil juntar os *Resumos* dos cursos desses três anos. Agradecemos ao Collège de France e às Editions Gallimard terem nos dado a autorização para reproduzi-los.

O nosso trabalho consistiu em corrigir os erros contidos nas notas de estudantes (ortografia de nomes, confusão de termos, etc.) e em restabelecer as citações, indicando ao pé da página as referências exatas. Nada acrescentamos de nossa própria autoria e, quando uma transição de uma frase pareceu necessária, como ocorreu uma ou duas vezes, recorremos às próprias notas de Merleau-Ponty. É o caso, por exemplo, da frase de transição com que se encerra o curso do segundo ano.

Seu pensamento fazia-se no confronto com um outro pensamento em elaboração, esforçava-se por desenvolver-se por sua própria conta por ocasião de um encontro com aquilo que, no segundo, questionava. Longe de procurar deslindar ou explicar no sentido próprio do termo, os “comentários” de Merleau-Ponty inscrevem-se num diálogo graças ao qual o pensamento podia alcançar sua expressão. Não é, portanto, como historiador da filosofia ou como historiador das ciências que ele interroga, é como filósofo, dado que a filosofia, segundo ele, “habita a história e a vida, mas gostaria de instalar-se no centro destas, no ponto onde elas são advento, sentido nascente” (*Aula inaugural*).

Os nossos agradecimentos muito sinceros à sra. Merleau-Ponty pelos encorajamentos que nos prodigalizou ao longo deste empreendimento, e pela ajuda insubstituível que nos proporcionou no estabelecimento das notas do terceiro ano.

Os nossos agradecimentos dirigem-se igualmente a Mira Köller, por sua paciente colaboração, assim como à sra. Simone Debout, por seu constante e amistoso apoio.

O CONCEITO DE NATUREZA
1956-1957

INTRODUÇÃO

Pode-se estudar de um modo válido a noção de Natureza? Não é ela apenas o produto de uma história no decorrer da qual adquiriu uma série de acepções que acabaram por torná-la ininteligível? Não é bastante vão buscar num sentido único o segredo da palavra? Não se é atingido pela crítica de Valéry quando ele dizia, mais ou menos nestes termos, que a filosofia consiste apenas no hábito de refletir sobre palavras, supondo que cada palavra tem um sentido¹, o que é ilusório, visto que cada palavra conheceu deslizamentos de sentido. Seria necessário ligar-se à história dos equívocos sobre o sentido da palavra. Mas terão essas mudanças sido fortuitas, não haveria algo que foi sempre visado, se não expresso, por aqueles que empregavam as palavras? Não se deve reconhecer na linguagem uma vida que não seria nem fortuita nem um desenvolvimento lógico imanente? Por essa razão Lachelier, numa nota do *Vocabulaire philosophique*², manifes-

1. Alusão a P. Valéry, *Léonard et les philosophes, Oeuvres*, I, Pléiade, pp. 1.234 ss.

2. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, por André Lalande, PUF, p. 670.

ta-se contrário ao emprego das palavras precisas: “As palavras de uma língua não são como fichas de jogo, com um valor impresso e inalterável, e elas próprias têm uma ‘φύσις’.”

Busquemos o sentido primordial, não lexical, sempre visado pelas pessoas que falam de “Natureza”. Em grego, a palavra “Natureza” deriva do verbo φύω, que faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de *nascor*, nascer, viver; é extraída do primeiro sentido, mais fundamental. Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a auto-produção de um sentido. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de “natural” a “acidental”. E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso.

É Natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí a idéia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta.

PRIMEIRA PARTE
ESTUDOS DAS VARIAÇÕES DO
CONCEITO DE NATUREZA

CAPÍTULO 1

O ELEMENTO FINALISTA DO CONCEITO DE NATUREZA EM ARISTÓTELES E NOS ESTÓICOS

No sentido primordial, efetuam-se variações de aceção. Aristóteles insiste na idéia de uma *orientação para um tipo, uma ordem, um destino*. Assim, quando Aristóteles diz¹ que a natureza dos corpos leves é subir, uma idéia de destino qualitativo está vinculada à Natureza. O movimento no espaço (ascensão) é secundário. O que conta é o parentesco entre o corpo leve e o alto, enquanto região qualitativamente definida. A Natureza total é dividida assim em regiões qualitativamente definidas, lugares de certos fenômenos naturais (fenômenos sublunares); ela é a realização, mais ou menos bem-sucedida, desse destino qualitativo dos corpos.

O sentido estóico da palavra “natureza” é bastante próximo: é a idéia de uma *simpatia*, de uma ação a distância en-

1. Alusão ao tratado *Do Céu*, IV, 308 a 15 ss.: “Por sua própria natureza, certas coisas encaminham-se invariavelmente para longe do centro e outras dirigem-se invariavelmente para ele. Do que se distancia do centro digo que se encaminha para o alto, e do que se dirige para o centro digo que se encaminha para baixo... Assim, pois, entendemos por leve absoluto o que se dirige para o alto” (trad. fr. P. Moraux, *Les Belles Lettres*).

tre as partes do mundo, a idéia do *Destino*, de uma ligação (e não de uma conexão das causas).

Mas não existe estudo desses elementos porque, para reintroduzi-los, é necessário transformá-los. O retorno ao dinamismo não pode ser um retorno ao estoicismo.

Essa definição, superada, não foi, no entanto, sem importância. Os conceitos aristotélicos ainda estão presentes no seio do Renascimento. Bruno, sublinha o padre Lenoble², preludia os Tempos modernos ao entrever a idéia de uma infinidade do mundo e de uma pluralidade dos mundos possíveis, entretanto ele fala ainda de uma Alma do Mundo. É que a Natureza ainda permanece estreita, à medida do homem. Antes do século XVI, limitam-se a recopiar Teofrasto para saber o número das espécies. No final do século XVI, enumeram-se 1.300 espécies; em 1682, John Ray conta 18.000 delas.

2. Cf. R. Lenoble, "L'évolution de l'idée de Nature du XVI^e au XVIII^e siècle", *Revue de métaphysique et de morale*, 1953, n^o 1-2, artigo desenvolvido na obra póstuma do mesmo autor, *Histoire de l'idée de Nature*, Albin Michel, col. "L'évolution de l'humanité", 1969.

CAPÍTULO 2

A NATUREZA, COMO IDÉIA DE UM SER INTEIRAMENTE EXTERIOR, FEITO DE PARTES EXTERIORES, EXTERIOR AO HOMEM E A SI MESMO, COMO PURO OBJETO

A. ORIGEM DESTA CONCEPÇÃO

É uma concepção mais recente, com a qual não cessamos de nos explicar.

Sua origem, não obstante, é muito antiga. Encontramo-la em Lucrécio, e Goldschmidt¹ insistiu no isolamento do átomo. Cada parcela de ser é uma totalidade fechada em seu próprio "despojamento". Há um parentesco entre a idéia de átomo e o individualismo. Não há sociedade natural; a sociedade é uma criação utilitária (Diógenes Laércio²). Não se deve portanto imiscuir-se nela. Da mesma maneira, Epicuro não reconhece sentimentos naturais entre os pais e os filhos. Mas o Renascimento não gostava desse aspecto e preferiu o conceito de *Alma Mater*.

1. Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953, e o artigo "Epicure", na obra dirigida por M. Merleau-Ponty, *Les philosophes célèbres*, L. Mazenod, 1956.

2. Cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes*, GF, livro X. Epicuro.

Não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da idéia de Natureza. Foi a mudança da idéia de Natureza que permitiu essas descobertas. Assim, foi uma concepção qualitativa do Mundo que impediu Kepler de admitir a lei da gravitação universal. Faltou-lhe substituir a Natureza dividida em regiões qualitativamente distintas por uma Natureza em que o Ser é homogêneo em toda parte e sempre (Koyré³).

Tampouco é para refutar a idéia de finalidade que Descartes e Newton formulam a nova idéia de Natureza. Neles, a finalidade não é rejeitada mas sublimada em Deus. O elemento novo reside na idéia de *infinito*, devida à tradição judaico-cristã. A partir desse momento, a Natureza desdobra-se em um *naturante* e um *naturado*. É então em Deus que se refugia tudo o que podia ser interior à Natureza. *O sentido refugia-se no naturante; o naturado torna-se produto, pura exterioridade.*

Não obstante, a partir do momento em que se pensa a idéia de criação infinita, a cisão torna-se não obrigatória, mas tentadora. A oposição *naturans-naturata* data do século XII (Averróis⁴); mas a idéia judaico-cristã não tinha por função estabelecer essa cisão. Na *Natura naturata*, a palavra Natureza é conservada; isso permite a Santo Tomás anexar a idéia grega de Natureza. Haverá duas filosofias da Natureza, uma para descrever a Natureza, “o estado de natureza” antes do pecado, e outra para depois do pecado, em que o Bem e a Natureza não podem ser postos juntos.

É Descartes que vai ser o primeiro a formular a nova idéia de Natureza, extraindo as conseqüências da idéia de Deus.

3. Cf. A. Koyré, *La révolution astronomique*, Hermann, 1961.

4. Cf. artigo “Nature”, subparte “Nature naturante” e “Nature naturée”, do Vocabulaire Lalande, *op. cit.*, p. 673: “Expressão que parece ter surgido no século XII, nas traduções latinas de Averróis.”

B. PRIMEIRA IDÉIA DA NATUREZA EM DESCARTES

Se Deus é pensado como infinito, nele não se podem mais distinguir os atributos de uma maneira última; se fossem distinguidos, seria preciso que um tivesse precedência sobre o outro; a vontade e o entendimento tornam-se doravante idênticos.

O que resulta disso para o Mundo? O Mundo produzido por um Deus de tal natureza é constituído na ordem da finalidade. Nada do que Deus produz é imprevisível por ele, os efeitos são dados com as causas. Nesse sentido, o Mundo previsto tem uma coesão; é constituído na ordem da finalidade e pode ser pensado segundo fins (Laporte⁵).

Mas, se o Mundo é eminentemente finalista, a finalidade não exprime o que se passa em Deus. Em Deus, fins e meios são indiscerníveis, seu acordo é evidente. Deus não persegue fins, pois nele não existe anterioridade do Todo com relação às partes, não há distância entre os fins e os meios (tese do padre Gibieuf). A palavra finalidade tem sentido apenas para o homem, na medida em que ele vê uma harmonia do Mundo. Ora, o homem não pode abarcar a harmonia interna do mundo, pois só pode apreender partes, jamais o Todo. Não pode abarcar o Mundo “coletivizado”.

Segue-se que Deus, não tendo necessidade de ver a harmonia do Mundo, está para além da finalidade, e que o homem, não podendo vê-la, está aquém. A finalidade em Descartes torna-se uma noção sem serventia. A idéia de finalidade, como escolha entre diversos possíveis, já não tem

5. Cf. J. Laporte, “L’idée de finalité chez Descartes”, *Revue d’histoire de la philosophie*, 1928. Versão ligeiramente diferente em J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, PUF, 1945.

aplicabilidade porque não pode exprimir o que se passa em Deus, o que o homem vê (tese de Gilson⁶).

Donde se segue que a Natureza é, à imagem de Deus, se não infinita pelo menos indefinida; ela perde seu interior; é a realização exterior de uma racionalidade que está em Deus. Finalidade e causalidade já não se distinguem e essa indistinção exprime-se na imagem da “máquina”, a qual mistura um mecanismo e um artificialismo. É preciso um artesão; nesse sentido, tal idéia é antropomórfica.

A Natureza torna-se, pois, sinônimo de existência em si, sem orientação, sem interior. Não tem mais orientação. O que se pensava ser orientação é mecanismo. A divisão aparente da Natureza torna-se imaginativa e só resulta das leis. Como a Natureza é *partes extra partes*, só o Todo existe verdadeiramente. A idéia de Natureza como exterioridade acarreta de imediato a idéia de Natureza como sistema de leis. A figura do Mundo resulta automaticamente da ação das leis da matéria, a tal ponto que, se Deus tivesse criado um caos, a ação das leis teria necessariamente levado esse caos a adotar a figura do Mundo tal como ele é. “Mostrei quais eram as leis da natureza; e, sem apoiar as minhas razões em nenhum outro princípio, que não o das perfeições infinitas de Deus, procurei demonstrar todas aquelas sobre as quais pudesse haver alguma dúvida, e mostrar que elas são tais que, mesmo que Deus houvesse criado muitos mundos, não poderia haver nenhum onde elas deixassem de ser observadas. Depois disso, mostrei como a maior parte da matéria desse caos devia, em decorrência dessas leis, dispor-se e arranjar-se de um certo modo que a tornasse semelhante aos nossos céus.” (*Discurso do méto-*

6. Cf. E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, 1913, primeira parte, cap. 3. Reeditado pela Vrin em 1982.

do, parte V⁷) Se Deus é infinito, disso resultam certas leis, leis de todo Mundo possível. A natureza é o funcionamento automático das leis que derivam da idéia de infinito.

Ora, quando se admite que a existência do Mundo é contingente, sustentada por um ato criador, então, uma vez estabelecida a existência de um Mundo, a essência desse Mundo deriva, de maneira necessária e inteligível, da infinidade de Deus. Há adequação completa desse Mundo e do possível; donde se segue não haver mais necessidade da idéia de finalidade, ou seja, da idéia de uma força lutando contra uma certa contingência das coisas, para as reconduzir à ordem, o que supõe ou a idéia de uma matéria desordenada que será informada pela finalidade, ou a idéia de uma ordem causal que não constitui uma determinação rigorosa da ordem e tem necessidade de ser completada (Leibniz). A Natureza como sistema de leis torna supérflua a presença de forças que lhe sejam interiores; a interioridade está toda em Deus.

Leibniz, refletindo sobre essa idéia, observa:

“O seu Deus [o de Descartes] faz tudo o que é factível e passa, segundo uma ordem necessária e fatal, por todas as combinações possíveis: mas para tanto bastava tão-somente a necessidade da matéria ou, melhor dizendo, o seu Deus não é senão essa necessidade, ou esse princípio da necessidade agindo na matéria como pode.”⁸

Laporte⁹ responde a isso dizendo que a passagem do caos à ordem não é efetuada historicamente, é uma passagem que se apresenta como algo que teria podido fazer-se.

7. *Discours de la méthode*, V, A. T. p. 43, ed. Alquié, t. 1, pp. 615-6, ed. bras. *Discurso do método*, parte V, Martins Fontes, 1996, tradução de Maria Ermantina Galvão.

8. Cf. Leibniz, *Philosophische Schriften*, IV, ed. Gerhardt, p. 299, Olms, Hildesheim, reed. 1965.

9. Art. cit.

Mas pouco importa que Deus tenha antecipado ou não o resultado do exercício espontâneo das leis do movimento; de toda maneira, a finalidade de Deus permanece fraca. Caso se imaginasse que Deus criara uma outra Natureza, Descartes responderia que, dadas as leis da Natureza, eternas, o resultado teria sido uma espécie de conflito que teria por resultado final o mundo que temos sob os olhos.

O corte estabelecido por Leibniz entre o Mundo e Deus não é esse. Deus não realiza todo o possível; mas esse corte não pode ser absoluto, pois existem razões de escolha: o melhor possível. O que significa que o Mundo realizado é aquele que possui a maior plenitude. Este é um problema de mínimo e de máximo, mas que só é resolvido por uma espécie de “mecânica divina”, graças à qual o possível mais denso é transposto ao ato. O esforço para distinguir Deus e a matéria graças ao fosso do entendimento infinito de Deus e desses possíveis é, pois, atenuado pela presença de razões que justificam a realização da escolha, as quais são intrínsecas ao Mundo em questão e não mais desejadas por Deus. Nisso, Leibniz, tanto quanto Descartes, não logrou absolutamente separar Deus e a matéria.

Malebranche também comentou esse texto de Descartes; mas, querendo defendê-lo, tudo o que fez foi acentuar a orientação de Descartes na direção do spinozismo:

“Descartes sabia que para compreender bem a natureza das coisas era preciso considerá-las em sua origem e em seu nascimento, que era preciso começar sempre por aquelas que são as mais simples e ir, em primeiro lugar, ao princípio; que não precisava esforçar-se por saber se Deus tinha formado suas obras pouco a pouco, pelas vias mais simples, ou se as produzira todas de uma só vez: mas fosse qual fosse a maneira como Deus as formara, para conhecê-las bem era necessário considerá-las primeiro em seus princípios, e ter cuidado somente na continuação, se aquilo que se tinha pen-

sado estava de acordo com o que Deus tinha feito. Ele sabia que as leis da Natureza pelas quais Deus conserva todas as suas obras na ordem e na situação em que elas subsistem são as mesmas leis pelas quais ele as pôde formar e ordenar: pois é evidente para todos aqueles que consideram as coisas com atenção que, se Deus não tivesse organizado de uma só vez toda a sua obra da maneira como ela se teria organizado com o tempo, toda a ordem da Natureza se alteraria, dado que as leis da conservação seriam contrárias à ordem da primeira criação. Se todo o universo se mantém na ordem em que o vemos, é porque as leis dos movimentos que o conservam nessa ordem foram capazes de a estabelecer. E se Deus as tivesse colocado numa ordem diferente daquela em que foram postas por essas leis do movimento, todas as coisas se alterariam e se colocariam pela força dessas leis na ordem em que atualmente as vemos.”¹⁰

É para nós que a gênese possível deve apresentar-se tal como se apresenta em Descartes, mas isso não é válido em si. Essa é a primeira parte da argumentação de Malebranche. Mas, na segunda parte, Malebranche insiste no fato de que as leis da Natureza asseguram a manutenção do Mundo. Isso prova que as mesmas leis puderam conduzir a este Mundo. De outra forma, se tivesse havido outras leis na origem, o Mundo seria diferente; ora, ele não o é *de facto*, e não o pode ser *de jure*. Pois sem isso Deus não saberia o que faz e conduzir-se-ia como uma criança. Malebranche apresenta a tese de Descartes como uma afirmação da gênese “ideal” do Mundo, indo do simples ao complexo; depois declara que essa gênese ideal produz este mundo em que estamos; donde segue que a gênese real procede segundo as leis ideais descobertas pelo filósofo.

10. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, VI, parte II, cap. 4. Pléiade, ed. G. Rodis-Lewis, pp. 671-2.

Não será necessário, então, derrubar a tese da criação continuada? Afirmar que a existência do Mundo é contingente a cada instante, como o foi na origem, não é dizer também que o ato criador se renova a cada instante, ou que a cada instante há tanta criação quanto a que houve na origem? O Mundo que, a cada instante, continua a ser, se ele continua a ser deve ser tal qual é.

Aí está, em conjunto, a afirmação de uma contingência e de uma necessidade igualmente radicais.

Descartes admite, portanto, que Deus teria podido criar o Mundo de uma maneira diferente daquela como eu o penso, “tal como um relojoeiro industrioso pode fazer dois relógios que marcam as mesmas horas de modo idêntico e entre os quais não haja nenhuma diferença naquilo que aparece ao exterior e que, no entanto, nada tenham de semelhante na composição de suas respectivas engrenagens: assim, é certo que Deus tem uma infinidade de meios, por cada um dos quais pode ter feito com que todas as coisas do mundo apareçam tais como agora aparecem, sem que seja possível ao espírito humano conhecer qual desses meios ele quis empregar para fazê-las” (*Principes de la philosophie*, parte IV, art. 204), mas temos uma *certeza moral* de que as coisas assim se passaram, certeza comparável à do decifrador que consegue dar um sentido coerente a uma passagem bastante longa (IV, art. 205); temos até uma “certeza mais do que moral”, que é a certeza de que Deus é “soberanamente bom e a fonte de toda a verdade”, certeza que se estende a tudo o que é demonstrado, às matemáticas e à física (*Principes*, IV, art. 206). A ordem é aqui de direito; não há necessidade de uma finalidade para repor as coisas em ordem.

Existe aí spinozismo, pois, na medida em que:

- a finalidade é o exercício do pensamento infinito de Deus;

- a Natureza é como Deus, um ser que é tudo aquilo que pode ser, positividade absoluta, ela é mesmo essência, senão não teria podido ser. A experiência só tem um papel auxiliar em física, ela nos ajuda a não nos perdermos pelo caminho, mas jamais serve de prova. Quando se opõem a Descartes argumentos experimentais, ele responde que é como se quiséssemos mostrar com um esquadro defeituoso que os ângulos de um triângulo não são iguais a dois retos; sua física é deduzida, tal como a sua geometria. A natureza exterior seria, por conseguinte, sinônimo da natureza simples de que falam as *Regulae*, e da qual elas parecem apresentar todas as características (cf. Montesquieu: “A natureza de um governo é aquilo que o faz ser tal como é”¹¹). A realidade possui um certo *quid*, a partir do qual tudo o que lhe pertence pode ser extraído.

Descartes encaminha-se, pois, para um positivismo spinozista. Por exemplo, em sua crítica da definição aristotélica de movimento (que acaba por fazer do movimento um repouso, ao defini-lo por seu fim: o lugar natural). Em nenhuma parte, diz Descartes, se encontra uma coisa que tenha por fim o seu próprio desaparecimento. Aí está a idéia de que a essência se estabelece por si mesma. Assim como há inércia em física (o movimento retilíneo uniforme reduzindo-se a si mesmo), também há uma espécie de inércia ôntica da essência. Nenhum princípio que, do interior, conduza o que é ao não-ser. Aquilo que é, enquanto é, é verdadeiro. Surgimento de um ser a que se chama o Mundo e que não pode deixar de ser um ser verdadeiro. Portanto, a idéia da Natureza resulta da prioridade dada ao infinito sobre o finito. Por isso ela entrará em crise a partir do momento em que essa prioridade for questionada.

11. Montesquieu, *O espírito das leis*, III, 1.

Esse pensamento que se instala no positivo, e que só vê no negativo uma ausência, desenvolver-se-á com o spinozismo. Assim funda Spinoza a idéia de que o *conatus* envolve um tempo indefinido na Demonstração da Proposição IV do Livro III: “Esta *proposição* é evidente por si mesma. Com efeito, a definição de toda coisa, qualquer que seja, afirma a essência da coisa, mas não a nega; em outras palavras, afirma a essência da coisa, mas não a suprime.”¹² E essa idéia, verdadeira para o finito, é primeiramente verificada pelo ser do infinito: a essência de todas as coisas é a sua “tendência para perseverar no ser”, “porque ela é a marca de sua participação na vida eterna do Ser único”, diz Brunschvicg¹³ (cf. também a Carta XII para Meyer, onde Spinoza fala da “potência infinita da existência ou do ser”). Daí a ausência de grau no Ser. A Natureza não comporta fraqueza em seu tecido.

“E como um relógio composto de rodas e contrapesos não observa menos exatamente todas as leis da natureza quando é mal feito, e quando não mostra bem as horas, do que quando satisfaz inteiramente ao desejo do artifice; da mesma maneira também, se considero o corpo do homem como uma máquina de tal modo construída e composta de ossos, nervos, músculos, veias, sangue e pele, que, mesmo que não houvesse nele nenhum espírito, não deixaria de se mover de todas as mesmas maneiras que faz presentemente, quando não se move pela direção de sua vontade, nem, por conseguinte, pela ajuda do espírito, mas somente pela disposição dos seus órgãos, reconheço facilmente que seria tão natural a este corpo, sendo, por exemplo, hidrópico,

12. Trata-se da Demonstração da Proposição IV do Livro III da *Ética* de Spinoza, na tradução francesa desse texto feita diretamente por Merleau-Ponty.

13. L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, reed. Blanchard, 1972, p. 145.

sofrer a secura da garganta que costuma significar ao espírito o sentimento da sede, e dispor-se por esta secura a mover seus nervos e suas outras partes da forma requerida para beber e assim aumentar seu mal e prejudicar-se a si mesmo, quanto lhe é natural, quando não tem nenhuma indisposição, ser levado a beber para sua utilidade por semelhante secura da garganta. E, ainda que, no concernente ao uso ao qual o relógio foi destinado por seu artifice, eu possa dizer que ele se desvia de sua natureza quando não marca bem as horas; e que, do mesmo modo, considerando a máquina do corpo humano como formada por Deus para ter em si todos os movimentos que costumeiramente estão aí, eu tenha motivo de pensar que ela não segue a ordem de sua natureza quando a garganta está seca e que beber prejudica-lhe a conservação; reconheço, todavia, que este último modo de explicar a natureza é muito diferente do outro. Pois esta não é outra coisa senão uma simples denominação, a qual depende inteiramente do meu pensamento, que compara um homem doente e um relógio mal feito com a idéia que tenho de um homem são e de um relógio bem feito, e a qual não significa nada que se encontre na coisa da qual ela é dita; ao passo que, pela outra maneira de explicar a natureza, entendo algo que se encontra verdadeiramente nas coisas e, portanto, não deixa de ter alguma verdade.”¹⁴ (Descartes, *Meditação sexta*)

A orientação do corpo vivo é devida ao pensamento do organizador, e não corresponde em nada à orientação dos tecidos. É por essa razão que Descartes elimina todo e qualquer predicado de valor, e da idéia de Natureza somente conserva a idéia de uma disposição interna dos órgãos. A Natu-

14. Descartes, *Méditations touchant la Première philosophie, Méditation sixième*, A. T. pp. 67-8, ed. Alquié, t. 2, pp. 497-8.

reza é aquilo que tem propriedades intrínsecas constitutivas, em relação às quais tudo o que o observador pode introduzir é exterior.

Do mesmo modo, em Spinoza: “Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta; a Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são una e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas.”¹⁵ Não existe falta na Natureza, a falta supondo a existência de um indivíduo que a denuncia e lamenta a ausência de uma coisa. Para compreender a natureza das coisas, o método é por toda parte o mesmo. Essa homogeneidade da Natureza, que parece no entanto ser contradita pela originalidade dos corpos humanos enquanto totalidades (donde a existência de um livro especialmente dedicado às afecções humanas), estende-se de fato a ele. O homem não é “um Império num Império” (*ibid.*). Sem dúvida, essas afecções têm propriedades determinadas, tão dignas do nosso conhecimento quanto as propriedades de quaisquer outras coisas; porém, elas resultam “da mesma necessidade da Natureza” (*ibid.*). A idéia ingênua de um mundo primordial, anterior à fabricação humana, é expressa pelos cartesianos na idéia de uma produtividade infinita da Natureza, que é tudo aquilo que pode ser, pela idéia de uma permanência da Natureza.

C. A SEGUNDA INSPIRAÇÃO CARTESIANA

A Natureza, até aqui, era a Natureza tal qual se oferecia ao entendimento puro, tal como a luz natural a concebia.

15. Spinoza, *Ética*, Prefácio da parte III, *op. cit.*, p. 183.

Ora, ao lado desse acesso ao mundo possível pela idéia de extensão inteligível, Descartes mantém a originalidade de um mundo efetivamente real, de uma extensão realizada. Como dirá Malebranche a Dortous de Mairan: “O pé cúbico de extensão é uma parte de uma extensão maior, mas não é a sua modificação.”¹⁶ Em face dessa extensão realizada, o indivíduo vai ter uma relação muito diferente da que tem com a extensão inteligível. Quando se passa ao mundo tal como é conhecido pelos sentidos, tem-se uma segunda filosofia da Natureza.

Quando pensamos o espaço, pensamos uma unidade espiritual (cf. *Géométrie*, 1637); quando o vemos, encontramos-nos diante de partes justapostas. O modo de ação, nessa extensão real, só pode ser o movimento: daí o mecanismo cartesiano. Spinoza, ao contrário, não conhece essa oposição entre a extensão real e a extensão pensada. A relação entre os dois termos é uma relação muito diversa; trata-se de uma relação intrínseca, uma correlação entre a idéia e seu ideado. A idéia do espaço inteligível e a idéia do espaço percebido só são separadas por uma diferença de ideação, mais ou menos finita. Por isso o mecanicismo não se encontra em Spinoza: o matematismo envolve tudo. As ações físicas não são mais reduzidas a transportes de movimentos, mas a relações inteligíveis. O possível e o atual são equivalentes.

Será esse realismo uma sobrevivência? Por certo, o mecanicismo cartesiano, no sentido estrito de explicação do mundo por máquinas simples, não tem futuro científico. Mas é interessante na medida em que traduz uma resistência à

16. Malebranche, “*Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*”, ed. J. Moreau, Vrin, 1947, p. 119. Citado igualmente em *La structure du comportement*, p. 212.

idealização do mundo. Nós não estamos em relação com correlatos de pensamento, mas com realidades. Realidade irreduzível dos três pés de extensão, realidade que não pode ser compreendida pelo espírito puro. Isso já é o que Kant exprimirá ao dizer que há nos objetos do espaço alguma coisa que resiste ao entendimento puro. Aos olhos do entendimento puro, o sensível aparece como privação; é apenas a abstração do recortado, do não-ser, dirá Spinoza. Mas num outro sentido, o não-ser, o não-pensado, é. O que é negativo para a inteligência é positivo para a vida. Há o ponto de vista do composto humano, no qual vai se manifestar o existente atual e, em particular, o meu corpo. Aos olhos do composto alma-corpo, é um erro da Natureza que o hidrópico tenha vontade de beber. Há duas maneiras de compreender o homem, uma dupla natureza do homem: a minha natureza *lato sensu*, como sendo o entendimento puro e tudo o que ele concebe; e a minha natureza *stricto sensu*, no sentido do composto alma-corpo. Que relações vão estabelecer-se entre essas duas naturezas?

Percebe-se nitidamente a mudança de perspectiva nas *Meditações*. Nas *Meditações* I a III, Descartes toma a luz natural como termo de referência; nas *Meditações* III a VI, é a inclinação natural que nos impele a crer na existência do mundo exterior, de meu corpo. O espaço adquire aí um sentido muito diferente. Este corpo a que chamo “meu” reclama um novo tipo de espaço que não é mais *partes extra partes*, nem extensão espiritual como um quadro: eu sou o meu corpo. Seja o que for que se refira à natureza exterior, encontramos no nível do homem, pelo menos, uma natureza que não apresenta o caráter de objeto, que é para nós. A mudança de ordem é muito característica. Descartes adota raciocínios que rechaçava explicitamente no nível das três primeiras *Meditações*. Assim, a pressão que o mundo atual exerce sobre nós é um argumento válido da existência do mundo

atual no nível das três últimas *Meditações*, ao passo que o recusara como duvidoso nas três primeiras.

Como é possível essa inversão do critério? Como, em nome da evidência, conferir um valor ao que é obscuro, sem cair numa contradição? Se isso não é possível, a filosofia vê-se cortada em duas.

Guérout¹⁷ tenta resolver esse problema. A luz natural nos mostra evidências indubitáveis. Tudo o que as idéias claras e distintas nos indicam pertence ao ser; mas fica, em nossas idéias, um excedente. Esse excedente não é um desmentido em relação às idéias claras, pois ele pode ser pensado pelo entendimento:

“Para dizer que uma coisa é infinita, deve-se ter alguma razão que a faça conhecer como tal, o que podemos ter somente de Deus; mas para dizer que ela é indefinida, basta não ter razão nenhuma pela qual se possa provar que ela tem limites... Não tendo, portanto, nenhuma razão para provar, e mesmo não podendo conceber que o mundo tenha limites, eu o denomino *indefinido*. Mas isso não me permite negar que talvez existam alguns limites que são conhecidos de Deus, embora me sejam incompreensíveis: é por isso que não digo absolutamente que ele é *infinito*.”¹⁸

Essa outra coisa não é o contrário das três primeiras *Meditações*, portanto ela não é impossível.

Mas então a definição da verdade muda. Enquanto se afirmava que só podia ser verdadeiro aquilo que eu compreendo, diz-se agora que são verdadeiras coisas que não posso compreender.

A isso, Guérout replica que a existência do mundo exterior não é menos evidente que a existência de Deus. Cer-

17. M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 volumes, Aubier, 1953.

18. Descartes, *Lettre à Chanut* de 6 de junho de 1647, *Oeuvres philosophiques* de Descartes, ed. F. Alquié, vol. III, Garnier, pp. 736-7.

tamente que ela só pode ser conhecida por intermédio dele, mas é tão certa quanto ele. É somente uma verdade menos imediata, mais longínqua, na cadeia das razões, mas igualmente certa, caso se tenha êxito em não perder o fio da meada. A existência do mundo atual supõe, sem dúvida, uma evidência de outra ordem, mas essa ordem não é radicalmente diferente, uma vez que continua pertencendo à cadeia das razões. Há, com efeito, duas zonas de verdade, a zona do verdadeiro absoluto e a zona do que não é falso e que, não sendo falso, pode ser afirmado como verdadeiro. Ao positivismo sucede uma negação da negação. Mas, graças à garantia divina, Descartes obedece à ordem das razões. Para falar como Guérout, seu racionalismo permanece rigoroso, mesmo não sendo absoluto¹⁹. É a mesma exigência de clareza e de distinção que nos leva a passar do primeiro tipo de evidência para o segundo. Este nos proporciona um testemunho certo, não racional, mas capaz de ser reconhecido pela Razão. É o mesmo princípio que nos impele a invocar, alternadamente, a luz natural e a inclinação natural. O único erro consiste em crer que elas se aplicam a um mesmo domínio, a uma mesma região: em Descartes é o mesmo erro sofisticar [*sic*] o sentimento pela inteligência e a inteligência pelo sentimento (sobre este ponto veja-se a crítica de Descartes por Pascal).

Mas pode haver assim duas regiões do claro e do distinto? É impossível justapô-las. Há uma dificuldade extraordinária em pensar simultaneamente de acordo com a primeira e de acordo com a segunda ordem. É difícil conceber a alma e o corpo como uma única e mesma coisa, ao mesmo tempo em que são pensadas como coisas distintas. Entretanto, a

19. *Op. cit.*, vol. 2, trad. p. 299: “O racionalismo de Descartes é portanto rigoroso, não na qualidade de absoluto...”

união e a distinção são ambas requeridas, ou as duas são impensáveis a um mesmo tempo.

Mas, dir-se-á, pode-se pelo menos pensá-las separadamente. Ora, isso é assim tão certo? A dificuldade consiste em voltar ao conteúdo autêntico do sentimento. Pode um sentimento ser autêntico? A palavra “autêntico” não está reservada para o entendimento? A confusão dos dois domínios, à qual Guérout e Descartes nos pedem que não cedamos, será evitável se o sentimento for tomado tal como se apresenta, quer dizer, como confuso, ao mesmo tempo e indissoluvelmente estado vivido e conhecimento?

Reencontramos essa dificuldade em apreender a natureza autêntica do sentimento na teoria da alma e do corpo.

A união deve ser real, uma mistura, uma contaminação. É preciso admitir um novo ser que não seja nem um espírito nem um animal. Mas a qualidade sensível esquiva-se à luz natural. Como apreender então o subjetivo-objetivo da *Meditação sexta*? Essa dificuldade é ilustrada com uma evidência ofuscante pelo que Descartes diz do nosso corpo. Descartes esforça-se em admitir a segunda ordem de relação, sem renunciar à primeira ordem. Estabelece o corpo como exterioridade em relação a qualquer outro corpo, e como diferente de todos os outros corpos. A alma e o corpo tornam-se, um para o outro, meio e fim. Por esse entrelaçamento de finalidade, estabelecem-se no corpo relações de uma nova espécie. A unidade do corpo humano é diversa da do corpo. “O nosso corpo, enquanto corpo humano, permanece sempre o mesmo número enquanto unido com a mesma alma. E nesse sentido é até indivisível: pois se a um homem se corta um braço ou uma perna, pensamos corretamente que seu corpo está dividido, tomando o nome corpo na primeira significação, mas não na segunda; e não pensamos que aquele que tem um braço ou uma perna cortada seja menos homem que

um outro.”²⁰ Essa unidade do corpo é devida à presença da alma; ela não se encontra na divisibilidade do corpo animal. Estamos a caminho de um corpo trans-espacial que é, do corpo, aquilo que, todavia, não é corpo?

Mas ao analisar detidamente o texto, não se podem admitir essas sugestões. Com efeito, como considerar então que uma parte de meu corpo seja pura matéria, e que a outra seja substância psicológica? Como encarar uma *extensão da alma*? Esta expressão só pode ser aceita num sentido limitado, como a não-impossibilidade, para essa alma, de coexistir em dois lugares diferentes. Aos olhos da alma, é uma quase-espacialização, mas somente aos olhos da alma. Nada mais são do que pensamentos. Pode-se dizer que a alma calça o corpo, assim como o pé calça o sapato. O sapato é feito mecanicamente, mas dá a impressão de que foi feito para o pé²¹.

Mas daí resulta, então, uma nova dificuldade: como manter a especificidade do corpo humano, se ele é uma máquina? Não é preciso que ele seja não somente animado pela alma mas que essa indivisibilidade já esteja no corpo? Ora, é a isso que a idéia de extensão real repugna.

Daí a tentativa por Descartes de compreender a unidade, não mais do ponto de vista da alma, mas do ponto de vista do corpo, em suma, do exterior. Desse ponto de vista, a união indivisível da alma e do corpo já não se estende a todo o corpo mas a um único ponto: a glândula pineal.

Mas, nos dois casos, os dois mitos são igualmente insuficientes, pouco claros e pouco distintos. O que falta é uma medida comum.

20. Descartes, *Lettre au Père Mesland*, de 9 de fevereiro de 1645, *op. cit.*, p. 548.

21. Cf. Guérout, *op. cit.*, vol. II, p. 181.

O que Descartes diz do corpo humano parece, pois, marcar uma ruptura com a sua concepção da Natureza. Daí a necessidade em que Descartes se encontra de conferir à matéria do corpo atributos que não são somente os da extensão, mas com a dificuldade de lhe emprestar atributos da alma.

Descartes rechaça a tese materialista, porque entre o meu corpo e a minha alma existe uma relação particular de meio a fim. Assim, na percepção natural, o grau de convergência dos olhos realiza um “julgamento natural”²². Não se trata aí de um ato do entendimento. Tudo está instituído pela Natureza de tal modo que, quando tenho uma certa disposição dos meus músculos, tenho uma visão normal do objeto (cf. *La dioptrique*, de Descartes). O pensamento, nessa percepção da distância, coloca-se a serviço do corpo, funciona de acordo com a disposição da máquina nervosa. O corpo torna-se o veículo da alma. O mesmo ocorre com a dor, que atesta ter sido selada uma finalidade entre a alma e o corpo. O corpo é destinado a servir de instrumento à alma. Daí as novas propriedades do corpo: indivisibilidade e unidade funcional. Descartes compreende novamente a alma como “a forma do corpo”²³. Estamos longe da ascese cartesiana que rejeitara os corpos para fora de nós.

Ocorre, porém, que esse esforço não pode ser levado longe demais, senão acabar-se-ia por renunciar à divisão estabelecida no começo. O corpo unificado não é o próprio corpo, mas o meu corpo pensado pela alma. É a alma quem empresta a finalidade ao meu corpo; mas, considerado em si mesmo, o corpo permanece um corpo. Não há finalidade

22. Cf. este conceito em Malebranche; e Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notas coligidas e redigidas por Jean Deprun, cap. 4, Vrin, 1968.

23. Por exemplo, *Lettre à Mesland*, 1645 ou 1646, A. T. IV, p. 346, ed. Alquié, p. 630: “A unidade numérica do corpo de um homem não depende de sua matéria, mas de sua forma, que é a alma.”

genética: o corpo humano fabrica-se como todo o resto, mecanicamente. Não existe verdadeira extensão da alma no espaço: “O espírito não precisa ter partes para *conceber* as partes do corpo.”²⁴ A unidade do corpo é apenas uma concepção. Assim, a descrição dos homens-autômatos nas *Méditations* continua sendo verdadeira. É porque eu julgo, por projeção, desde o meu *cogito* fora de mim, que existem, para mim, os outros. O corpo de outrem continua corpo. É sobretudo para si mesmo que o corpo se torna algo diferente da simples extensão; como se vê, a mistura não vai muito longe. Descartes renuncia a realmente dar conta da unidade do corpo. Como a unidade provém da alma, não vale mais para o animal, e afasta-se assim uma verdadeira união substancial da alma e do corpo. Para que esta seja realizada, seria necessário, com efeito, não apenas que a alma imaginasse que baixa no corpo, mas também seria preciso que o corpo entrasse na alma. Ora, para Descartes isso é impossível. Daí a ausência de verdadeira união: existe apenas uma simples justaposição. O corpo não seria então, como pensa Spinoza, um modo de meu entendimento puro? Se a filosofia de Descartes deve permanecer distinta do spinozismo, é preciso que o problema seja resolvido de uma outra maneira, no lugar dessa solução aparente. De fato, Descartes permanece indeciso: não decide entre as duas formas da ligação alma-corpo: para mim, a alma habita todo o corpo, para outrem, a alma habita o corpo num certo ponto (o ponto assimétrico daquilo que mais se assemelha à alma). Finalmente, ele rejeita o problema, por causa da sua posição. Não se pode conceber o composto: daí o irracionalismo da vida como contrapeso do racionalismo rigoroso, que não pode ser senão análise.

24. Cf. M. Guérault, *op. cit.*, vol. II, p. 186. Sublinhado por Merleau-Ponty.

CONCLUSÃO

Tal é o sentido constitutivo da idéia de Natureza: o que é a Natureza decorre das propriedades do Deus infinito, ou seja, uma vez que se tenha pensado a Natureza desde o ponto de vista do naturante. Constata-se o resto: o vivido, a ordem da teleologia. Pela primeira vez, a rejeição da teleologia aparece aqui inoperante do ponto de vista do homem. A finalidade é o homem. O conceito de Natureza permanece intato.

CAPÍTULO 3

A CONCEPÇÃO HUMANISTA DA NATUREZA

A. AS IDÉIAS DE KANT

Em Descartes, o humanismo apresentava-se como uma mancha, no meio de um mundo inteligível luminoso. Em Kant, pelo contrário, o humanismo aparece no centro: é o sujeito humano quem contém o Ser.

1. O duplo sentido da inversão copernicana

A inversão copernicana pode ter dois sentidos:

A) O SENTIDO ANTROPOLÓGICO

Desde o momento em que se faz o Ser repousar no homem, não se pode mais partir da noção de Ser. Tal conceito, considerado em si mesmo, é vazio. Só adquire sentido para nós mediante a *Erfahrung*, que é experiência sensível. A existência não é um predicado; ninguém pode instalar-se no Ser: é preciso circunscrever-lhe o sentido com a ajuda de uma experiência. O Ser só tem sentido quando particu-

zado por uma intuição sensível. Essa ordem apresenta-se como uma particularidade contingente da “constituição humana”. Há em nós dois elementos: a passividade e a espontaneidade. A passividade indica a nossa finitude, algo que não é conhecido de antemão. Daí a oposição entre um poder de pensamento *possível*, que vai muito longe, e um pensamento *atual*, muito limitado. O nosso entendimento é discursivo, ou seja, recebe o múltiplo em que se baseia mas que não cria. Há em nossa experiência uma contribuição bruta (cf. o paradoxo dos objetos simétricos¹). Devemos nos instalar numa experiência.

Isso também vale para o Eu. Não existe coincidência de eu-mesmo comigo mesmo. O Eu é uma intuição empírica indeterminada. Não possuo nem a chave do mundo, nem a do meu Eu. Tudo aquilo que apreendo é apenas uma *Erscheinung*². Só posso apreender a unidade do Eu em suas produções.

Há uma facticidade da experiência do eu-mesmo e do mundo. Parece que todo conhecimento repousa numa constituição que me é particular. À primeira vista, a inversão copernicana pode parecer uma inversão em direção a uma psicologia. Não é esse o sentido principal. Mas ele é indicado pelas teses da *Estética transcendental* (cf. a palavra “constituição”³).

B) O SUJEITO COMO ABSOLUTO

Mas se existem apenas fenômenos humanos, não há mais nada que possa servir, por consequência, como termo

1. Cf. Kant, *Prolégômenos à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, § 13.

2. “Fenômeno”, “manifestação”.

3. Cf. por exemplo, Kant, *Critique de la raison pure, Esthétique transcendante, Oeuvres philosophiques*, vol. 1, Pléiade, por exemplo, p. 784 (AK III 52), 789 (AK III 56), 801 (AK III 65).

de referência. Esse relativismo, se for tomado a sério, acaba por inverter-se. Esses fenômenos, aos quais tenho acesso, são uma construção, mas esta não é arbitrária; posso voltar a ela, referir-me a ela. A *Erscheinung* não é um *Schein*, esse fenômeno não é uma aparência. Trago em mim a possibilidade de um “objeto”, como termo de referência. Essa “relação com um objeto” é característica da consciência. A partir do momento em que o objeto não é senão aquilo que percebo, nenhum risco existe de dúvida cética, na medida em que é entendido que esse objeto é o único que pode ter um sentido para mim, e em que ele é coextensivo a tudo aquilo a que se possa chamar de verdade e de Ser. A minha subjetividade aparece como poder de ordenação, capacidade de dar leis, de estabelecer a idéia de um mundo ao qual possa referir-me através da minha própria duração.

Nesse sentido, a inversão copernicana não é, absolutamente, um retorno ao homem como fato fortuito, mas ao homem como poder de construir. O retorno ao homem apresenta-se como o retorno a um naturante que está em nós. Sem dúvida, Kant não avança até à idéia de um naturante criador absoluto, mas encaminha-se para essa idéia (esta é a interpretação de Lachièze-Rey⁴). Desse modo, Kant retorna a uma metafísica do Absoluto, na qual o Absoluto não é mais pensado como substância, mas como sujeito.

Esses dois sentidos são inevitáveis. O relativismo psicológico não pode manter-se. Ao cabo de um certo tempo, a representação humana torna-se sinônimo de Ser. Da mesma forma, o relativismo transcendental não pode separar-se de uma referência com a qual começa todo o conhecimento. Existem em Kant os dois sentidos. No interior do contingente humano (*quid facti*), ele descobre uma potência po-

4. Cf. P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Alcan, 1931, reed. Vrin, 1972.

nente (*quid juris*). O homem é uma facticidade que se confere a si mesma valor de direito.

A esses dois sentidos da inversão copernicana correspondem dois sentidos da palavra “Natureza”.

a) ao primeiro sentido vai corresponder um empobrecimento do conceito de Natureza. Se decidimos considerar tudo isso como uma representação humana, a Natureza vai aparecer como *Inbegriff*⁵ dos objetos dos sentidos. A Natureza é o que um ser sensível percebe. É um simples correlativo de percepção. A idéia perde toda a sua selvajaria.

b) no segundo sentido, a Natureza será a Natureza tal como a revela a atividade legisladora do entendimento: daí os *Naturbegriffe*. Há um *a priori* da Natureza. A Natureza torna-se mais rica. A Natureza que existe em nós em estado de plano comporta uma estrutura sólida, cuja solidez foi, sem dúvida, superestimada por Kant. Vejamos a dedução dos *Primeiros princípios da Natureza*⁶, nos quais Kant, a partir dos princípios do entendimento, esforça-se em dar conta de tudo o que Descartes, Newton e Leibniz puderam introduzir na Natureza. Procura até mesmo deduzir as combinações de forças atrativas e de forças repulsivas, se bem que, no final, conclua com um mistério. “Fantasia construtivista”, dirá Brunschvicg, que assinala esse “paralelismo bizarro da lógica aristotélica e da mecânica moderna”⁷.

Esse duplo sentido da palavra “Natureza” constitui, portanto, um equívoco. Por um lado, a Natureza é algo sobre o qual nada podemos dizer, salvo através dos nossos sentidos.

5. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Introduction, II, op. cit., trad. p. 34: “A natureza como conjunto de todos os objetos dos sentidos.” A expressão é citada no *Resumo do Curso de 1956-1957* [ver Anexos], assim como em *Signes*, p. 217.

6. *Oeuvres*, Pléiade, vol. II, pp. 347 ss.

7. Cf. L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, 1922, Livro XI.

Daí o agnosticismo dessa idéia. Tanto de um lado como do outro, há um elemento fortuito que não podemos conhecer. Por outro lado, a Natureza é conhecida como *constructum*: é o retorno ao spinozismo. Toda a filosofia de Kant é um esforço para unificar esses dois sentidos.

2. A Crítica do juízo

A *Crítica do juízo* é um esforço para unir esses dois sentidos: o juízo estabelece o vínculo entre a receptividade e a espontaneidade, entre o entendimento e a Razão.

O juízo determinante entrega-se a uma alternativa em sua construção: é isso, ou então não existe mundo. Há um risco, mas deve-se necessariamente aceitá-lo. “Ser ou não ser, si-mesmo e todas as coisas, é preciso escolher”, como diria Lagneau⁸.

Quanto ao “juízo reflexionante”, esse não tem regras. Não pode impor ao homem que escolha. Quem escolhe é a reflexão, não as regras, mas as máximas que nos for vantajoso seguir, sem que sejamos forçados a isso. Assim, graças a esses juízos, encontramos nos objetos propriedades que invocam uma ligação diversa da exterior. Haverá assim uma ligação entre as partes do ser vivo, uma ligação interior que estabelece um acordo entre a minha percepção e as exigências da Razão. A faculdade de julgar é esse gênero de reflexão pelo qual descubro, acima dos elementos constituintes, uma nova camada de propriedades, antropomórficas, sem dúvida, que se apresentam de modo extrínseco mas que, não obstante, todo o mundo é levado a apresentar, que qualquer reflexão humana é levada a apresentar. Todo entendimento da

8. J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, PUF, 1950, p. 152.

mesma qualidade que o nosso é levado a apresentar essas propriedades. Daí a finalidade aparente. As propriedades que confiro ao objeto do juízo reflexionante são propriedades humanas. Assim, o juízo permanece subjetivo, mas essa subjetividade é a de todo homem. As nossas tendências concordam com os fenômenos. Existe ali a experiência de um “feliz acaso”⁹.

Kant formula então o seguinte problema. O idealismo construtor não tinha necessidade de uma crítica do juízo, visto que era construtor. Para ele não existe o problema. Ou o Ser será o ser para si, ou então não é tal, mas nesse caso ele nada é para mim. Daí a igualdade do Ser e do ser para si. Com a *Crítica do juízo*, Kant reconhece que não basta atermo-nos a esse ultimato. A solidariedade do construído e do dado não é tudo, ela não é negada, mas há aí um pouco de jogo. O juízo é, assim, uma faculdade cujo acordo com os sentidos é um acaso feliz. Trata-se de fundar filosoficamente esse feliz acaso, de elaborar um estatuto da finalidade, para poder julgar se devemos ver na Natureza um simples mecanismo causal ou um mecanismo finalizado.

Kant introduz uma finalidade *a propósito* do (e não no) conceito de Natureza. A finalidade não pertence aos seres naturais, mas devemos pensá-la a propósito deles. Em *A estrutura do organismo*, Goldstein¹⁰ refere-se implicitamente a Kant, quando diz que a finalidade não tem domínio (*Gebiet*) mas um terreno (*Boden*) na Natureza.

Na *geometria*, sustenta Kant, quando um mesmo princípio resulta de conclusões paralelas, fica-se tentado a falar de finalidade. De fato, só penso, nesse caso, num universo

9. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. de Philonenko, Vrin, 1993, p. 45.

10. K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, trad. fr. de E. Burckhardt e J. Kuntz, Gallimard, 1951, reed. col. “Tel”.

disjunto, num universo mental de essências, de propriedades. Mas no lugar geométrico, por exemplo, a unificação das propriedades não tem o resultado de uma finalidade, pois a multiplicidade deriva do lugar da minha demonstração. Mas, dir-se-á, se o círculo é um objeto existente, trata-se então de um ser da Natureza; de fato, fui ainda eu quem traçou esse círculo, e suas propriedades derivam da minha demonstração. Nesse caso, é abusivo falar-se de finalidade; para que exista verdadeira finalidade, é preciso que haja interioridade dos elementos uns em relação aos outros, e esta é uma *razão formal* para falar de finalidade.

Para que a *física* seja possível, é necessário que haja uma conceituação crescente entre as leis que são registradas e os fatos observados. O entendimento quer que uma experiência seja possível. Como é que essa exigência recebe uma satisfação? Como essas leis da Natureza se deixam coordenar em sistema? Existe algo de anárquico no modo de cálculo do cientista. Este é um procedimento de pensamento que se assenta na convicção de poder usar a analogia. Por que, diz Kant, as leis se deixam classificar e não são redutíveis umas às outras? Kant admite que se tem o direito de contar com uma tal harmonia na Natureza, mas isso é apenas uma máxima: a Natureza age de acordo com as leis mais simples. Essa proposição é a mais simples, mas isso é tudo.

É nos *seres organizados vivos* que se admite uma finalidade, pois um ser vivo é, simultaneamente, causa e efeito de si mesmo. O fenômeno A é pelo fenômeno B, e o fenômeno B é pelo fenômeno A; a causalidade desdobra-se e retorna em sentido contrário. Mas esse desdobramento da causalidade quer dizer que já não estamos na causalidade; os seres naturais têm sua causalidade interior a si mesmos, sua legalidade própria (*Gesetzmässigkeit*). Existe um interior no exterior. Como isso é possível? Se quisermos falar de um organismo, precisamos tomar a totalidade por *Er-*

*kennntnisgrund*¹¹. O organismo não é o resultado de uma arte; a idéia de uma técnica da Natureza não basta porque os objetos fabricados que servem para fazer o objeto de arte operam na matéria pela Natureza. No organismo, o instrumento é inerente aos materiais, os materiais dão-se espontaneamente aos instrumentos (*Naturvollkommenheit*¹²). Ora, a finalidade não pode ser vista como modo de produção de fenômenos naturais, visto que a experiência exige uma causalidade generalizada. Há antinomia entre a causalidade e a finalidade. Os dois termos (tese e antítese) devem ser considerados como afirmações não do juízo determinante, mas do juízo reflexionante. É certo que um talo de grama¹³ jamais será reduzido por uma análise causal. Esta não tem limite, sem dúvida, mas não pode atingir o que é *Naturzweck*¹⁴. A solução da antinomia está na limitação do entendimento humano, nada sendo afirmado no Ser.

Essa análise remete o juízo dos fenômenos da Natureza às nossas simples faculdades de conhecer. Se quero evitar o enfrentamento dos dois princípios antitéticos (finalidade e causalidade), é preciso não recusar uma coisa em si (dogmatismo), mas pensar num outro fundamento da Natureza, circunscrevendo seus fenômenos em torno de um *intellectus archetypus* que veria o múltiplo do interior. Para dar todo o seu valor à solução da antinomia, não é necessário permanecer num plano agnóstico mas considerar como pensável uma arquitetônica na qual não existiria um tal corte entre causalidade e finalidade, sendo ambas ultrapassadas num pensa-

11. Fundamento de conhecimento.

12. Perfeição da Natureza.

13. Cf. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 75, trad. p. 335: "É absurdo para os homens... esperar que surja um dia algum Newton que possa fazer compreender a produção nem que seja de um talo de grama segundo leis naturais que nenhuma intenção ordenou."

14. Fim natural.

mento produtivo fora do entendimento humano. Para o homem, elas excluem-se, mas é preciso rejeitar um ideal de inteligibilidade (*Grund der Vereinbarkeit*). Assim, Schelling adota como seu ponto de partida o § 76 da *Critica do juízo*. Schelling instalar-se-á no entendimento intuitivo. Mas, para Kant, nós não o possuímos, só podemos concebê-lo negativamente.

É do ponto de vista da finalidade que se percebem analogias nos seres vivos. Kant prevê o pensamento transformista, mas vê nele apenas um bricabraque. Pensa-se segundo a causalidade. É lógico estabelecer analogias entre as espécies (semelhança). Talvez se deva traduzir isso por uma relação de parentesco (idéia de evolução das espécies), mas essa derivação parental jamais é uma explicação a partir das próprias espécies. Pode-se introduzir a idéia de uma *Urmutter*¹⁵, de uma *Urbild*¹⁶ de todas as espécies, e que seria a espécie humana. E as relações de parentesco entre as espécies não são de forma alguma decisivas, dado que uma relação inversa seria igualmente possível.

A Natureza nos apresenta uma finalidade dispersa (*zers-treute*). Ela é uma demonologia, repleta de forças supranaturais, das quais nenhuma é sobrenatural. Neste terreno do conhecimento, é preciso ser politeísta. Mas, por outro lado, jamais existe modo de produção finalista. Não há matéria animada, pois toda matéria é inerte, e se se entende por finalidade uma potência que age sobre a Natureza, ou ela já é organizada, resultando daí um problema, ou não o é. É inextricável.

Ao tentar pensar a Natureza segundo a finalidade, só se dispõe de conceitos vagos. Para dar um sentido verdadeiro à finalidade, é preciso voltar ao homem. Mas já não se deve

15. Mãe originária.

16. Modelo; literalmente, imagem primordial.

tomar o homem como fenômeno, é preciso tomá-lo como númeno. O verdadeiro país da finalidade é o homem interior: como *Endzweck*¹⁷, como “meta final” da Natureza, na medida em que ele não é Natureza mas pura liberdade sem raízes. A finalidade retoma o movimento confuso da Natureza. É a posição do dever e da liberdade que consoma essa finalidade, ao subtrair o homem à causalidade natural. Se não posso mais agir segundo o dever e a liberdade, então nada mais resta além de demonologia e rugir de forças cósmicas.

A finalidade só subsiste diante do pensamento pela decisão do homem de ser livre e moral. O homem é *antiphysis* (*Freiheit*¹⁸) e arruína a Natureza opondo-se a ela. Arruína-a ao fazê-la emergir numa ordem que não é a sua, ao fazê-la passar para uma outra ordem. É um pensamento humanista. O homem reintroduz o conceito de Natureza finalizada, apesar da redução cartesiana. Mas é tão-somente a finalidade do homem.

Após ter evocado a possibilidade de um entendimento supra-sensível, a conclusão de Kant é estritamente humanista. Kant opõe o homem ao cosmo, e faz repousar no aspecto contingente do homem a liberdade, tudo aquilo que há de finalidade.

B. AS IDÉIAS DE BRUNSCHVICG

Brunschvicg confronta Kant e a ciência pós-kantiana. Conclui daí ser preciso abandonar a idéia de uma estrutura *a priori* do entendimento. Não se trata mais de um sistema dos princípios da Natureza, adquirido a título definitivo, e

17. Cf. Kant, *op. cit.*, § 84 (M. Philonenko traduz por “but ultime” [fim último], em sua nova tradução).

18. Liberdade.

como enquadramento de toda a Natureza. Nenhum limite deve ser posto à atividade do entendimento espontâneo, que se torna, em Brunschvicg, uma espécie de *Proteu*.

Toda uma série de clivagens kantianas vão então desaparecer: a clivagem entre apodíctico e empírico, juízo reflexionante e juízo determinante, forma e matéria, possível e real, necessário e contingente. Todas estas distinções se apagam e são mediatizadas. Brunschvicg define o entendimento pela negatividade. Para ele, não existem mais conceitos (causalidade, espaço, tempo, etc.) mas unicamente juízos.

Mediante essa reforma, ele elimina a antropoteologia kantiana, como apelo à tomada de consciência da liberdade, arrastando em sua esteira Deus e a finalidade. Para Brunschvicg, o humanismo é radical. Tudo é ao mesmo tempo construído e dado. A defasagem kantiana entre o dado e o construído não existe mais, assim como não existe mais a defasagem entre a teoria e a prática, a Natureza e a Liberdade, porque ela estava ligada à primeira defasagem, à discursividade do conhecimento e à categoricidade do ato de liberdade. Há tanta liberdade na ciência quanto na moral, a moral é tão categórica quanto a ciência. O humanismo torna-se homogêneo.

Daí estas conseqüências:

1. A noção de espaço

Existem dificuldades em Kant, porque o espaço é, em primeiro lugar, a maneira como somos afetados, um dado bruto da nossa constituição humana; em seguida, não é mais contingência mas necessidade intrínseca, sinônimo da possibilidade de uma constituição de um objeto para nós. Possui, então, uma significação ontológica, visto que, sem ele, não há Ser. Kant hesita, portanto, entre a facticidade e a idea-

lidade do conceito de espaço, e entre as duas interpretações não existe conciliação possível.

Segundo Brunschvicg, essas dificuldades provêm do fato de Kant ter acreditado na possibilidade de falar do espaço, de apreender o espaço numa intuição pura, de formar uma “intuição formal”. Pelo menos idealmente convém, para Kant, distinguir as coisas e o espaço, distinguir, no espaço, o continente e o conteúdo.

Para Brunschvicg, mesmo idealmente só há espaço povoado¹⁹: “A filosofia do juízo escapa às antinomias ou, mais exatamente, as antinomias lhe escapam porque, em vez de considerar o espaço geométrico como um todo dado que a análise resolveria em seus elementos, ela coloca-se na origem da ação que engendra o espaço.”²⁰ A noção de espaço é o sinal de uma tensão, é uma experiência carnal prolongada pelo nosso pensamento para além dos seus próprios limites. “O nosso corpo é o instrumento do trabalho pelo qual ordenamos o horizonte de nossa vida cotidiana, e permanece o centro de referência em relação ao qual se determinam as dimensões fundamentais do espaço. A diversidade de orientação que impede a sobreposição dos triângulos diedros manifesta um *hic* irredutível, a limitação imposta ao esforço de intelectualização pelas condições da vida orgânica.”²¹

É porque se supõe uma intuição espacial fechada sobre si mesma que acabou por se formular alternativas em que os cientistas se enredaram. “Desde o momento em que a intuição espacial deixa de se fechar sobre si mesma, impondo e ordenando um tipo único, exclusivo, de representação do

19. Cf. L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, op. cit., parte V, Livro XVII, cap. 47. *Le peuplement de l'espace*.

20. *Ibid.*, p. 479.

21. *Ibid.*

universo, o físico deixa de oscilar entre o absoluto newtoniano, que é contraditório em si, e a relatividade cartesiana, que devia revelar-se não menos embaraçosa; pois ela obriga a conceber um espaço desprovido de qualquer ponto de fixação, de toda base de referência, a partir do qual se efetua a medida: o espaço da relatividade absoluta, que era constituído para permitir a medida verdadeira e que, no entanto, a torna efetivamente impossível. Ora, se estamos condenados à alternativa insolúvel do espaço absolutamente absoluto e do espaço absolutamente relativo, é porque, em primeiro lugar, se erradicou o espaço da atividade coordenadora, que o homem é capaz, sem dúvida, de estender ao infinito, mas que tem no organismo a sua origem, o seu centro de perspectiva. O espaço é relativo ao nosso corpo e, relativamente a esse corpo, é um dado.”²²

Além disso, tal solução nos desembaraçará de uma alternativa decepcionante: deve-se conceber a matéria extensa como estendendo-se ao infinito, ou reduzir o espaço à matéria finita? Mas é preciso recusar a concepção do espaço como um continente. O espaço não é finito nem infinito. E ele é indefinido porque está posto diante de um sujeito a-espacial.

2. A noção de tempo

Também ocorre aí o mesmo equívoco: o tempo é definido por Kant como um molde temporal no qual a nossa experiência é instalada à força. Mas o tempo também é definido como “o fato de ir num sentido, como um rio vai de montante a jusante”²³. Ele é pensado segundo a sua qualida-

22. *Ibid.*, pp. 487-8.

23. *Ibid.*, p. 502, a propósito da segunda *Analogie de l'expérience*.

de própria; não se pode representá-lo como um conceito. O nosso pensamento vive de uma experiência do tempo que não é redutível a uma evidência intelectual: não há a possibilidade de apreender o tempo. “A ciência, na medida em que anexa aos princípios da teoria fatos especificamente históricos, comporta uma verdade que não tem por objeto somente o tempo, canalizado de algum modo e definido pela regularidade de seu fluxo, como o tempo absoluto de Newton e de d’Alembert. Ela tem uma verdade que nasce do tempo, ainda não domado e captado, entregue à espontaneidade de seu curso natural.”²⁴

3. O conceito de causalidade

Subjacente à idéia comum de causalidade, há a idéia de uma conexão clara entre o antecedente e o conseqüente, funcionando de acordo com uma regra e, finalmente, a idéia da lei, de regra da Natureza. Descartes, Kant e Comte pensam existir relações eternas, como fundamentos pelos quais as coisas são determinadas de modo imutável, como se fosse possível apreender na história o momento em que não haveria mais história.

Cournot foi o primeiro a apreender o problema, pela sua distinção famosa entre duas espécies de ciências, as “ciências cosmológicas”, as quais comportam um “dado histórico”, e as “ciências físicas”, que comportam um “dado teórico”²⁵. “O objeto das ciências cosmológicas é uma descrição de fatos atuais, considerados como o resultado de fatos anteriores, os quais se produziram sucessivamente e se explicam uns pelos outros, remontando-se assim até a fatos to-

24. *Ibid.*, p. 510, a propósito de Cournot.

25. *Ibid.*, p. 513.

mados como ponto de partida, que cumpre admitir sem explicação, por desconhecimento dos fatos anteriores que os explicaríamos.”²⁶ As ciências físicas (física, química, cristalografia), pelo contrário, são ciências não do mundo, mas da Natureza: “O próprio das ciências físicas consiste em ligar em sistema verdades imutáveis e leis permanentes que dizem respeito à essência das coisas e às qualidades indelévels com que aprove à suprema potência dotar as coisas a que ela dava existência.”²⁷ Mas Cournot mantinha a preferência pelo segundo tipo dessas ciências, “às quais se aplica com todo o rigor o que os Antigos diziam da ciência em geral: que ela jamais tem por objeto o particular, ou o individual”²⁸.

Para Brunschvicg, pelo contrário, toda a ciência é um dado histórico. Não existem ciências que alcancem leis eternas, não há reino da lei, nem da física pura ou da mecânica pura. Tudo aquilo a que chamamos leis eternas está ligado a circunstâncias particulares da história da Terra. Cournot, no seu *Tratado do encadeamento das idéias fundamentais nas ciências e na história*, fornece ele próprio um exemplo disso:

“Uma pedra abandonada a si mesma cai, em dado momento, na superfície da Terra: o princípio segundo o qual as leis da Natureza são constantes será suficiente para nos autorizar a concluir que essa mesma pedra cairia da mesma maneira e com a mesma velocidade se se repetisse a experiência no mesmo lugar, ao fim de um certo tempo? Em absoluto; pois se a velocidade de rotação da Terra fosse cres-

26. *Ibid.*, p. 512. Trata-se de uma citação de Cournot extraída do *Traité de l’enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l’histoire*, § 181, 1861, reed. *Oeuvres complètes*, vol. III, Vrin, 1981.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

cendo com o tempo, poderia chegar uma época em que a intensidade da força centrífuga se equilibraria com a da gravidade, e depois a ultrapassaria. Não se trata, pois, de uma experiência de física pura mas de uma experiência que é influenciada por certos dados cosmológicos. A experiência de Cavendish [que logrou evidenciar a atração de corpos pesados²⁹] não está no mesmo caso, pelo menos em conformidade com a idéia que, no estado atual dos nossos conhecimentos científicos, fazemos da lei da gravitação universal; e eis por que estamos autorizados a formular, a respeito dessa experiência, um juízo muito diferente. Suponha-se que observações ulteriores venham desmentir as nossas teorias científicas a esse respeito e que seja preciso voltar às idéias cartesianas, atribuindo-se as aparências da atração entre os corpos ponderáveis à pressão de um certo fluido que poderia estar distribuído de forma desigual nos espaços celestes: nessa hipótese, hoje tão improvável, a experiência de Cavendish poderia dar números variáveis, segundo o nosso sistema solar transitasse pelas regiões onde o fluido em questão estivesse desigualmente acumulado. Ver-se-ia o dado cosmológico reaparecer na interpretação dessa experiência.”³⁰

Ora, longe de ser improvável, essa hipótese veio a impor-se juntamente com aquela da relatividade generalizada.

Toda lei, toda a relação necessária está necessariamente vinculada a uma configuração histórica. Essa idéia repugnava a Cournot, porque era dar prioridade ao acaso sobre a Razão. Mas se pensarmos, de acordo com Cournot, aliás, que “a palavra *acaso* não é uma causa substancial mas uma idéia”, e que “essa idéia é a da combinação entre vários sis-

29. Acrescentado por Merleau-Ponty.

30. *Op. cit.*, §§ 183-184, citado por Brunschvicg, p. 514.

temas de causas ou de fatos que se desenvolvem, cada um em sua série própria, independentemente umas das outras”³¹, não se pode deixar de ver que o fortuito está na palavra, mas não na idéia. Por isso Brunschvicg prefere falar de “sincronismo”³². Esse sincronismo exclui a idéia de séries causais puras, cada uma das quais seria uma conexão fundada na natureza das coisas, ou seja, num princípio. Não podemos destacar, do conjunto cosmológico que nos é dado, “uma série de causas independentes que manifestariam, cada uma em sua série, o seu caráter essencial, sem que, em virtude do seu encontro, deva jamais resultar uma conseqüência suscetível de introduzir uma inflexão brusca no curso das coisas. Ora, nós procuramos mostrar que essa concepção, a qual subordinaria o destino do universo a uma harmonia preestabelecida, a uma razão predeterminante, era estranha ao espírito do determinismo científico, o qual se contenta em acompanhar e registrar o jogo do sincronismo universal, não inteiramente imprevisível mas, pelo menos, original em suas manifestações perpetuamente renovadas”³³. “A lei é uma entidade”³⁴ e, como entidade, ela nunca é superior ao fato. Essa superioridade da lei, o seu caráter categórico, provém do sentido jurídico dessa palavra, mas não tem seu lugar na ciência; o determinismo não é, de maneira nenhuma, solidário com uma ordem cósmica. Essa idéia, que dominou a ciência de Aristóteles a Cournot, deve ser eliminada, pois não existe harmonia no dispositivo causal: “As leis nunca são dadas em si mesmas, fora de sua relação com um

31. *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, 1843, *Oeuvres complètes*, I, Vrin, 1984. Citado por Brunschvicg, p. 516.

32. *Op. cit.*, p. 516.

33. *Ibid.*, p. 521.

34. *Ibid.*, p. 538.

modo particular da duração em que elas interferem em outras leis. Serão verificadas, não em seus efeitos isolados, mas porque suas conseqüências particulares serão conjugadas com as conseqüências extraídas dessas outras leis, de maneira que, conforme insistiu Duhem, se submeta ao veredito da experiência o conjunto do sistema que sua combinação forma.³⁵ Há uma verdade do conjunto, o que não significa uma verdade do detalhe.

Essas análises de Brunschvicg têm por efeito ligar as leis às circunstâncias históricas. Nos diversos ramos da física pura é introduzido “um certo número de coeficientes obtidos por via experimental, que são ligados à estrutura de nosso mundo tal como ela é”³⁶. Há um coeficiente de facticidade ligado ao nosso mundo. As leis não fundam esses coeficientes, são eles que fundam as leis.

Essa conclusão, já esboçada por Cournot, convida a que não se procure “a unidade da ciência na idéia de Natureza”³⁷, entendendo-se com isso, como Cournot o queria, “um sistema de causas comparáveis às idéias *arquetípicas* que estão, antes da criação, concentradas no entendimento do demiurgo; o que leva a relegar as relações, em nome da necessidade de uma ordem inteligível, para um espaço ideal e para esse tempo intemporal de que Bergson tão justamente fez a crítica. A base da unidade é aquilo que Cournot designava como a idéia do mundo, ou seja, o conjunto dos efeitos produzidos pelas ações e reações que a teoria é obrigada a considerar separadamente mas que assume a cada vez, com uma medida determinada de coeficientes empíricos, de maneira que possa chegar à combinação sintética que está des-

35. *Ibid.*, p. 517.

36. *Ibid.*, p. 513.

37. *Ibid.*, p. 518.

tinada a representar a aparência total das coisas, e que se verificará pela coincidência com os dados da realidade, nos limites da extensão e da exatidão dos nossos meios de observação”³⁸. Num caso, temos o pressuposto cartesiano de uma realidade construída segundo leis, no outro caso, ela é apresentada segundo sincronismos nos quais se tenta encontrar leis que não lhe preexistem.

Se, por exemplo, sobrevém um evento extraordinário, empenhamo-nos em procurar uma situação perturbadora que permitiria conservar os antigos princípios; mas não podemos postular que as mesmas condições produzem os mesmos efeitos. Por exemplo: as perturbações de Urano podiam explicar-se pela ação de um planeta desconhecido, e a experiência verificará essa hipótese. Neste caso, era possível um uso positivo do princípio de causalidade, mas deixa de sê-lo no caso das perturbações de Mercúrio, semelhantes na aparência, e daí a possibilidade da teoria de Einstein. Não podemos jamais nos instalar nos princípios. Não existe determinismo apodíctico, mas um determinismo de fato, opaco, que Brunschvicg exprime sob a forma seguinte: “O universo existe.”³⁹

Devemos, pois, com Boutroux, colocar a questão da *contingência das leis da Natureza*⁴⁰? Poincaré respondera a isso que “não podemos saber nada do passado, salvo sob a condição de admitir que as leis não mudaram; se o admitirmos, a questão é insolúvel, assim como todas aquelas que se relacionam com o passado”⁴¹. Brunschvicg está do lado

38. *Ibid.*, pp. 518-9.

39. *Ibid.*, p. 519.

40. Cf. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la Nature*, 1874, reed. Vrin.

41. H. Poincaré, *L'évolution des lois*, em *Dernières pensées*, Flammarion, 1913, citado por Brunschvicg, p. 522.

de Poincaré. Devemos supor válidas todas as leis, mas é legítimo colocar a questão. “A sombra da questão reflete-se, de alguma forma, em cada uma das nossas afirmações, ela fixa de um modo mais preciso o seu teor de verdade.”⁴² Não podemos substituir o conhecimento das leis por outra coisa que não seja o nosso conhecimento científico, mas a questão de Boutroux permite-nos ver neste último apenas uma expressão aproximada do sistema do mundo. À primeira vista parece, portanto, que as depurações a que Brunschvicg submeteu o pensamento kantiano não fazem senão acentuar o caráter *humanista e idealista* desse pensamento.

1º) Em primeiro lugar, o humanismo de Brunschvicg é mais total. Em Kant, a distinção entre o entendimento, cuja legislação é incondicionada, e a sensibilidade, que é um dado de fato, levava a supor uma origem comum dessas duas faculdades num entendimento intuitivo. Ao invocar essa idéia, poder-se-ia ser induzido a pensar que as antinomias, que para o espírito humano são ambas falsas, no fundo são ambas verdadeiras. Em Brunschvicg, pelo contrário, o desmembramento da idéia de Natureza, entendida como sistema de princípios e de leis, faz desaparecer o contraste entre o elemento *a priori* e o elemento *a posteriori* da Natureza. Não cabe mais distinguir entre o que se nos aparece e a verdade total, e isso tanto fora de nós quanto em nós. Não existe mais diferença entre o que sei de mim mesmo e o que sou. A atividade mental do espírito adere rigorosamente a ela própria. Não há mais diferença entre a Natureza e a Liberdade. São conceitos contrários, mas também são conceitos correlativos. Toda natureza é estribada na liberdade; a liberdade é

42. *Op. cit.*, p. 522.

tão-somente a afirmação de uma natureza. Não há que procurar mediação entre esses dois termos: só adquirem sentido um pelo outro.

Assim, tudo o que restava em Kant de veleidade metafísica desaparece em Brunschvicg. Ali o humanismo é total.

2º) Por outro lado, o idealismo é atenuado. Não há princípios que estejam imunes a um remanejamento, não há limite para a liberdade de construção. Se bem que as construções da ciência devam ligar-se à nossa representação do mundo, não há por que apressar-se. Uma teoria pode ficar anos sem se prender à nossa experiência do mundo.

Mas, por ser atenuado, ele é ainda mais total, mais completo. Por certo, a idéia de contingência deve estar no âmago de nosso pensamento, e devemos insistir nesse elemento que permanece no horizonte da ciência, mas não é menos certo que as leis são os únicos elementos com os quais podemos fazer o real, elas são um muro atrás do qual nada existe, nem mesmo para se pensar. O universo inteiro é imanente ao nosso espírito.

Se se pergunta com que direito se extrapola para o passado e para o futuro, essa questão não tem sentido; pois desse além só podemos ter idéia pelas leis da ciência.

“Não se trata de aplicar a tempos não dados aquilo que foi verificado para tempos dados; trata-se de constituir esses tempos não dados com a ajuda de uma contextura do tempo que fornece o controle experimental das relações que resultam das combinações de cálculos e observações. Por exemplo, se isolamos a numeração aritmética dos anos e a determinação dos fenômenos astronômicos, podemos nos perguntar se a previsão de um eclipse total do sol visível em Paris no ano de 1961 será confirmada; mas, de fato, a determinação dos anos vindouros e a previsão das órbitas solar, lunar e terrestre, tudo isso faz parte de um mesmo sistema

de leis ou, se se preferir uma noção menos ambígua, de condições cósmicas.”⁴³

Brunschvicg retoma a idéia segundo a qual o universo é o objeto construído. O nosso conhecimento do Egito não é a história do Egito que no-lo dá, é a história da egiptologia⁴⁴.

O idealismo de Brunschvicg é, portanto, total. É diferente do de Kant, no sentido em que não tem conteúdo positivo, mas esse pensamento, que é negação, é coextensivo a toda a espécie de ser.

Mas são essas conclusões definitivas? Esse idealismo mais flexível, mais completo, é a significação última das obras de Brunschvicg? Esse idealismo atenuado, que renuncia a distinguir o transcendental do empírico, que elimina toda questão do fundamento, do *Realgrund*, não ressalta certas experiências que são impensáveis no quadro de um idealismo?

Em alguns de seus textos, Brunschvicg insiste na especificidade do real, e fala da necessidade de amarras primordiais do homem ao espaço. Não se reconhece, pois, no horizonte da construção filosófica, um setor de ser que não seria uma ilusão? O ser construído da ciência não pressupõe um ser percebido pelo corpo?

Brunschvicg insiste igualmente na noção de campo.

“Abstratamente, o campo insere-se entre as noções matemáticas de espaço e de tempo e as noções físicas de substância e de causalidade. No plano concreto, substitui umas e outras... Para o pensamento contemporâneo, a coordenação dos fenômenos faz-se de modo indivisível pelo espaço e o tempo... E esse sistema não é um sistema puramente formal, do qual a matemática daria, *in abstracto*, uma definição si-

43. *Ibid.*, p. 506.

44. *Ibid.*, p. 522.

multaneamente única e unívoca. Ele é determinado pelas condições em que o homem está colocado para a medição ‘invariante’ dos fenômenos naturais, a qual é desviada no sentido daquilo o que tem de ser medido, sob o impulso das reações experimentais.”⁴⁵

Esta noção é pensável no âmbito de um idealismo que só conhece o construído? O campo é um construtor? Não tem ele uma propriedade particular? A relação que mantém com o homem não é a pura relação sujeito-objeto, porquanto aquele que pensa o campo faz parte dele.

Enfim, Brunschvicg não se conforma com a idéia de Natureza como conjunto de relações necessárias que engendrariam a realidade, mas formula a idéia de Mundo como encontro de sincronismos e recorre por isso a um novo tipo de subjetividade e de objetividade que o idealismo ignora. Parece então que Brunschvicg, por seu idealismo, teria tentado disfarçar a originalidade dessas novas idéias. Depois de ter falado das amarras do homem ao espaço, ele qualifica o corpo de “dados sensíveis, zologicamente humanos”⁴⁶. Mas como reduzir o corpo a um simples dado animal e dar-lhe, ao mesmo tempo, essa função de iniciação ao espaço?

Após ter revolucionado a noção de campo, Brunschvicg apresenta a definição de Lachelier, numa carta deste a Séailles, como sendo sua definição válida do idealismo.

“O idealismo não consiste apenas em crer que os fenômenos só podem existir numa consciência: depois da estética transcendental, isso já não se discute; ele consiste, ademais, em crer que os fenômenos só são dados, mesmo numa consciência, *a partir do momento e na medida* em que ela se os dá, em outras palavras, que não são fenômenos em si mas

45. *Ibid.*, p. 536.

46. *Ibid.*, pp. 544-5.

apenas *representações atuais*; por conseguinte, em número sempre atualmente finito e, no entanto, virtualmente infinito, visto que nossa imaginação nos abre sobre o passado, assim como sobre o espaço que nos cerca, perspectivas sem limites, e que o nosso entendimento nos força até a aprofundar cada vez mais essas perspectivas, na vã esperança de chegar a datar e a situar de maneira absoluta o momento e o lugar onde estamos, ao passo que se deveria, ao contrário, partir desse momento e desse lugar para projetar regressivamente o mundo no espaço e a história no passado.”⁴⁷

Mas essa definição abandona então uma parte do que constitui a minha noção de Mundo. A noção do universo não suporta mais do que o meu *aqui* e o meu *agora*, a saber, o campo de minha representação?

Encontra-se a mesma discordância na noção de mundo. Depois de ter introduzido essa noção, Brunschvicg a substitui pela de universo. O Mundo implica uma relação subjetivo-objetivo, ao passo que o universo é um objeto puro, inacessível a um entendimento puro. O universo define-se pela rigorosa conexão de suas partes. “O que sobrevém, graças ao determinismo interno que interliga as peças do sistema das coisas e leva, segundo a expressão de d’Alembert, a considerá-lo como um fato único, é o universo tal como o criamos por um duplo movimento de progressão e de regressão.”⁴⁸ Mas pode essa noção de universo ser equivalente à noção pré-objetiva do mundo, como abertura a sincronismos inesperados?

Brunschvicg oscila entre essas duas concepções do mundo e do universo. Mas não ultrapassa a noção puramente idealista do universo quando, ao afirmar uma certa “postura” do mundo, a aproxima da concepção estóica do univer-

47. Citado por Brunschvicg, *op. cit.*, pp. 532-3.

48. *Ibid.*, p. 511.

so? A ciência moderna, ao fazer do espaço e do tempo simples “instrumentos”, coloca-nos em presença da unidade do mundo como problema, como algo que não é evidente. “Importa somente que o homem... cedendo talvez a um desejo secreto de desafio e de repouso”, não deixa esses instrumentos “se solidificarem numa espécie de substância rígida que se imporá no curso das coisas como um quadro em si definido e pré-formado. A natureza resistiu a essa pretensão, forçando o homem a ser mais flexível e a adaptar seus instrumentos, se não sobre a medida ao menos para a medida das coisas.”⁴⁹

Nessa idéia da resistência de uma Natureza que não quer deixar-se encerrar num molde pré-formado, e que é tão só a afirmação não dogmática dos sincronismos, não se deve descobrir um novo sentido da palavra “Natureza” como resíduo que não se pode eliminar, idéia romântica de uma Natureza selvagem?

49. *Ibid.*, p. 537.

CAPÍTULO 4

A CONCEPÇÃO ROMÂNTICA DA NATUREZA

A. AS IDÉIAS DE SCHELLING

1. A noção de princípio do Mundo

A idéia cartesiana de Natureza não tinha sido completamente exorcizada por Kant. Certamente, com Kant a Natureza já não é construída por Deus, mas pela Razão humana. Entretanto, o conteúdo permanece idêntico.

Não obstante, Kant fora o primeiro a levantar-se contra a idéia de *naturante* (cf. *A impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus*):

“A necessidade incondicionada da qual temos tão indispensavelmente necessidade como último suporte de todas as coisas é o verdadeiro abismo da razão humana... Não se pode afastar para longe nem suportar o pensamento de que um ser, que nos representamos como o mais elevado entre todos os seres possíveis, se diga de alguma forma a si mesmo: Eu existo de eternidade a eternidade, fora de mim nada existe, salvo o que é alguma coisa por minha exclusiva vontade, *mas donde eu existo, então?* Aqui tudo desmorona

debaixo de nós, e a maior perfeição, assim como a menor de todas, flutua simplesmente sem apoio diante da razão especulativa...”¹

Assim, a Razão especulativa não pode evitar de colocar em questão o ser mais completo que possamos conceber, e deve admitir nele a existência de uma necessidade de justificação. Não há incondicionado que seja da ordem do Ser; há algo antes do infinito positivo, que já não é nosso pensamento primeiro. Se devemos conceber Deus, é preciso que ele se apresente com o caráter do não-ser ou do abismo (tese de Mestre Eckhart).

Mas em Kant, apesar do aspecto místico do texto da *Dialéctique* (é o próprio Deus que se coloca a questão), não existe teologia negativa: Kant mantém-se no plano humano. Contenta-se em apresentar um não-saber, uma lacuna, em mim, da constituição do meu saber. Mas é possível que, no em si, Deus possa responder à questão e que uma tal justificação seja concebível. A existência da minha liberdade é até mesmo o símbolo de tal possibilidade. Finalmente, pelo viés da moral, Kant deixa subsistir a velha ontologia.

Schelling, que se refere explicitamente ao texto de Kant, vai muito mais longe. O que se apresentava a Kant como um abismo (*Abgrund*) apresenta-se-lhe como a definição de Deus. “Em Kant, o não-saber mais profundo está no limite, em Schelling, há o reconhecimento de um ser não sabido.”² Deus não será, para mim, um simples abismo, ele o será em

1. Kant, *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, Pléiade, p. 1.225, AK III, 409; *Crítica da razão pura*, cap. III da *Dialéctica transcendental*, *O ideal da razão pura*, 5ª seção.

2. Merleau-Ponty cita K. Jaspers, *Schelling*, Piper, 1955, p. 130. Modificamos a tradução citada nas notas de estudantes, na medida em que ela se afastava demais do original alemão citado nas notas de Merleau-Ponty. (Nota da ed. fr.)

si. Ele é o que existe sem razão (*grundlos Existierende*³), a se comparar com a *Causa sui* de Spinoza; é uma espécie de surgimento puro, imotivado, do qual não se pode procurar o motivo em nenhuma essência, fosse ela infinitamente infinita, como em Spinoza.

Por um lado, em Spinoza, há um ser por si, que se engendra e com ele engendra toda a Natureza. Não é possível conceber um outro Ser e um outro Mundo. Todo o finito está eminentemente presente no infinito que o contém, e que contém muitas outras coisas. A finitude nada mais é do que essa retirada prévia do finito dessa potência do ser infinito.

Agora, a Razão especulativa já não se contenta com a idéia de *ens necessarium*. O infinito estabelecido é um infinito de existência e não mais um infinito de essência. A idéia de infinito não é mais uma dessas idéias que podemos pensar; o infinito não é mais uma idéia no topo de uma hierarquia de seres. Entre finito e infinito, a relação é uma relação de contradição. O finito deixou de ser imanente no infinito. Há uma dignidade do finito positivo. É algo que o infinito produz por uma cisão interna, o resultado de uma contradição fecunda. A relação entre o finito e o infinito não é tal que não se possa colocá-los numa ordem linear. Não se pode dizer que um seja primeiro para o outro. Visto que o finito não é mais negação, não pode ser extraído analiticamente do infinito. A relação naturante-naturado deixou de ter mão única e, sendo o infinito abismo, ele tem, em certo sentido, necessidade do mundo. Por sua definição como *Abgrund*, invoca o termo contraditório que vai produzir. O naturado não é um efeito morto, e a Natureza não é um produto.

A Natureza é ao mesmo tempo passiva e ativa, produto e produtividade, mas uma produtividade que tem sempre

3. *Ibid.*, p. 129.

necessidade de produzir outra coisa (por exemplo, a geração humana, que se renova incessantemente). Há um duplo movimento de expansão e contração, que Löwith⁴ comparou à respiração, a qual nunca vai até ao fim do seu movimento, exceto na morte, e que designa muito bem esse caráter de produção relativa e sempre recomeçada. Essa Natureza está para além do Mundo e aquém de Deus: a Natureza não é nem Deus, nem o Mundo. É um produtor que não é todopoderoso, que não chega a terminar a sua produção⁵: é um movimento de rotação que nada produz de definitivo. Há uma “duplicidade” geral da Natureza tão necessária quanto a própria Natureza. Se a Natureza produtora se retirasse do produto, isso seria a morte.

O que inspira a Schelling essa idéia de *erste Natur* é a oposição às filosofias reflexivas, para as quais o Ser é contemporâneo da reflexão, é o sentimento de que o Ser é anterior a toda reflexão sobre o Ser, e de que reflexão vem em segundo lugar. “O fato que incumbe à filosofia elucidar é o do mundo.”⁶ Poder-se-ia falar, a propósito de Schelling, de uma prioridade da existência sobre a essência. Essa *erste Natur* é o elemento mais antigo, “um abismo de passado”⁷ que sempre fica presente em nós como em todas as coisas. Essa *erste Natur* é “o tecido fundamental de toda vida e de todo existente, algo de assustador, um princípio bárbaro que

4. Cf. K. Löwith, *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du Même*, trad. fr. de Anne-Sophie Astrup, Calmann-Lévy, 1991, pp. 181 ss.

5. Idéia expressa, por exemplo, em Schelling, *Sämmtliche Werke (SW)*, ed. Cotta, Stuttgart-Augsburg, 1856-1861, III, p. 341, tradução francesa em *Essais*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Aubier, 1946, p. 125: “A natureza dita inanimada é uma inteligência que não chegou à maturidade.” Referência dada por Xavier Tilliette, citado doravante como X. T.

6. Schelling, *Exposé de l'empirisme philosophique, Essais*, pp. 465-6 (X. T.)

7. K. Löwith, *op. cit.*, p. 180.

se pode superar mas jamais deixar de lado”⁸. Trata-se de um esforço para explicar esse pré-ser que, tão logo chegamos, já está ali. Esse excesso do Ser sobre a consciência do Ser, eis o que Schelling quer pensar com todo rigor. Schelling tenta descrever esse “Sobre-ser” (*Übersein*⁹, no sentido da palavra “Surrealismo”) que não pode ser pensado antecipadamente, que não está ainda estabelecido por Deus, mas que está em Deus como uma condição preliminar. Ele tenta penetrar no “deserto do Ser”¹⁰ (Jaspers), nessa *erste Natur* em que ele vê um princípio de Deus tão importante quanto a bondade: o “furor de Deus”, o “fogo devastador”¹¹. Nada há de sólido na história da Natureza, em que essa força, destruidora e sem dúvida selvagem, mas necessária, é ignorada. Assim foi no século XVIII, uma época em que se perdeu de vista esse princípio de cólera e de egoísmo. Schelling vê na sua época “um mundo que é só imagem, e até mesmo imagem de uma imagem, nada de nada. Os homens, por sua vez, não passam de imagens, sonhos. Eles são como um homem cuja impotência é comparável àquela de um povo que, em seus esforços otimistas em direção àquilo que chama de civilização e de Luzes, chegou a tudo dissolver em pensamentos; ao passo que com essa obscuridade ele perdeu todo vigor, perdeu este princípio, para dizer tudo, bárbaro – pois por que não chamá-lo por seu nome? –, que, superado mas não anulado, é a verdadeira base de toda grandeza”¹². Tentemos ver como essa intuição, apreendida pelo alto na rela-

8. Trata-se da tradução de Merleau-Ponty. Outra tradução em K. Löwith, *op. cit.*, pp. 182-3.

9. Cf. Jaspers, *op. cit.*, pp. 128 ss.

10. *Op. cit.*, p. 178.

11. Cf. Jaspers, *op. cit.*, p. 180, para essas duas expressões.

12. Schelling, *Les âges du monde*, trad. fr. P. David, PUF, 1992, p. 68, *SW*, Nachlassband, p. 51.

ção naturante-naturado, se aplica à natureza tal como a encontramos diante de nós.

2. O naturado

Uma vez mais, Schelling parte de Kant: “Aquilo que Kant, na extremidade do seu sóbrio discurso, concebeu como um sonho, eu quis *vivê-lo e experimentá-lo*.”¹³

Schelling quer falar do § 76 da *Crítica do juízo*. Kant parece então deixar-se guiar pelo fenômeno do ser vivo. Este não pode ser pensado pela causalidade natural, é impossível integrá-lo na relação linear da causa e do efeito. Aquilo que é condição deve ser estabelecido como condicionado. Há prioridade do Todo sobre as partes. Uma causalidade não vem acrescentar-se de fora a esse interior; há uma diferença entre a técnica artística e a produção natural. Mas para Kant, essa concepção de uma produção natural não passa, como diz Schelling, de um “devaneio”. Não é um conhecimento, não apreendemos essa produção, como o prova o fato de ser falaciosa a comparação entre a causalidade quase humana da Natureza e a causalidade artística. Não podemos fazer outra coisa, pensa Kant, senão imaginar esse conhecimento segundo o mito humano da máquina.

Schelling, ao contrário, quer pensar essa produção cega cujo resultado tem, entretanto, o ar de ser construído com conceitos. Embora presente todo o caráter de um produto teleológico, a Natureza não é propriamente teleológica. O que caracteriza a Natureza é o fato de ela ser um mecanismo cego e de nem por isso parecer estar menos imbuída de teleologia. Mas pensar a Natureza como teleologia é simplifi-

13. Citado por Jaspers, *op. cit.*, pp. 318-9.

car o problema¹⁴. Bergson, que sem dúvida não conhece Schelling, mas que leu Ravaisson, ele próprio impregnado de Schelling, retoma a mesma idéia quando, em *A evolução criadora*, sublinha a sua hostilidade tanto a respeito do mecanismo quanto do finalismo. Pois para ele, assim como para Schelling, conceber a Natureza com base num modelo operário é perder seu tempo.

Entretanto, como representar-se esse sentido que impregna o ser vivo, mas que não é pensado como um sentido o deveria ser? Se Schelling procura “pensar” essa produção natural, não se trata para ele, em absoluto, de explicá-la, pois isso seria perdê-la, e reconduzir a existência à essência, a produtividade interior a uma produção exterior. Cumpre “vivê-la e experimentá-la”.

Mas Schelling não quer recorrer a uma faculdade mística, especializada nesse papel. O que Schelling quer dizer é que se redescobre a Natureza em nossa experiência perceptiva antes da reflexão. Sem dúvida, a nossa percepção não é um exercício inteiramente natural, ela foi pervertida pela reflexão. Agora, das coisas ela só nos dá um invólucro, semelhante ao casulo que a borboleta deixa quando sai de sua crisálida. Por isso, para reencontrar o sentido da natureza exterior, cumpre fazer um esforço a fim de reencontrar a nossa própria natureza no estado de indivisão em que exercemos a nossa percepção: “Na medida em que sou *idêntico* à Natureza, compreendo-a tão bem quanto a minha própria vida”; “É tão impossível conceber empiricamente uma vida *fora de nós* quanto uma consciência *fora de nós*.”¹⁵ É em minha natureza que se encontra o estado originário do inte-

14. *Ibid.*

15. Estas duas frases são traduzidas dos *Essais* de Schelling, *op. cit.*, pp. 79-80.

rior das coisas. Essa subjetividade inerente à Natureza não é o resultado de uma projeção de um não-Eu fora de Mim. Deve-se dizer, ao contrário, que o que se denomina de Eu e o que se denomina de ser vivente têm uma raiz comum no Ser pré-objetivo.

“O idealismo, em seu sentido subjetivo, pretende que o Eu é todas as coisas, e o idealismo, em seu sentido objetivo, pretende que tudo é Eu e que não existe nada que não seja Eu.”¹⁶ Schelling censura Fichte por procurar o modelo único de toda subjetividade na consciência, e por acreditar que toda aparência de subjetividade é derivada daquela. A filosofia de Fichte não enxerga outro interior senão a consciência humana. Para Schelling, ao contrário, toda coisa é Eu. Daí o papel do mundo percebido como ambiente de experiência em que não há projeção da consciência sobre todas as coisas, mas participação da minha própria vida em todas as coisas, e reciprocamente.

O que Schelling descobre aqui é aquilo que Leibniz já tinha sugerido: a percepção nos ensina uma ontologia que ela é a única a poder nos revelar. Daí o esforço de Leibniz para nos apresentar o mundo percebido como um mundo original, e o papel da noção de perspectiva, de geometral, de relação de expressão. “Uma projeção de perspectiva exprime seu geometral.”¹⁷ Da mesma maneira, as visões do mundo são expressivas do mundo e expressivas umas das outras; portanto, entre a Natureza e o naturado, o que existe não é uma relação de derivação mas outra coisa: o naturado é uma expressão desigualmente perfeita do geometral. Por esse mesmo recurso ao universo perceptivo, Leibniz veio a con-

16. Citado por Jaspers, *op. cit.*, p. 288, tradução correspondente à de Merleau-Ponty.

17. Cf. Leibniz, *Correspondance avec Arnauld, Lettre 22*, ed. L. Prenant, Aubier, 1972, p. 261.

ceber uma finalidade do mundo. O que faz a diferença entre o mundo possível e o mundo atual são as impossibilidades, impossibilidades estas que, segundo Leibniz, são o segredo de Deus¹⁸. Em consequência dessa incognoscibilidade, é impossível inferir o mundo real do mundo possível, porque o mundo atual não é síntese quantitativa no homogêneo (Spinoza), mas síntese qualitativa no heterogêneo. O pensamento de Deus não pode reduzir-se a um cálculo lógico de máximo e de mínimo porque, nesse cálculo, o termo que me dá a solução é homogêneo aos termos do dado. Tudo o que existe neste mundo, síntese qualitativa do homogêneo e do heterogêneo, não é bom. A introdução da relação de expressão está na origem de uma concepção da finalidade do mundo atual, finalidade que comporta embaraços internos, impossíveis, ou seja, o Mal, logo finalidade por onipotência, mas mais pesada e embaraçosa.

Schelling quer assistir igualmente à gênese dos seres viventes, coexistência com a Natureza que percebe em mim. Schelling não é de forma alguma finalista ou vitalista. Para ele não há diferença essencial entre a Natureza orgânica e a Natureza inorgânica: “Não existe Natureza inorgânica em si”¹⁹, diz ele, querendo mostrar assim que não há ruptura entre os seres organizados e as qualidades sensíveis (as quais também têm uma organização). Não há nem ruptura nem mesmo expressão comum. São duas *Potenzen*, duas

18. Alusão, sem dúvida, a G. VII, p. 195, Fragmento nº 13: “Eis, porém, um ponto que escapa ainda ao conhecimento dos homens: qual é a origem da impossibilidade de coisas diversas?” Citado por Moreau, *L'univers leibnizien*, Paris, 1956, p. 230, consultado por Merleau-Ponty de acordo com as suas notas.

19. Merleau-Ponty utiliza aqui a obra de R. Hablützel, *Dialektik und Einbildungskraft* (Basiléia, 1954), a qual cita essa fórmula de Schelling, p. 75. Schelling, *SW*, VI, p. 388.

“potências” diferentes da mesma Natureza. O desenvolvimento da Natureza consiste em que o superior é elevado a uma potência superior, não por supressão mas por elevação. É por um desenvolvimento interno, e não por uma ruptura, que se passa do ser físico ao ser vivo. Se considerarmos produtos finitos como o enxofre e o cão, há entre eles diferenças de organização que a reflexão pode fornecer, mas há sobretudo um mesmo produtor elevado a duas potências diferentes de organização, e trata-se de encontrar a qualidade percebida concentrando nosso pensamento nessa experiência, tal como se apresenta. Não há nenhum sentido em conceber a qualidade fora da percepção: a qualidade não é uma coisa, mas uma “coisa vista”. É preciso fazer o mesmo esforço para os seres vivos. Encontram-se então relações de *simpatia*, uma espécie de indivisão, de vida interna das coisas. O que já não quer dizer conhecimento mágico. Trata-se antes de uma articulação interna entre as coisas percebidas. Para Schelling, a simpatia não é telepatia, pelo menos no começo, porque, como diz Jaspers, acaba-se caindo frequentemente na Gnose²⁰. Mas essa Gnose, ainda que seja tentadora, é de fato condenada pelo próprio Schelling, pois transforma o subjetivo em objetivo, e cai em uma descrição concebida em termos de objetividade: ela fabrica uma falsa ciência. A telepatia é apenas uma segunda causalidade – e nada mais que isso. É uma “hiperfísica”, contra a qual Schelling se rebela. Ele quer atingir o “não-sabido”, o *Ungewusst*, não uma ciência da Natureza mas uma fenomenologia do Ser pré-reflexivo.

20. Cf. Jaspers, *op. cit.*, p. 162.

3. O objeto da filosofia de Schelling: o subjetivo-objetivo

Schelling não quer encontrar a subjetividade ponente na Natureza, não quer ver aí a fonte única de sua unidade e de seu sentido. Não se devem então colocar almas nas próprias coisas, ou espécies de almas, “análogos de alma”, como diria Leibniz. Mas a Schelling repugna essa maneira de pensar teleológica, que lhe parece destruidora da idéia de Natureza. Parece-lhe que essa segunda maneira de pensar repetiria a primeira, faria da Natureza um produto da arte e não mais uma Natureza.

Que gênero de filosofia ainda é possível então? Schelling define a sua filosofia como um “idealismo real”, deduzido de um realismo. Mas como deduzir um idealismo de um realismo? Em que essa dedução é distinta da posição de sujeitos nas coisas? Para tornar isso compreensível, Schelling adota com freqüência a imagem da luz.

Em Fichte, diz Schelling²¹, a luz só pode ser considerada como um meio de comunicação entre os seres racionais. Esses seres racionais, que para Fichte são os únicos que existem, têm necessidade de se comunicar, de se falar, de se criar meios sensíveis. Em Fichte, a luz é apenas um meio, não é “absolutamente, o símbolo do saber primordial (*Urwissen*) e eterno que está incorporado (*eingebildet*) à natureza”²². O que é esse *Urwissen* da Natureza? *Ur* tem, aqui, o sentido de

21. Cf. Jaspers, *op. cit.*, p. 291, que remete a Schelling, *De la relation entre la philosophie de la Nature et la philosophie en général*, 1802, trad. fr. de B. Gilson, Vrin, 1986, na coletânea que inclui igualmente *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, de Hegel. Segundo os especialistas, não é certo que Schelling seja o autor do primeiro texto. Ele é, sem dúvida, de Hegel.

22. Citado por Jaspers, p. 291. A tradução francesa é de Merleau-Ponty. A tradução de B. Gilson (p. 209) corresponde a: “nem o símbolo do saber original eterno incorporado à natureza”.

“arcaico”; *eingebildet* evoca a *Einbildung* kantiana, a imaginação produtora que, diferentemente do *Nachbildung*²³, desempenha um papel positivo na organização da nossa experiência. É, para Kant, aquilo por cujo intermédio um sentido produz um “monograma”²⁴ de si mesmo no sensível, aquilo que um sentido marca no sensível. Schelling, por sua vez, dirá que o ar e a luz são como imagens de Deus²⁵, são disposições de materiais que desenham um certo sentido, sem que esse sentido seja inteiramente ele mesmo sem o homem que perfaz esse sentido. No fundo, a Natureza deve ser considerada um arranjo de materiais, que não pode ser considerado como portador de uma idéia, mas que prepara o sentido que o homem lhe dá. “A Natureza, em sua finalidade cega e mecânica, representa para mim uma unidade primitiva da atividade consciente e da inconsciente, mas não a representa de maneira que eu possa dizer que a sua razão última reside no mim-mesmo...”²⁶ “Um conhecimento cujo objeto não seja independente, portanto, um conhecimento que cria o seu objeto, uma intuição em geral livremente criadora e na qual o que é criado e o que cria são uma coisa só. A essa intuição dá-se o nome de intuição intelectual para opô-la à intuição sensível, a qual não cria seu objeto, que se exerce sobre objetos existentes fora dela.”²⁷ Para se encontrar nesse reflexo da intuição intelectual, é necessário que o Eu já se tenha previamente reconhecido nessa identidade primordial, resultado da

23. Imaginação reprodutora.

24. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, Pléiade, por exemplo, pp. 887 e 1.195.

25. Sem dúvida, alusão a Schelling, *L'âme du monde*, em *Essais*, pp. 114 ss., onde a idéia é desenvolvida.

26. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, em *Essais*, trad. fr. de S. Jankélévitch, Aubier, 1946, p. 161 (X.T.). Citamos esta tradução, pois é a que Merleau-Ponty parece ter utilizado.

27. *Ibid.*, p. 151.

organização de um Eu primordial e inconsciente. É preciso que haja nas coisas uma preparação daquilo que vai ser em seguida sentido explícito, libertação do sentido cativo na coisa natural.

Assim, a luz pode ser considerada matéria; mas a luz é também outra coisa, ela é sutil, penetra por toda a parte, explora o campo promovido pelo nosso olhar e o prepara para ser lido. A luz é uma espécie de conceito que passeia nas aparências; não tem existência subjetiva, salvo quando se torna para nós. A luz não conhece o mundo, mas eu vejo o mundo graças à luz. Não se pode considerar seu poder penetrante como se não fosse nada. Há três gêneros de seres ilustrados pela mesa, a luz e o Eu. Recusar este terceiro sentido do Ser é fazer desaparecer toda relação carnal com a Natureza. Essa é a posição de Kant: para perceber a luz, é preciso fazer dela uma sinopse, recolhê-la. Não existe meio entre o ser cego da coisa e o ser do sujeito que só se serve de si mesmo para conhecer.

Do ponto de vista da reflexão, Kant tem razão, e Schelling sabe disso. Mas por que continua a falar da luz como de um quase-conceito? É porque eu, homem, sei que no momento em que a minha consciência formula uma questão, tenho consciência de que a Natureza já me dá uma resposta. Há analogia entre esse quase-conceito de luz e certas definições animistas de Leibniz ao falar da matéria como de um “espírito momentâneo”²⁸. É a análise do movimento que o leva a reconhecer que em cada instante do movimento existe um *conatus* em direção a um devir ulterior, um móbil descrevendo um trajeto circular que possui uma espécie de memória. Leibniz sabia que se podia recusar essas defini-

28. Cf. Leibniz, *Theoria motus abstracti*, G. IV, p. 230, n° 17: “omne enim corpus est mens momentanea”, citado por J. Moreau, *op. cit.*, p. 18.

ções como desprovidas de sentido: um espírito momentâneo é uma contradição nos termos. Ele via aí símbolos, ou seja, um sentido aderente à própria coisa, algo que remetesse ao seu sentido. O que habita a Natureza não é o espírito mas esse começo de sentido em via de ajustar-se e que não está inteiramente destacado. É para a mônada que a matéria é *mens*. É necessário que o sujeito intervenha para liberar o sentido, mas essa liberação de sentido não é constituinte.

Para Schelling, o sentido só existe pelo sujeito humano: o próprio real encontra-se integrado no mundo ideal e os movimentos em questão são transformados em intuições que têm lugar em nós mesmos e às quais nada corresponde fora de nós²⁹; a Natureza não sabe por ciência, mas sabe por seu próprio ser.

Há, portanto, dois erros:

- A Natureza só é por nós: Fichte.
- A Natureza só é fora de nós: dogmatismo.

Ora, para Schelling tudo nasce a partir de nós, a Natureza é confiada à nossa percepção (cf. a intuição pura em Bergson). Somos os pais de uma Natureza de que somos os filhos. É no homem que as coisas se tornam por si mesmas conscientes; mas a relação é recíproca: o homem é o vir a ser consciente das coisas. A Natureza caminha, por uma série de desequilíbrios, para a realização do homem que se torna seu termo dialético. É somente no homem que se determina a abertura do processo, e que esse processo se torna consciente. Mas pode-se dizer que o homem é a *Mitwissenschaft*³⁰ da Criação; ele é o portador dos traços de tudo aquilo que a Natureza foi, é a recapitulação e o contemporâneo da Criação. Schelling junta-se aqui aos pensadores da Renas-

29. Cf. Schelling, *SW*, VI, pp. 498 ss., §§ 265-266-267, que Merleau-Ponty aqui parafraseia.

30. Jaspers, *op. cit.*, p. 82. O “co-saber”.

cença, como Bruno, para quem o homem é um microcosmo, um homem pleno e não, como em Kant, uma liberdade vazia, uma *antiphysis*. Mas se a filosofia é isso, qual será o órgão da filosofia?

4. O método da filosofia: a intuição da intuição

Schelling quer ser equitativo para com o idealismo, admite que em certo sentido Fichte está certo mas logo acrescenta que ele é parcial, pois não fala da Natureza: sua filosofia da reflexão deve ser recolocada em um contexto mais vasto. Ela não pode ater-se à oposição do sujeito e do objeto. É certo que o próprio Fichte admite um sujeito-objeto mas, ao fazê-lo, quer simplesmente dizer que o Eu, a partir do instante em que se sabe, converte-se em objeto, objetiva-se, pensa-se. Mas através disso o sujeito não sai de sua solidão. Como o diz Hegel, em *A diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, em que Hegel ainda é o discípulo de Schelling, o sujeito-objeto de Fichte é um “sujeito-objeto” inteiramente “subjetivo”³¹. No essencial, nada se ganhou; tudo o que a filosofia da reflexão pode reconhecer entre os objetos naturais é no máximo uma relação recíproca entre o sujeito e o objeto. A é a condição de B, e B é condição de A. Mas tal relação é apenas a aparência de uma verdadeira relação dialética: “A própria força que assume essa pobre ligação está fora dela [da Natureza]... a articulação é estabelecida em benefício de um outro”³² e não cria nenhum

31. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Merleau-Ponty cita de acordo com a tradução francesa de M. Méry, Editions Ophrys, 1952, p. 123.

32. *Ibid.*, p. 129.

vínculo verdadeiro entre o objeto e aquele que o percebe. Por conseguinte, não se tira ao ser natural o seu caráter de construção, de objetividade absoluta e de morte. A reflexão apenas fornece “uma concha sem vida da objetividade”³³.

Mas se a reflexão não consegue apreender essa “identidade primordial”³⁴ do sujeito-objeto, o que a filosofia pode fazer? Há aquilo que Hegel chama de “intuição da intuição”³⁵, o que significa “saber de si”; é preciso que a intuição pertença a alguém, que a percepção se apreenda sem abandonar seu ponto de vista concreto. Seria preciso que o saber “curvasse os pontos múltiplos em um círculo, do qual ela [a dedução] ocuparia o centro interior”³⁶. Seria preciso uma consciência filosófica que apreendesse a intuição desde dentro, ao passo que a reflexão situa-se fora do objeto; uma intuição capaz de se expandir sem deixar de ser dispersada.

Não existe, então, diferença entre *ver* e *fazer*. A intuição seria o poder de contemplar e de fazer o seu objeto. A intuição deve acompanhar a luz em seu desenvolvimento, será somente olhar, um olhar ajudado pela luz, preparado por esta para seguir a produção da coisa.

Mas tal filosofia estará exposta à censura de nada ver. Tudo *o que* ela vê pertence ao domínio da reflexão. A intuição como coincidência só pode ser uma ilusão. Mas Schelling (e Hegel em seus começos) estava persuadido de que o Ab-

33. *Ibid.*, p. 127.

34. *Ibid.*, p. 139. Méry traduz por “identité originaire” [identidade originária].

35. Hegel, *op. cit.*, pp. 109-10.

36. *Ibid.*, p. 147. A tradução Méry, utilizada pelo autor, é aqui inteiramente errônea. Cf. antes a trad. fr. de B. Gilson, Vrin, 1986, p. 176: “para evitar a dispersão, não basta à dedução traçar um círculo com seus múltiplos pontos; ela não pode situar-se no centro de tal círculo, pois se encontra no exterior desde o início”.

soluto era Noite. O próprio da intuição é ver o que ela vê como incorporado à Natureza, como incorporado a tudo aquilo que é o Absoluto. A intuição dá um pouco a impressão que temos quando olhamos para trás de nós: temos então a intuição de que já sabemos o que é que vamos ver. A intuição é “sono”, “ek-stase”, como diz Schelling, ela distingue-se muito mal de um estado de inconsciência. “A alma, abandonada pelo corpo [enquanto explorador ativo, atuante], sem relação com um espaço exterior [alusão à concepção romântica segundo a qual podemos sentir de duas maneiras: uma grosseira, indo do exterior para o interior, ou uma filosófica, que vai do interior para o exterior, de forma que possa apreender a relação com o Todo: nesse caso, o sentido deve ser apreendido como aparelho interno global], vê nesse estado todas as coisas em si mesmas, e como todas essas coisas não vêm em si até o conceito ou o juízo e, por conseguinte, tampouco vão até à lembrança das representações que ela teve, de sorte que a alma parece adormecida ao mesmo tempo que o corpo”, “Se eu quisesse seguir a intuição intelectual, deixaria de viver. Eu sairia do tempo para ir rumo à eternidade”³⁷, perdido em um tempo concentrado e indiviso, que me faria perder todo o meu Eu. Mas se a intuição é sono, está aí a apreciação da reflexão sobre a intuição, e não a intuição da intuição. Não se deveria dizer que a intuição é *vazia*, mas *cega*. Esse contato cego é explicitado pela reflexão, este “mal necessário”. A filosofia de Schelling é “reflexão sobre o que não é reflexão”³⁸.

37. Estas duas últimas frases são citadas por Hablützel, pp. 32-3, que remete para Schelling, *SW*, I, pp. 391 e 325.

38. Cf. Jaspers, p. 83.

5. A arte e a filosofia

A filosofia da Natureza tem necessidade de uma linguagem que possa retomar a Natureza no que ela tem de menos humano e que, por isso, estaria próxima da poesia. A arte é a realização objetiva de um contato com o mundo, que não pode ser objetivado, assim como a filosofia é a descoberta de um plano ordenado cujo sentido é aberto. Neste sentido, como diz Schelling, a arte é o “documento” da filosofia e o seu “órgão”³⁹, e por documento deve-se entender objetivação. Mas isso não quer dizer que a arte se confunde com a filosofia e que a experiência do artista se confunde com a do filósofo que investiga esse arranjo da Natureza cujo sentido é aberto. A Natureza parte do incognoscível e termina conscientemente. Ao inverso, a arte parte de certos pensamentos conscientes e acaba em algo que pode ser perpetuamente retomado. A arte atinge o Absoluto porque num dado momento o consciente atinge o inconsciente: esta idéia está em germe na *Crítica do juízo*, na qual Kant mostra que “o entendimento está a serviço da imaginação”⁴⁰ e sugere que a arte consiste na reconciliação da passividade e da atividade (cf. Rimbaud: “[Quando penso] assisto à eclosão do meu pensamento... Executo um toque de arco: a sinfonia faz seu redemoinho nas profundezas...”⁴¹). Schelling vê a virtude apaziguadora da arte nessa reconciliação. O que há de

39. Cf. Schelling, *Système de l'idéalisme transcendantal*, última seção, *Déduction d'un organe de la philosophie*, citado por Lukács, *La destruction de la raison*, trad. fr. de S. George, A. Gisselbrecht e E. Pfrimmer, L'Arche, 1958, vol. I, pp. 129-30, consultado por Merleau-Ponty.

40. *Critique de la faculté de juger*, § 22, *Remarque générale sur la première section de l'Analytique*, op. cit., p. 114.

41. Rimbaud, *Lettre à Paul Demeny du 15 mai 1871*, *Oeuvres complètes*, Pléiade, p. 250.

absoluto na arte é essa experiência que adquiro de uma Natureza superior. Tudo se passa como se pensar fosse uma coisa natural. As coisas se arranjam como se estivesse dito de antemão que as fechaduras devam abrir-se. A arte é essa experiência da identidade do sujeito e do objeto. Não se sabe mais o que é fato e o que é idéia: tudo se liga numa produção.

Mas se a arte pode servir de ajuda à filosofia, visto que “só a arte... é capaz de objetivar de maneira completa e evidente para todos aquilo que o filósofo só pode exprimir subjetivamente”⁴², subsiste uma diferença entre a arte e a filosofia: o filósofo procura exprimir o mundo, o artista procura criá-lo. O filósofo procura eliminar a potência ponente que tem nele a fim de atingir em seu verdadeiro sentido a produção natural, alcançar um domínio mais profundo, porque pré-humano, da coexistência das coisas antes da inspeção do conhecimento. A filosofia não se sublima na arte. Existe simplesmente uma relação possível entre a experiência do artista e a experiência do filósofo, a saber, que a experiência do artista é aberta, é uma *ek-stase*.

Em suma, Schelling não crê que a filosofia deva esperar tudo de si mesma e não confiar em nenhuma outra experiência, religiosa ou artística. A filosofia pode muito bem deixar de fora as *ek-stases*. Devemos, diz-nos Schelling, comparar essa questão à visão dos satélites de Mercúrio. Não se podem enxergar esses satélites a olho nu; mas, uma vez que tenham sido vistos através do telescópio, é possível vê-los a olho nu. O acesso ao Absoluto pela filosofia não é, portanto, exclusivo. Há experiências que ensinam alguma coisa à filosofia, mas isso não quer dizer que ela deva perder a sua autonomia.

42. Cf. Hablützel, op. cit., *Introduction*, nota que remete para Schelling, *SW*, III, p. 629. Tradução francesa de Merleau-Ponty.

6. O círculo schellinguiano

A filosofia de Schelling procura restituir uma espécie de indivisão entre nós e a Natureza considerada como um organismo, indivisão condicionada pela indivisão sujeito-objeto. Mas admite que essa indivisão é inevitavelmente rompida pela reflexão, e que se trata de “restabelecer” essa unidade. Daí a mistura do tema da indivisão e da superação necessária da Natureza pela reflexão, e essa tentativa de voltar a uma indivisão que já não pode ser a indivisão primitiva e deve agora ser consciência. É preciso reencontrar num nível superior aquilo que foi vivido organicamente, passar da pré-dialética a uma metadialética, passar daquilo que Schelling chama de *filosofia negativa*, que é o sentimento dialético dessa separação entre a reflexão e o não-sabido, para o que ele designa como *filosofia positiva*.

Tal filosofia está em tensão perpétua e parece penetrar continuamente em um círculo. Mas esse círculo dialético, que nos faz passar incessantemente da intuição à reflexão e da reflexão à intuição, não é um círculo vicioso. A dialética intuição-reflexão não é um fracasso em relação ao nosso conhecimento do Absoluto. A circularidade do saber não nos coloca face a face mas no centro do Absoluto. O Absoluto não é somente o Absoluto, mas o movimento dialético do finito e do infinito. O Absoluto é de tal natureza que só se apresenta a um outro. Assim como nossa intuição é uma *ek-stase*, pela qual tentamos situar-nos no Absoluto, o Absoluto deve sair de si mesmo e fazer-se Mundo. O Absoluto não é outra coisa senão essa relação do Absoluto conosco. A palavra de ordem da *Naturphilosophie* é considerar a existência de Deus um fato empírico ou, ainda, compreender que ela está na base de toda a experiência. Aquele que entendeu isso compreendeu a *Naturphilosophie*, que não é de forma alguma uma teoria mas uma vida no interior da Natureza.

Deus não é para ser conhecido separadamente da experiência, é ele que apreendemos no finito. O equívoco dos dois movimentos finito-infinito e infinito-finito pertence ao próprio tecido das coisas. Assim, Hegel, em *A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, dirá: “Para a especulação, as finitudes são raios do foco infinito que as difunde e que, ao mesmo tempo, é formado por eles.”⁴³ É preciso compreender isso como um fato último: não há ponto de vista do Absoluto independente. Essa tese da filosofia especulativa, Schelling pensou-a num nível mais elevado de rigor que Hegel, por causa de sua concepção da empiria, a identidade do finito e do infinito é pensada por ele de um modo mais decisivo.

Schelling apresenta o aparecimento do homem como uma espécie de recriação do mundo, como o advento de uma abertura. A Natureza, por essa abertura, quando chega a criar o homem, vê-se ultrapassada em algo de novo. Mas o inverso é igualmente verdadeiro. Não só a Natureza deve tornar-se visão, mas é preciso que o homem se torne Natureza: “Os filósofos, em suas visões, tornaram-se Natureza.”⁴⁴

Tal como a relação Homem-Natureza, a relação Homem-Absoluto tem um duplo sentido. A liberdade eterna é também liberdade de não ser liberdade, de não ser sujeito: Deus é livre para não ser Espírito, mas também é livre para ser Natureza. No homem, a liberdade já não escolhe, ela está para além da escolha, e nos repõe, de certo modo, em nossa origem para continuá-la. Não podemos dizer dessa origem que a queremos. Ela é aquilo a partir do que nós queremos. É a liberdade eterna que se conhece em nós. Deus exerce seus poderes em nós: em certo sentido, tudo nos é

43. Hegel, *op. cit.*, trad. fr. de Méry, p. 102.

44. Cf. Schelling, *Kritische Fragmente, SW*, VII, p. 246.

interior, em certo sentido estamos no Absoluto (cf. Bergson). Essa reciprocidade é possível porque já não estamos numa filosofia do Ser, que pode distinguir o Absoluto do finito, mas numa filosofia do tempo: “Nada existe somente, mas tudo vem a ser.”⁴⁵ Esse recurso à temporalidade é uma outra maneira de explicar que não existe Absoluto separado.

Esse *inapreensível*, esse *englobante*, como diria Jaspers, é o horizonte de toda reflexão; ele não constitui ou não deve constituir um domínio aberto a um conhecimento sensível. É um horizonte com o qual devemos confrontar o finito. O homem deve ser compreendido com toda a massa que traz após si. Se isso é verdade, a filosofia da Natureza é uma coisa muito diferente, segundo Schelling, de uma teoria particular: ela caracteriza uma atitude a respeito do ser dado.

Em Fichte, diz Schelling, existe um “ódio da Natureza”⁴⁶. Donde resulta essa consequência para, por exemplo, o problema de Outrem. Há dois aspectos de Outrem mutuamente irreduzíveis: há uma liberdade como a minha, por um lado, e, por outro, ele é coisa. Jamais poderá ser ambos ao mesmo tempo. Em Schelling, ao contrário, não há ódio da Natureza. Schelling reconhece um peso de ser por trás da liberdade, uma contingência que não é somente obstáculo mas que penetra em minha liberdade, a qual não se constitui nunca como uma negação pura e simples: “O Espírito é Natureza superior.”⁴⁷

45. Cf. Hablützel, p. 2, nota 1, que remete a Schelling, *SW*, X, p. 241.

46. Cf. Jaspers, *op. cit.*, p. 297.

47. Sem dúvida, alusão à fórmula “A Natureza é espírito inconsciente”, citada por Jaspers, *ibid.*

7. Valor da contribuição (Schelling e Hegel)

Schelling tem má reputação, e deve essa má reputação a Hegel. Para Hegel, esse elemento de Natureza no Absoluto deve ser considerado obscurantismo, confusão: “a noite, em que todas as vacas são pretas”⁴⁸, a Noite do Absoluto; e é confusão, porque é abstração. Schelling não quer entregar-se à vida do objeto. Quando reconhece o *inapreensível*, não pode pensar seu conteúdo e, em vez de recorrer à mediação dos opostos, estabelece uma identidade imediata do sujeito e do objeto, e aplica essa identidade inteiramente formal a diferentes materiais. No nível da Natureza, teríamos então apenas uma pseudocompreensão do processo que constatamos. Schelling não compreende o movimento interno daquilo que existe mas crê compreendê-lo, com a ajuda de uma analogia inteiramente exterior, tal como a analogia sujeito-objeto ou expansão-contração.

Mas Schelling fazia a mesma recriminação a Hegel: Hegel vangloria-se de ter restabelecido o movimento do objeto como movimento do Absoluto, mas esse pretense movimento interno é o movimento do pensador e não da existência⁴⁹. A “inquietação” do conceito, de que fala Hegel, é apenas um modo de falar: o conceito não tem inquietação; a inquietação é própria de um existente. O único princípio do movimento é o mundo real em sua contingência e não o conceito. O que a Hegel parece confusão é tudo o que repugna ao conceito, tudo o que é concreto. A Natureza é tratada por

48. Cf. Hegel, *Préface à la phénoménologie de l'esprit*, edição bilingüe, Aubier, 1966, trad. fr. de J. Hyppolite, p. 43.

49. Cf. Schelling, *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. fr. de J.-F. Marquet, pp. 147 ss., PUF, 1983, citado por Jaspers, *op. cit.*, pp. 300 ss., utilizado aqui por Merleau-Ponty.

Hegel como um fenômeno de perda. Assim, ele fala na *Grande lógica* da “impotência da Natureza em obedecer ao Conceito”⁵⁰. Seria necessário comparar essa impotência da Natureza em Hegel ao caráter teimoso e obstinado que ela tem em Schelling. Para este, Hegel chega a um conceito abstrato. E comenta assim estas frases da *Lógica*: “O Espírito deve ingressar no domínio da Natureza, a Idéia decide emancipar-se de si mesma e conduzir seus passos no ser-Outro da Natureza que, no fim, quando a Idéia estiver totalmente impregnada da realidade, reconduz ao Absoluto.”⁵¹ De que modo uma idéia pode decidir-se?, pergunta Schelling. Isso é próprio de um existente. Como pode “emancipar-se de si mesma”? Esta é uma expressão emanatista, diz Schelling, que se avizinha desta fórmula de Böhme: “Deus derrama-se na Natureza.”⁵² Ora, isso é teosofia, diz Schelling, não é filosofia. Em suma, para Schelling, o erro de Hegel está em acreditar que o conceito tem uma capacidade de produção e que a filosofia pode ser pura lógica, ao passo que, no que lhe diz respeito, ele prega um “empirismo filosófico”.

Hegel tem razão quando ataca as construções especulativas de Schelling e o que elas podem conter de verdadeiro irracionalismo, ou seja, a sua tendência em traduzir o domínio do Englobante em relações transfísicas, domínio que não é outra coisa senão uma segunda física, visando uma Natureza que não aquela da ciência da Natureza, ou quando ele quer encerrar os segredos da natureza humana numa Natureza que explicaria todos os seus mecanismos. Mas isso é

50. Hegel, *La science de la logique*, vol. III, *Logique du concept*, trad. fr. de P.-J. Labarrière e G. Jarczyk, p. 78, Aubier, 1981: “Está aí a impotência da natureza, que é a de não poder manter firmemente o rigor do conceito.”

51. Cf. Jaspers, *op. cit.*, pp. 300 ss.

52. A tradução Marquet, p. 172, diz: “La liberté divine s'extravase (sich erbricht) dans la nature.” [A liberdade divina extravasa-se na natureza.]

menos a filosofia de Schelling do que os perigos a que ela está exposta.

Schelling tem razão em dizer e em mostrar que a racionalidade do conceito, a abstração da consciência, não é algo de mais objetivo e de mais racional. Sob as roupagens da Razão, esconde-se um exercício do arbitrário. Hegel recusa à natureza toda a eficácia própria. Para ele, “a Natureza está no primeiro dia” (cf. Lucien Herr⁵³), ao passo que Schelling permite pensar uma vida da Natureza.

Há um terreno em que as duas filosofias se encontram: o terreno da poesia, por oposição à Lógica e à Gnose. “Há um elemento de poesia na filosofia”, diz mais ou menos Schelling, por vezes, tomando a poesia no sentido etimológico⁵⁴. Essa indicação é que é a melhor. Assim como a carta, toalmente feminina, de Caroline Schlegel a Schelling⁵⁵: “Tu tens poesia e ele [Fichte] não a tem. Ela te conduziu diretamente para o nível da produção e ele [Fichte], pela acuidade de sua percepção, foi conduzido à consciência. Ele tem a luz, em sua claridade mais clara, mas tu, tu tens além disso o calor; ora, aquela só pode iluminar, e este produz.” Há um esforço de Schelling no sentido de uma concepção não prosaica da consciência, na qual a consciência é inteiramente clara para si mesma e conhece o objeto tal qual ela o visa; objeto que não é outra coisa senão a sua visada. Uma consciência poética reconhece que não possui totalmente o seu objeto, que só o pode compreender mediante uma ver-

53. Cf. L. Herr, artigo “Hegel” para a *Grande Encyclopédie*, vol. XIX, pp. 99 ss. e reproduzido em *Choix d'écrits*, vol. 2, Paris, 1932, pp. 109-46.

54. Cf., por exemplo, *Système de l'idéalisme transcendantal*, em *Essais*, trad. p. 134: “Sendo toda filosofia... produtiva, ela aproxima-se, por esse fato, da arte...” p. 176: “A filosofia que, na infância da ciência, nascera da poesia...” (X.T.). Cf. igualmente *SW*, V, p. 267, citado mais adiante.

55. Carta de 1º de março de 1801, citada por Jaspers, pp. 296 ss.

dadeira criação, e que ela cria a claridade, por uma operação não dedutiva, mas criadora. A consciência poética, ultrapassada por seu objeto, deve recuperar-se, mas sem jamais poder separar-se de sua história. Há um ato de fé no encontro da passividade e da espontaneidade, do qual o esforço da arte é o melhor “documento”. Ele está procurando uma Razão que não seja prosa, uma poesia que não seja irracional.

É essa poesia que Lukács censura a Schelling⁵⁶. Depois de elogiar Schelling por ter introduzido a Natureza na filosofia transcendental, e por ter feito da Natureza algo diferente de uma construção humana, em suma, por ter concebido corretamente a noção de “reflexo”, Lukács critica-o por dar a essa idéia de reflexo uma formulação idealista extrema que toca as raias do misticismo. Idealismo, visto que o homem pode encontrar em si toda a Natureza; misticismo, porque é preciso tornar-se Natureza para pensar a Natureza. Lukács não pode admitir que a produtividade da Natureza chegue a alcançar a consciência de si, tal como não pode admitir essa relação íntima do Eu e da Natureza, mas o que ele coloca no lugar é o idealismo. Para Schelling, a Natureza é um peso, jamais é aniquilada, mesmo quando é superada. Sua concepção é a única forma possível de realismo. Se, ao contrário, com Lukács, o conhecimento é concebido como um reflexo, em que nada de humano se mistura, então, por uma espécie de inversão do pró em contra, cai-se no idealismo, pressupõe-se nas coisas aquilo que foi construído pela razão humana, hipostasias-se a construção humana da ciência.

Existe, no interior do pensamento marxista, um equívoco a propósito da noção de Natureza. Por um lado, com os *Manuscritos de 1844*, Marx concebe toda perspectiva revolucionária como um retorno à Natureza; mas, por outro

lado, fala de uma dominação da Natureza pelo homem. A resistência da natureza nunca aparece como um fato essencial. No marxismo, “não há mundo natural que exista como Natureza”⁵⁷. Somente uma modificação das relações inter-humanas é capaz de fornecer uma solução. A dominação da Natureza pelo homem tem sua condição necessária e suficiente numa transformação da natureza humana. A natureza do homem, à qual cumpre retornar, é o contrário do que se entende por Natureza.

Esse equívoco provém de que Marx quer fundar o devir de todas as coisas em outra coisa que não a Idéia hegeliana: ele o funda então na Natureza. Só que ele faz um mau uso da idéia de Natureza. Em vez de a conceber, com Schelling, como peso e inércia, ele concebe-a com base no próprio tipo da Idéia hegeliana, como um Destino inexorável. Daí a Gnose marxista: a criação revolucionária encontra-se apadrinhada, nas coisas da Natureza, por uma história preestabelecida. Essa racionalização é profundamente irracionalista. Tudo o que se diz da Gnose schellinguiana pode-se dizer da Gnose marxista, encarregada de fixar o devir do homem, que é justamente negatividade da Natureza. Com Schelling, convém não fazer da história humana uma emanção da Natureza, mas é preciso encontrar na Natureza uma inércia, um horizonte sobre o qual o homem se destaca.

Reconhecer uma arte na dialética poderia ser considerado como a forma verdadeira do racionalismo. Mesmo “a dialética tem um lado pelo qual ela não pode ser ensinada, e repousa, tanto quanto o que se poderia chamar, no sentido original da palavra, de poesia na filosofia, na faculdade criadora”⁵⁸. Esta frase de Schelling indignou Lukács, que a

56. Cf. G. Lukács, *op. cit.*

57. Citado de Löwith, *op. cit.*, trad. p. 189.

58. Schelling, *SW*, V, p. 267, citado por Lukács, p. 126.

cita; viu nela uma concepção aristocrática, mas é reconhecer que na história humana, tal como na Natureza, existe uma produção, com todos os riscos que ela comporta.

B. AS IDÉIAS DE BERGSON

1. Schelling e Bergson

À primeira vista, nada há de comum entre as teses bergsonianas e as de Schelling. Este tem a idéia de uma Natureza irreduzível a todos os princípios filosóficos, como o infinito cartesiano, princípio obscuro que, mesmo em Deus, resiste à luz. Ele quer reencontrar, para além do idealismo, o pré-reflexivo.

Há, ao contrário, um positivismo em Bergson, como o mostra a crítica das idéias negativas de possível, de nada e de desordem. Por outro lado, o esforço filosófico da intuição não se apresenta em Bergson com o mesmo caráter de tensão que em Schelling, que passou pela escola da filosofia reflexiva, como o mostra a *Exposição do idealismo transcendental*⁵⁹, de 1800. Em Bergson, o esforço da intuição exige uma tensão que consiste, sobretudo, em repelir os hábitos da vida ativa. Estes são obstáculos práticos que não têm a gravidade filosófica dos obstáculos enfrentados por Schelling, para quem, dada a tendência do sujeito a se fazer sempre objeto, é necessário, a fim de alcançar a intuição, ir contra a sua natureza. A filosofia de Schelling é uma filosofia angustiada, ao passo que Bergson tende a fazer desaparecer os problemas e a erguer-se contra a angústia

59. Título exato da edição francesa, *Système de l'idéalisme transcendental*, trad. fr. de Ch. Dubois, Paris/Louvain, 1978.

vertiginosa da metafísica clássica. “Por que alguma coisa em vez de nada?”⁶⁰ Esta questão que assedia Schelling não tem o menor sentido para Bergson. Enfim, em Schelling havia sempre uma tensão entre a intuição e a dialética, entre a *filosofia positiva* e a *filosofia negativa*. Quanto a Bergson, ele parece instalar-se resolutamente na intuição e não ver na dialética mais do que um jogo vazio de conceitos.

Mas a filosofia de Bergson não se reduz a esses temas.

O positivismo de Bergson é inegável. Há nele um esforço para entrar em contato com o Ser sem que idéias negativas lhe causassem estorvo. Não obstante, Bergson não se subtrai à idéia do nada. Para isso, seria preciso que Bergson partisse da idéia spinozista segundo a qual há uma força inerente à verdade e pela qual o Ser se estabelece. Mas esse pensamento cartesiano, diz Bergson, só pode operar uma passagem pela idéia de nada. É porque os cartesianos querem superar uma ameaça de inexistência que eles recorrem à existência de uma idéia lógica. Bergson, para ser plenamente positivo, afirma portanto a contingência do mundo. Mas ao fazê-lo, a idéia de nada é menos rechaçada do que incorporada à idéia de Ser.

Bergson apresenta a filosofia como o fim da angústia e da vertigem. Mas suas afirmações tranquilas são mais uma repressão da vertigem do que uma tranquilidade verdadeira. A intuição não é sempre instalação no Ser. Há movimento entre o positivo e o negativo. A inteligência é sempre necessária para formular questões, e o instinto, reduzido a si mesmo, não as formularia: daí o trabalho de um sobre o outro. No interior da intuição, há uma tensão entre a questão e a resposta. Em *A evolução criadora*, Bergson insiste no valor positivo da inteligência, sustentando que a consciência deve

60. Cf. Jaspers, *op. cit.*, cap. 3, primeira parte, pp. 122 ss.

à linguagem a sua própria mobilidade e que se não existisse a linguagem, esta não teria a possibilidade de se deslocar. A consciência sem linguagem estaria mais distanciada do Ser que a consciência dotada de linguagem. Por um lado, a filosofia de Bergson é uma soma de intuições. Mas, por um outro lado, a intuição converte-se em seu contrário. Assim, Bergson propõe, em primeiro lugar, que toda percepção é percepção pura, pois a percepção pura nada mais é do que um limite nunca atingido pela percepção. Seguindo o movimento da sua própria intuição, Bergson é levado a invertê-la. Assim, diferentemente do que parecia à primeira vista, a sua filosofia não é uma filosofia da coincidência: perceber é entrar na coisa; mas entrar na coisa é tornar-se Natureza; ora, se fôssemos Natureza, não “discerniríamos” nada da coisa. A retomada do sujeito por si mesmo aparece como intuição do *discernimento*⁶¹.

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

61. Cf. Bergson, *Matière et mémoire, Oeuvres*, édition du centenaire, PUF, 1970, p. 188. (Trad. bras. *Matéria e memória*, São Paulo, Martins Fontes, 1990.)

Por essa intuição de um fundo primordial, a filosofia é, sem dúvida, uma *Naturphilosophie*. E dela possui, com efeito, todas as características:

- Em primeiro lugar, ela formula os problemas em termos de tempo, e não em termos de Ser. Assim, Bergson diz-nos que, em termos de Ser, é impossível pensar as relações do homem e do universo; com efeito, não se pode compreender que o universo seja, ao mesmo tempo, transcendente e imanente no homem. Ao contrário, a solução aparece se essas relações forem pensadas em termos de tempo. É essencial à minha duração aparecer-me como minha e como instrumento de medida universal. Quando o açúcar derrete, apreendo em minha espera a minha própria duração e a do fenômeno físico;

- Em seguida, ela tem a idéia de uma filosofia como empirismo, experiência do Absoluto: em certo sentido, eu estou nele e, em certo sentido, ele está em mim;

- Finalmente, ela tem a idéia de uma operação natural que não é nem mecanismo nem teleologia, mas que é análoga àquela de um Deus finito.

2. A Natureza como aseidade da coisa

O que eu percebo é a Natureza como conjunto das coisas. Com efeito, Bergson parte de um universo de imagens, está decidido a não se ater às teses do realismo e do idealismo, e quer retornar à percepção como ato fundamental que nos instala nas coisas. Ergue-se, simultaneamente, contra o idealismo de Berkeley, para o qual toda coisa é representação, e contra um realismo que admite que a coisa tem uma aseidade, mas afirma ser ela diferente de tudo o que aparece. Ele quer fazer cessar todas as divisões entre aparência e existência, exprimir a existência da coisa natural como algo

que já está ali, que não tem necessidade de ser percebido para ser, e ao mesmo tempo afirmar a unidade natural da existência e da aparência: nossa percepção está nas próprias coisas; “é em P e não alhures que a imagem de P é formada e percebida”⁶². Em presença dessa afirmação, foi dito que Bergson era animista, que estabelecia um ponto P percipiente, que o seu universo de imagens era um conjunto de representações sem sujeito, e que Bergson aceitava uma consciência difusa, flutuante, nas coisas. Ora, em *Matéria e memória*⁶³, ele rejeita expressamente essa interpretação, dizendo ser um defeito dos psicólogos imaginar que a percepção “só poderia estar nas coisas percebidas se as coisas percebessem”, e que, por conseguinte, “a sensação só poderia estar ligada a este nervo se este nervo sentisse”. Bergson exclui a idéia de que o nervo isolado ou que as coisas percebam, mas isso não impede que as coisas sejam percebidas num ponto preciso. O contato percepção-percebido não é um contato mágico. Apresentar um universo de imagens não significa colocar almas nas coisas, nem tomar as coisas tal como elas são e depois introduzir nelas almas. A percepção do ponto P está no ponto P quando nos colocamos no universo do mundo percebido. Trata-se, a propósito da percepção, de indagar como ela aparece a si mesma, de pensar a percepção segundo a percepção, e não mais segundo uma perspectiva realista. Bergson quer fazer a sua fenomenologia e apresentá-la tal como ela se apresenta, independentemente dos conceitos que a metafísica pode fornecer por outro lado.

Quando considero as relações da percepção e das coisas percebidas colocando-me do ponto de vista da minha percepção, as coisas percebidas não me aparecem diferentes

62. *Matière et mémoire*, cap. 1, p. 192.

63. *Op. cit.*, p. 208.

por natureza das coisas reais; elas aparecem somente reduzidas quanto às suas possibilidades. “Para transformar sua existência pura e simples em representação, bastaria suprimir de um só golpe o que a sucede, o que a precede e também o que a preenche, não conservar dela mais do que a crosta exterior, a película superficial.”⁶⁴ A coisa não é outra coisa senão a representação, a representação não é outra coisa senão a coisa; a única diferença que existe entre esses dois termos é que a coisa é a representação atolada na existência efetiva, e que a representação é uma coisa que perdeu essa densidade. A passagem de uma à outra faz-se entre termos homogêneos, por simples subtração. A coisa é a representação total: “Perceber todas as influências de todos os pontos de todos os corpos seria descer ao estado de objeto material”⁶⁵; ou ainda: “Num sentido, poder-se-ia dizer que a percepção de um ponto material inconsciente qualquer, em sua instantaneidade, é infinitamente mais vasta e mais completa que a nossa, dado que esse ponto capta e transmite as ações de todos os pontos do mundo material, ao passo que a nossa consciência só atinge algumas de suas partes e por certos lados.”⁶⁶ A minha percepção me aparece como uma decompressão do Ser total.

Na verdade, o pensamento de Bergson é aqui mais conjecturado do que apreendido. Para compreendê-lo bem, cumpre discernir o sentido válido de seu pensamento, que se esconde atrás de aparências menos satisfatórias. Ele parece oscilar entre um espiritualismo, que veria nas coisas análogos de almas, e um materialismo que faria surgir a consciência das relações extrínsecas da matéria.

64. *Ibid.*, p. 186.

65. *Ibid.*, p. 198.

66. *Ibid.*, p. 188.

O que guia Bergson, quando formula o universo de imagens, é o conteúdo da experiência perceptiva: a coisa oferece-se como prévia, primordial, anterior a toda a percepção, assim como uma paisagem que já está ali antes de nós e tal como a veremos a seguir. Bergson, ao estabelecer um universo de imagens sem espectador, quer dizer que a percepção nos informa e nos ensina as coisas, e que nesse sentido a percepção em estado nascente faz verdadeiramente parte das coisas. Mas, ao mesmo tempo, esse universo anterior a mim, só o posso descrever tal como o percebo. Tudo se passa como se a percepção se precedesse a si mesma, como se a coisa fosse uma paisagem, um espetáculo que subentende a consciência. Toda concepção realista se constrói por empréstimo à coisa percebida, ao universo da percepção. Bergson formula deliberadamente, portanto, um paradoxo inerente à percepção: o Ser é anterior à percepção, e esse Ser primordial só é concebível em relação à percepção. Mas como ele pensa esse envolvimento recíproco?

Bergson vê no advento da minha percepção a descompressão do Ser total. Existe esta cor, e depois a imagem desta cor, na percepção. A relação entre a cor e a imagem deve ser concebida como a relação entre *presença* e *representação*. De um lado, há o espetáculo em si, do outro o espetáculo para mim. Passa-se de um ao outro por diminuição, por obscurecimento, contrariamente à tradição filosófica que quer que o conhecimento seja luz. De um lado há a coisa, plena em todas as suas partes, onde tudo conta igualmente, do outro há o quadro onde certos detalhes são acentuados; de um lado há uma imagem que não tem centro, do outro uma colocação em perspectiva, em que certos elementos aparecem mais próximos, outros mais distantes. Trata-se ainda da mesma imagem, mas passada à inaturalidade em certas de suas partes, incluindo lacunas, regiões virtuais.

Ao estabelecer assim a relação do mundo e da percepção como uma relação entre o pleno e o vazio, o positivo e o negativo, Bergson pode afastar o paradoxo de seu “universo de imagens”. É verdade que o Ser me aparece como primordial, pois a percepção me aparece como vazia de toda presença inicial, e o sujeito percipiente como o nada diante do Ser. Sendo o nada menos que o Ser, a coisa me aparece, portanto, justamente como mais real que a percepção. Mas de um outro lado, é necessário que haja posição dessa coisa; daí a legitimação desse vazio, a partir do qual se vê a coisa. É preciso admitir, portanto, a prioridade ou a simultaneidade do nada que percebe.

Portanto, se a coisa exterior é apresentada como uma espécie de percepção, não é porque Bergson coloca uma alma no ponto material, é porque a coisa é uma percepção mais completa, dado que a representação é uma percepção menos completa. A percepção já está ali mas, acrescenta Bergson, está *neutralizada*; do mesmo modo, se a foto já está batida no interior das coisas, ela ainda não está revelada. Bergson evita, pois, de fato, os perigos contidos nessas fórmulas de ar espiritualista, mas não corre então o risco de cair no materialismo? Com efeito, se a percepção das coisas é uma diminuição do seu ser, uma sombra do Ser, então as coisas já não podem ser percepção, isto é, menor. Bergson não adivinha então, no ser da consciência, o em-si das coisas?

De fato, Bergson quer significar, por essa dupla série de fórmulas, que há ser anterior a todo o conhecimento, e que sobrevém ao mesmo tempo que a percepção. Constroem-se seres percipientes a partir do universo das “imagens”; mas esse mundo das “imagens” já era o mundo de um ser percipiente. O idealismo e o realismo nunca vêm mais do que uma metade das coisas. Bergson quer reconstituir o círculo inteiro, descrever um meio comum ao Ser e à percepção, a

saber, esse “universo de imagens” em si, essa percepção em “Se”, impessoal, sem inerência num indivíduo, tocando, em um de seus limites, o Ser, e no outro a percepção individual (o ser parcial), e ele quer descrever, no interior de mim, esse fundo de real pelo qual eu “mergulho” nas coisas por “raízes profundas”⁶⁷.

Mas consegue Bergson esclarecer esse enigma por meio da intuição sem movimento, da visão enquanto imóvel? Sem dúvida, a percepção é, por certos lados, intuição imóvel: quando o mundo se oferece a nós como presença, e não mais como representação, quando a coisa está ali, em sua estupidéz natural. Mas, ao lado dessa intuição, Bergson formula aquela do ser percebido, como centro de indeterminação que introduz o possível no Ser pleno. Por este, o nada vem ao mundo e o ser natural perde aquela auto-suficiência que lhe tinha sido inicialmente concedida. Pode essa segunda intuição acrescentar-se simplesmente à primeira? Podem, uma e outra, suceder-se numa relação de continuidade?

A percepção pura, que coincide com o objeto, existe antes *de direito* que *de fato*: ela teria lugar no instantâneo⁶⁸. Em nossas percepções há duração, memória, daí a descolagem em relação ao real. Mas se nossas percepções são absolutamente distintas da percepção pura, como podem conservar nelas algo da percepção pura, ter nesta as suas raízes? Tudo o que foi dito das relações da percepção pura e das nossas percepções é invertido. A minha percepção aparecia primeiro como empobrecimento, “mas nessa pobreza necessária da nossa percepção consciente há algo de positivo e que já anuncia o espírito: é, no sentido etimológico da palavra, o discernimento”⁶⁹. O que aparecia como menos apare-

67. *Ibid.*, p. 216.

68. Cf. *Ibid.*, p. 190.

69. *Ibid.*, p. 188.

ce como outro e, num certo sentido, como mais. A coisa tomada em si mesma seria, no fundo, inteiramente vazia, inarticulada, se não houvesse minha percepção exterior. O nada tem um papel positivo. Sem esse virtual, a própria coisa seria desprovida de conteúdo, sem contornos, indefinível, como uma fotografia não batida.

Mas então, não resta mais grande coisa da intuição inicial da coisa natural. Como conservá-la ultrapassando-a? Não se pode censurar essa contradição em Bergson, mas conferiu-lhe ele o lugar que ela merecia? Uma intuição não vem excluir a outra: há primeiro uma percepção inteiramente positiva (o mundo está ali, a coisa está ali), depois ele acaba dizendo que “apreendemos em nossa percepção, simultaneamente, um *estado* de nossa consciência e uma *realidade* independente de nós. Esse caráter misto de nossa percepção imediata, essa aparência de contradição realizada, é a principal razão teórica que temos para crer num mundo exterior que não coincide exatamente com nossa percepção”⁷⁰. Aqui, a percepção é contradição realizada, e Bergson está prestes a tomar consciência da contradição como expediente de nossa subjetividade, mas não extrai disso todas as conseqüências: “Se existem ações *livres* ou, pelo menos, parcialmente indeterminadas, elas só podem pertencer a seres capazes de fixar, de quando em quando, o devir sobre o qual o seu próprio devir se aplica, de o solidificar em momentos distintos, de lhe condensar assim a matéria e, ao assimilar-se-lhe, de a digerir em movimentos de reação que passarão através das malhas da necessidade natural. A tensão mais ou menos elevada de sua duração, a qual exprime, no fundo, sua maior ou menor intensidade de vida, determina assim a força de concentração de sua percepção e o grau de sua liber-

70. *Ibid.*, p. 339.

dade.”⁷¹ Seria, portanto, a concentração da percepção que permitiria apreender um outro ser, não por aderência, mas por contração de seu ritmo. Mas então, perceber é espessar o ritmo da coisa bruta ou contraí-la?

Segundo Bergson, a intuição que é válida está ameaçada de adquirir um aspecto positivista, ela própria se coloca em perigo. De um lado, há a intuição imediata da coisa que está ali e em relação à qual todo o resto é negação. Há, na matéria, como que um pressentimento da memória, porque ela está acima da duração e porque não tem necessidade dela para ser: ela é sempre semelhante, em todos os momentos. Está aí a revelação do ser natural. Só que, por um outro lado, essa intuição não basta, é preciso duplicar a percepção pura pelo nada, e Bergson sente-se embaraçado diante dessa relação do Ser e do nada. A imediatidade da percepção pura não é mais que um momento que aguarda a sua superação. Não existe o Ser de um lado e o nada do outro, mas uma mistura. Essa imediatidade natural deve ser considerada como um horizonte que nos é significado por nossa percepção, sem que possamos possuí-lo. Mas Bergson dá-se conta disso?

O seu mérito é evidente. Ele é daqueles que procuram encontrar na experiência do homem o que está no limite dessa experiência, seja ela a coisa natural ou a vida. Ele quer “ir procurar a experiência em sua fonte ou, melhor, acima dessa *virada* decisiva em que, inflectindo-se no sentido da nossa utilidade, ela torna-se propriamente a experiência *humana*”⁷². Mas esse esforço filosófico e necessário é comprometido pelo preconceito positivista que faz desse pré-humano um ser com o qual se coexiste. O retorno da intui-

71. *Ibid.*, p. 345.

72. *Ibid.*, p. 321.

ção ao imediato na coexistência traduzirá bem o pensamento profundo de Bergson, que se propõe ser um retorno ao primordial?

3. *A Natureza como Vida*

Bergson quer redescobrir intuitivamente a operação natural da vida, por oposição a toda espécie de operação humana, de teleologia. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* é um livro inteiramente orientado, ao mesmo tempo, contra aqueles que queriam fazer da consciência um conjunto de processos exteriores uns aos outros, e contra aqueles que queriam reduzir a unidade da consciência a uma unidade acrescentada a esses mecanismos. Bergson tivera a intuição da subjetividade como duração. Toda a reconstrução da nossa unidade foi superada pela coesão da duração que somos, não estando esta diante de nós como um objeto a construir. É essa intuição da duração que guia Bergson em *A evolução criadora*, pois a vida é também uma operação natural que não se pode compor mediante a montagem de peças, como o faz o mecanicismo, e que vê ali uma multiplicidade de processos; ora, o finalismo confere a essas montagens uma unidade, acrescentando-lhes um fim, mas esse fim permanece exterior ao ser vivente. Isso é apenas uma idéia. Ora, a vida nunca se conduz como pensamos que poderia conduzir-se: ela está simultaneamente abaixo e acima do finalismo⁷³. Abaixo, nos detalhes, pois com frequência ela cria monstros; acima, pois da mesma forma que a idéia resulta das obras de arte, mais do que ser destas o princípio motor e do que estar presente no autor, só sendo

73. Cf. *L'évolution créatrice, Oeuvres*, p. 685.

descoberta pela crítica, também a vida não cria ao propor-se a idéia de um fim. Sem dúvida, olhando no sentido inverso da corrente, pode-se ler uma finalidade, descobrir uma idéia, mas essa idéia nada mais é do que o rasto deixado pela evolução criadora; ela não é a própria evolução criadora. Esta não obedece a um princípio vital: não existe um contramesstre que dirija a evolução, pois não existe operário ou, melhor dizendo, não há distinção entre eles⁷⁴. Na operação natural, o fim é imanente nos meios.

Bergson reencontra, pois, as idéias de Kant. Mas a discussão das teses de Kant por Bergson repousa num mal-entendido: Bergson se atém à noção de finalidade interna porque, diz ele, os elementos do ser natural não são interligados mas separados uns dos outros. Ora, Kant admitiria isso de bom grado: ele vê na semelhança do pai e do filho, e mesmo na sexualidade, uma marca de finalidade interna. O que, para Kant, define a finalidade interna não é que ela seja interna a um organismo, é que exista imanência entre o fim e os meios. Mas Bergson acrescenta um elemento novo a esses termos que já figuram na *Crítica do juízo*: é a idéia de história natural. É pela história que Bergson define o vivente: o organismo vivo é “uma série *única* de atos constituindo uma verdadeira história”⁷⁵. Ao descrever o organismo, Bergson sai do pensamento substancialista, que via no fim uma forma imutável, simultaneamente na origem e no término do desenvolvimento. Ele define o organismo e a vida como um tipo de temporalidade e coloca-os assim fora de toda comparação com um sistema físico. O sistema físico é o seu passado (Laplace). O organismo, e o universo inteiro definido como sistema natural, define-se, pelo contrário,

74. *Ibid.*, p. 687.

75. *Ibid.*, p. 525.

pelo fato de que o presente não é idêntico ao passado. Pode-se dizer do sistema físico que ele é recriado a cada momento, que é sempre novo, ou então que é incriado e idêntico ao seu passado. O organismo, ao contrário, nunca é idêntico ao seu passado, mas nunca está separado dele: ele se continua. A duração torna-se o seu princípio de unidade interna. “Onde quer que algo viva, há, aberto em alguma parte, um registro em que o tempo se inscreve.”⁷⁶ E esse registro não é uma consciência interior do organismo, nem nossa consciência, nem nossa notação do tempo. O que Bergson designa com isso é uma instituição, uma *Stiftung*⁷⁷, como diria Husserl, um ato inaugural que abarca um devir sem estar no exterior desse devir. Essa intuição da vida como história é o que dá valor a muitas passagens de *A evolução criadora*, nas quais Bergson estabelece que a unidade está na origem e tende em seguida a dissolver-se. Por exemplo, Bergson fala de uma implicação recíproca das tendências, no ponto de partida, mas em virtude de um “equilíbrio instável das tendências”, essa unidade tende a desfazer-se em animais, vegetais, micróbios. Essas três formas vivas são funções complementares que a vida continha no estado de implicação recíproca: a vida é como uma girândola que se abre e se espalha; a unidade está no ponto de partida. Assim, porque o vegetal é levado pelo mesmo elã que o animal, é que se encontra no vegetal uma reprodução sexuada, que é um luxo nessa escala e que só se explica pelo fato de que os animais deviam aí chegar. Bergson quer explicar essas estranhas consonâncias por um elã comum. Mecanismos complexos em linhas de evolução divergentes levam-no a estabelecer a unidade como origem, a expor a idéia de uma natureza viva como impulso, unidade inicial, mas não excluindo, em ab-

76. *Ibid.*, p. 508.

77. Ou “Fundação”.

soluto, divergências no resultado, imprevisíveis no início. A harmonia está antes atrás do que adiante.

Bergson faz, portanto, uma descrição escrupulosa da vida como princípio finito e cego. Só mais tarde a sua intuição degenera, quando quer fazer da vida um princípio indiviso perseguindo uma meta e acessível a uma intuição mística. No início, o emprego da expressão “elã vital” só servia para designar uma coisa que tinha começado, que dispunha, no começo, de uma força limitada mas que, gradualmente, por causa da duração, perdia sua força. O elã da vida é finito e esgota-se com bastante rapidez: “Essa força é finita e esgota-se com bastante rapidez ao manifestar-se. É-lhe difícil ir longe em várias direções ao mesmo tempo. É preciso que ela escolha.”⁷⁸ Ou ainda: “Não se deve esquecer que a força que evolui através do mundo organizado é uma força limitada, que procura sempre superar-se e sempre se mantém inadequada à obra que tende a produzir”⁷⁹, e isso em função de uma contradição constitutiva da vida: a vida é mobilidade, e faz aparecer em si mesma forças determinadas, mas essa determinação das formas vivas as separa do elã. “A vida em geral é a própria mobilidade; as manifestações particulares da vida só aceitam essa mobilidade com relutância e constantemente a protelam...”⁸⁰ “Assim, o ato pelo qual a vida se encaminha para a criação de uma nova forma, e o ato pelo qual essa forma se desenha são dois movimentos diferentes e freqüentemente antagônicos. O primeiro prolonga-se no segundo, mas não pode prolongar-se neste sem se desviar de sua própria direção.”⁸¹ A vida é um princípio distraído, ca-

78. *Ibid.*, p. 615.

79. *Ibid.*, p. 602.

80. *Ibid.*, p. 603.

81. *Ibid.*, p. 604.

paz de não dar prosseguimento àquilo que começou: “De alto a baixo do mundo organizado, é sempre um único e grande esforço; mas, a maioria das vezes, esse esforço muda bruscamente, ora paralisado por forças contrárias, ora distraído do que deve fazer por aquilo que faz, absorvido pela forma que está ocupado em assumir, hipnotizado por ela como se estivesse olhando-se num espelho.”⁸² Assim, tal como em Schelling, a Natureza nunca é apenas princípio produtor mas, indissociavelmente, produtor e produto. Ela supera o produto, no próprio ato de criá-lo, mas essa superação é, na maioria das vezes, fictícia, e a criação da vida não é mais que a reprodução de um mesmo ser.

O sucesso da vida criadora é ambíguo. Existe sucesso, sem dúvida, pois as formas vivas existem, mas se as compararmos ao movimento do qual elas promanam, o insucesso é a regra⁸³. Das quatro direções da vida indicadas por Bergson, duas são impasses e, nas duas outras, o esforço é desproporcionado em relação ao resultado⁸⁴. E quanto ao homem; não se pode dizer que ele seja a meta e o termo da evolução, nem que esteja “pré-formado no movimento evolutivo”⁸⁵; ele é o resultado de uma luta contingente que essa espécie sustentou com as outras espécies. Se o homem pode ser considerado um sucesso, é porque tem em si o não-acabado e porque ele traz em si o elemento da criação. Mas o homem não é a meta para a qual teria convergido a evolução; ele abandonou uma parte das tendências que a vida implicava: “Tudo se passa como se um ser indeciso e vago, ao qual se poderá dar o nome que se quiser, *homem* ou *su-*

82. *Ibid.*, p. 603.

83. *Ibid.*, p. 605: “Deste novo ponto de vista, o insucesso apresenta-se como regra, o sucesso como excepcional.”

84. Cf. p. 602.

85. *Ibid.*, p. 720.

per-homem, tivesse procurado realizar-se e só o conseguira abandonando pelo caminho uma parte de si mesmo.”⁸⁶

A natureza viva é, pois, um princípio de unidade finito que se compõe com uma contingência, que não a domina mas está encarregado de se realizar nessa contingência e, portanto, de se desfazer. Fazendo-se, a vida se desfaz. Ela não é, por conseguinte, um princípio de interioridade que dominaria à sua maneira a exterioridade. Entre o produtor e o produto, há uma discordância necessária que não se pode lamentar, pois ela constitui a própria realização da vida. Finalidade imanente, a finalidade da vida é, portanto, uma finalidade entorpecida. Se não há separação entre o contramestre e o operário, isso não significa apenas que o fim domina os meios, mas também que os meios podem desnaturar o fim, que sua resistência, sua inércia, levam a melhor sobre o fim. Bergson tem a idéia de uma produção natural cuja contingência não seria um defeito. Se compararmos a evolução a uma estrada, é preciso dizer que os acidentes do terreno não são impedimentos mas que, “a cada momento, eles lhe fornecem o indispensável, o próprio solo em que ela assenta”⁸⁷. A natureza viva é uma mistura, um princípio misto: o seu sentido é o de “inserir indeterminação na matéria”⁸⁸, de “fabricar um mecanismo que triunfasse sobre o mecanismo”, e esse sentido é também um paradoxo. A negação que constitui a matéria no interior da vida tem um valor positivo. A matéria, ao criar obstáculos à vida, dá-lhe não só o terreno sobre o qual ela pode realizar-se, mas também a maneira de realizar-se. O mesmo se pode dizer da linguagem, que à primeira vista parece ser um obstáculo mas constitui, para a consciência, um meio de realizar-se:

86. *Ibid.*, p. 721.

87. *Ibid.*, p. 582.

88. *Ibid.*, p. 602.

“Ora, essa mobilidade das palavras, feita para que caminhem de uma coisa a outra, lhes permitiu estender-se das coisas às idéias. Certamente, a linguagem não teria dado a faculdade de refletir a uma inteligência inteiramente exteriorizada, incapaz de se dobrar sobre si mesma. Uma inteligência que reflete é uma inteligência que possuía, afora o esforço útil praticamente, um excedente de força a despendar. É uma consciência que, virtualmente, já reconquistou-se a si mesma. Mas ainda é preciso que a virtualidade passe ao ato. É presumível que, sem a linguagem, a inteligência se teria prendido aos objetos materiais que ela tinha interesse em considerar. Ela teria vivido num estado de sonambulismo, exteriormente a si mesma, hipnotizada por seu trabalho. A linguagem contribuiu muito para libertá-la... A inteligência... beneficia-se de que a palavra é ela mesma uma coisa para penetrar, levada por ela, no interior de seu próprio trabalho.”⁸⁹

Bergson está muito perto de uma filosofia que não definiria a vida pelo repouso, a coincidência em si própria, mas por um trabalho de si sobre si, do qual ela não poderia queixar-se porque lhe permite realizar-se. A análise dos materiais concretos do capítulo 2 de *A evolução criadora* o encaminha nessa direção. Mas a elaboração metafísica a que ele os submete no capítulo 3 o desvia desse caminho e o conduz para outra direção.

No capítulo 3, a vida torna-se criação pura, ato indiviso que não se afasta de si mesmo. E essa concepção já é visível na passagem em que Bergson compara a vida a uma estrada: “Mas se considerarmos a estrada como um todo e não mais cada uma de suas partes, os acidentes do terreno só aparecem como obstáculos ou causas de atraso, pois a estrada visava

89. *Ibid.*, pp. 629-30.

simplesmente a cidade e teria querido ser uma linha reta.”⁹⁰ A vida vai tornar-se um princípio em pensamento, separável de sua operação. Como disse Jankélévitch no seu primeiro livro sobre Bergson: “A vida não tem necessidade do corpo, ao contrário, ela gostaria muito de estar só e ir diretamente à sua meta... Se ela não tivesse que arcar com este fardo, que milagres a vida não realizaria!”⁹¹ A vida torna-se uma causalidade eminente que contém toda a evolução em seu princípio. Dá-se aí uma passagem da vida como princípio equívoco e dialético à vida como princípio unívoco e intuitivo, semelhante à passagem de nossa percepção de fato à percepção pura: “Assim... a visão é uma potência que alcançaria *de direito* uma infinidade de coisas inacessíveis ao nosso olhar.”⁹² A constituição do aparelho da visão é, antes que uma criação, uma redução dessa potência de ver, causada por certas necessidades de adaptação. A constituição desse aparelho é devida a um trabalho de canalização, a um ato de perfuração e “o aparelho visual simboliza simplesmente o trabalho de canalização”⁹³. Assim como não é a montanha que faz o túnel, não é o aparelho de visão que faz a visão. Como diz ainda Jankélévitch, “o animal vê apesar dos olhos, antes que por meio deles”⁹⁴. Da mesma maneira, o sistema nervoso é comparado por Bergson a uma “morsa”⁹⁵, que impediria a consciência de realizar-se totalmente, e que só lhe permitiria passar afrouxando-se de um modo mais ou menos completo.

Assim, finalmente, a operação da vida é vinculada a um princípio de unidade que transcende às manifestações

90. *Ibid.*, p. 582.

91. V. Jankélévitch, *Bergson*, Alcan, 1931, pp. 237-8.

92. Bergson, *op. cit.*, p. 575.

93. *Ibid.*, p. 575.

94. *Op. cit.*, p. 235.

95. Bergson, *op. cit.*, p. 647.

contingentes da vida e, por conseguinte, a vida não é mais pensada mas ultrapassada. Todos os detalhes da vida perdem seu valor, eles só devem ser considerados como meios de impedimento da realidade constitutiva. O ato constitutivo da vida avança mais ou menos adiante, segundo a resistência da matéria encontrada, ou segundo a força do seu elã (a explicação muda segundo os textos, mas isso tem pouca importância: que a negatividade esteja na matéria ou na vida, isso nada muda no fato de que a vida é concebida aqui como uma realidade transcendente). A ordem, considerada em termos biológicos ou físico-matemáticos, deixou de ter interesse e de ser problemática. A operação da vida é apenas o avesso da realidade. Doravante, o elã vital já não é considerado como um princípio, mas como uma tentativa. O elã vital vai ser considerado como uma espécie de reservatório: a vida “examinada em si mesma... é uma imensidade de virtualidades, um avanço mútuo de milhares de tendências”⁹⁶, e ainda: “Assim se criam incessantemente almas, que todavia, em certo sentido, preexistiam.”⁹⁷

Se o elã vital torna-se não mais operação mas reservatório, disso é preciso acusar o positivismo de Bergson, que transforma a unidade variada da vida em princípio aderente a si. No capítulo 3, Bergson já não fala do elã vital como princípio indissolúvelmente meio e fim, divide-o em dois termos, o físico e o psíquico, e tenta fazer derivar o primeiro do segundo. “Suponhamos, por um instante... que o físico seja simplesmente o psíquico invertido.”⁹⁸ A ação criadora da vida engendra a matéria ao deter-se⁹⁹. A vida aparece como o que resta do elã quando este declinou: houve um

96. *Ibid.*, p. 714.

97. *Ibid.*, p. 723.

98. *Ibid.*, p. 666.

99. *Ibid.*, cf. p. 698.

gesto criador, e esse gesto se desfez, tornou-se matéria. A vida é o esforço da consciência para reencontrar-se na matéria.

As posições iniciais são invertidas: no começo, havia o monismo e a concepção dialética das relações da matéria e do vivente, segundo a qual o *elã* não é analisável em dois elementos, ele é indissolúvelmente ativo e passivo. Agora Bergson admite, ao mesmo tempo, um dualismo e um emanatismo que é a negação daquele: a matéria é procedente do primeiro elemento, por distensão deste, sendo extraída dele por inversão. Aliás, era inevitável que a análise chegasse a essa conclusão. Com efeito, a consciência é duração, ela não se concebe sem multiplicidade. Se queremos a unidade, como o positivismo, então é necessário formular uma unidade para além da duração, uma “supraconsciência”¹⁰⁰, um máximo de interioridade simétrica ao máximo de exterioridade total que é a matéria. O conceito de Natureza deve estourar e ceder o seu lugar a Deus.

Mas Bergson hesita em confundir Deus e a evolução. A vida está em face da matéria, cuja encosta sobe de novo. É a energia criadora que tenta recuperar-se. Deus é a mesma energia, mas haurida em sua fonte. Nesse positivismo, Bergson vai, portanto, ver renascer o dualismo a que procura escapar. Bergson não pode realizá-lo num princípio homogêneo. Num texto sobre Ravaisson¹⁰¹, ele admite que Deus cria às suas expensas o não-ser, o vazio. A dialética não é, pois, suprimida, mas entregue a Deus. Bergson hesita, aliás, em fazer de sua filosofia uma teologia: somente vê nesta, por vezes, a intuição da solidariedade total do princípio e de

100. *Ibid.*, p. 716.

101. *La vie et l'oeuvre de Ravaisson*, em *La pensée et le mouvant. Oeuvres*, pp. 1.450-83. Trata-se da passagem consagrada ao *Rapport sur la philosophie française*.

sua manifestação, o sentimento do contato com um Absoluto que “vive conosco”¹⁰², Absoluto naturante que dura como nós e sobre o qual se pode perguntar se é um princípio a mesmo título que o naturante cartesiano. Jankélévitch antecipou esse texto sobre Ravaisson: “Há, diz ele a propósito da concepção bergsoniana da vida, em presença um do outro, um no outro, dois movimentos inversos”¹⁰³, um movimento de queda e um movimento de ressurreição. Nessa medida, vê-se ressurgir a dialética: “A vida tem necessidade, para afirmar-se, dessa matéria que a mata, diz ele ainda, ela encontra-se verdadeiramente em estado de pecado contínuo.”¹⁰⁴ Portanto, vê-se reaparecer em Bergson a idéia de Schelling segundo a qual a queda é um elemento inseparável da criação.

Reencontra-se, nesse movimento do segundo para o terceiro capítulo de *A evolução criadora*, esse hábito que Bergson tem de passar para uma realidade positiva definida, de aperceber-se de que, nessa realidade, há uma negação, daí a tradução dessa negação em termos positivos (neste caso, o físico e o psíquico) e donde, finalmente, no intuito de conservar, apesar de tudo, a unidade positiva, a incorporação dessa nova negação nos conceitos de ser e de positivo.

4. *Infra-estrutura ontológica do conceito de Natureza em Bergson: as idéias de ser e de nada*

Bergson polemiza contra os conceitos negativos mas veremos que, na sua polêmica, ele parece não se compreender a si mesmo, pois uma parte de sua polêmica não pode

102. *Ibid.*, p. 747.

103. *Op. cit.*, p. 245.

104. *Ibid.*, p. 246.

levá-lo aonde ele quer ir. Em toda essa polêmica, Bergson quer eliminar a idéia de contingência, quer eliminar questões do gênero: Por que existe alguma coisa? Por que este mundo e não um outro mundo? visto que elas só se apresentam quando damos prioridade à fabricação sobre a produção, quando consideramos toda a espécie de ser como fabricado, seja por *x*, seja por nós. Mas já não são formuladas quando se passa ao ponto de vista de uma produção natural. Cumpre retornar a um ser que existe, muito simplesmente.

A IDÉIA DE DESORDEM

Segundo Bergson, a idéia de desordem é desprovida de sentido: só acreditamos que há desordem porque nos encontramos em presença de uma realidade ordenada de um modo diferente daquele que esperávamos. Mas essa noção só pode ser relativa, nunca absoluta. A idéia de caos é contraditória. Para que o caos seja caos, é preciso que eu me represente, no interior desse caos, uma potência que zele por que jamais ocorra uma legalidade, ou seja, que a realidade se limite à lei de ser do caos: daí a ausência de caos absoluto.

Bergson supõe duas ordens: a ordem físico-matemática e a ordem vital, e afirma que essas duas ordens são não só contrárias mas contraditórias. A ordem físico-matemática consiste na constância de certas leis: as mesmas causas levam aos mesmos efeitos. A ordem vital, ao contrário, consiste no fato de que os mesmos resultados são obtidos quando as condições são diferentes. A permanência da vida depende de um resultado a obter, e a não-vida é caracterizada por uma permanência *a tergo*. A partir daí, Bergson reconstrói o sentimento de desordem. A fragilidade da ordem em que acredito decorre da dualidade das ordens. A desordem é apenas um modo de falar. A ausência de ordem reconduz à presença da ordem, visto que a negação de uma das duas ordens é uma forma de designar a presença da outra ordem.

É essencial a esta demonstração que as duas ordens sejam não só contrárias, mas contraditórias. Ora, serão elas tão contraditórias assim? A apresentação de duas ordens não combina com o resto da doutrina bergsoniana. Pode-se opor ordem *a tergo* e ordem para um fim? Como sustenta Lachelier¹⁰⁵, a idéia dogmática de causalidade encerra a finalidade. Inversamente, pode Bergson definir a ordem da vida por essa violência dos fins que se imporá incondicionalmente aos meios para perpetuar seu fim, após ter mostrado que a vida se insinua no mecanismo, adota os seus contornos, antes de os transformar?

Mas admitamos a existência de duas ordens, ambas positivas e excluindo-se uma à outra. Se essas duas ordens formam uma alteridade absoluta, então formam, em relação ao Ser, uma negatividade. Temos então, não mais duas coisas em presença, mas um só ser que possui na sua carne uma negatividade absoluta, que é ora tal ordem, ora tal outra. O positivismo radical é, finalmente, um negativismo radical, visto que as duas ordens se sucedem sem ordem, estando cada uma ligada à outra por sua própria negação. A única maneira de eliminar a desordem consiste em adotar a posição de Spinoza, a de um puro positivismo, que se interprete sua doutrina no sentido de uma necessidade intrínseca ou de um superfinalismo (é assim que Kant via Spinoza).

Bergson pode, da mesma forma, dispensar a idéia de ausência. Não haveria ausências, mas presenças alternantes. Para Bergson, tudo é positivo: a ausência de uma coisa não é, para ele, senão a presença de uma outra coisa, no lugar onde se esperava aquela que falta. Responder-se-á a isso que a constatação de ausência não equivale à ausência de cons-

105. Cf. J. Lachelier, *Fondement de l'induction*, 1871, reed. por Th. Leterre, *Agora*, 1993.

tatação. Mas, responderá então Bergson, a constatação de ausência está apenas no espírito. A ausência não está nas coisas, visto que nas coisas só se pode encontrar o “há”. Mas em biologia a ausência tem uma significação: a morte de um organismo não se reduz somente à presença de um sistema físico: cumpre admitir a rivalidade da ordem ausente e da ordem presente, ou seja, o trabalho de uma sobre a outra. Numa ordem orgânica, num mundo natural onde só existem seres individuais, a ausência de uma ordem não pode reduzir-se à presença de uma outra: ela tem uma significação objetiva.

Enfim, temos certa dificuldade em considerar que, na filosofia bergsoniana, a ordem físico-matemática seja uma coisa positiva. Não afirma o próprio Bergson que a idéia de uma coisa que se desfaz é, sem dúvida, um dos traços essenciais da materialidade? Parece que o positivismo o conduz a duas exigências: em primeiro lugar, a vida é uma realidade positiva donde deriva a matéria, por simples resolução; em seguida, a vida e a matéria são duas ordens positivas. Por um lado, Bergson afirma a passagem contínua de uma ordem à outra, quer dizer, a continuidade de duas ordens; por outro, separa-as radicalmente, como duas entidades contraditórias. Mas esta última exigência, tomada ao pé da letra, seria suscetível de demolir o conceito bergsoniano de Natureza, segundo o qual a vida é a retomada do movimento criador suspenso, e cuja suspensão dá a matéria, sendo esta uma realidade que se faz num mundo que se desfaz. Conforme sublinha Jankélévitch na passagem acima citada, há dois princípios contraditórios que devem estar não só “na presença um do outro, mas um no outro”. Para que os dois movimentos não se anulem, é necessário que o movimento seja bipolar. Essa contradição entendida como interior à Natureza deve ser assumida. É preciso admitir a idéia de uma negação agindo na Natureza, idéia ~~sem~~ a qual esta noção se desfaz.

A IDÉIA DE NADA

O verdadeiro sentido da filosofia bergsoniana não é tanto o de eliminar a idéia de nada quanto o de incorporá-la à idéia de ser.

Bergson mostra, em primeiro lugar, que a idéia de um nada absoluto é contraditória. Não existe vazio no mundo, todo pensamento do vazio é pensamento de uma certa plenitude. Se aniquilo, pelo pensamento, o mundo exterior, esse mundo refugia-se no mundo interior da minha consciência. Se a minha consciência está a ponto de aniquilar-se, o pensamento está pelo menos preenchido pela idéia desse vazio. Não posso desprender-me do meu pensamento. Cada aniquilação é irreduzivelmente emprego de um certo termo, e exclusão de outros. É impossível a passagem ao limite. Não se podem totalizar essas negações. A idéia de nada provém de que nós nos imaginamos poder contrair no instante negações sucessivas.

Mas Bergson não só não admite a idéia de nada como não reconhece o valor do pensamento negativo. Para ele, é a mesma coisa dizer que algo não é e dizer que algo é. Toda negação é apenas denegação, *Verneinung*, como diria Freud. O pensamento negativo só se manifesta no impessoal: não versa sobre coisas, mas sobre um juízo formulado por mim, ou pelos outros, e ele consiste em recalcar o juízo errado. Em sua profundidade psicológica, a negação não é senão uma afirmação sobre uma afirmação.

Dizer que alguma coisa não está aí é dizer que outra coisa aí está. A ausência de uma coisa reduz-se à presença de uma outra coisa. Existe, no pensamento negativo, uma afirmação do pensamento. Instalo-me no irreal, ou seja, na ausência, procurando, a partir dele, exprimir o real. O verdadeiro pensamento, filosófico ou científico, deve estar nos

antípodas de um pensamento tão afetado, pois “a inexistência do inexistente não se registra”¹⁰⁶.

E Bergson traça um retrato do espírito positivo:

“Suponha abolida a linguagem, dissolvida a sociedade, atrofiada no homem toda iniciativa intelectual, toda faculdade de se desdobrar e de julgar-se a si mesmo: a umidade do solo ainda assim subsistirá, capaz de se inscrever automaticamente na sensação e de enviar uma vaga representação à inteligência bestificada. Portanto, a inteligência ainda afirmará, em termos implícitos. E, por conseguinte, nem os conceitos distintos, nem as palavras, nem o desejo de difundir a verdade em torno de si, nem o de auto-aprimoramento, seriam da própria essência da afirmação. Mas essa inteligência passiva, que espelha maquinalmente a experiência, que não se adianta nem se atrasa com relação ao curso do real, não teria veleidade alguma de negar. Ela não poderia receber uma impressão de negação, pois, ainda uma vez, o que existe pode vir a registrar-se, mas a inexistência do inexistente não se registra...”¹⁰⁷

“Um espírito como esse veria fatos sucederem a fatos, estados a estados, coisas a coisas. O que observaria a todo momento são coisas que existem, estados que aparecem, fatos que se produzem. Ele viveria no atual e, se fosse capaz de julgar, só afirmaria sempre a existência do presente.”¹⁰⁸

Tal é o modelo que Bergson apresenta do espírito positivo. Mas essa idéia do *em si*, do úmido em si, se está no horizonte do nosso pensamento, não pode constituir o modelo de todos os nossos pensamentos do Ser. Um tal ser positivo não comportaria história. Com semelhante posição,

106. Bergson, *L'évolution créatrice, Oeuvres*, p. 742.

107. *Ibid.*, pp. 741-2.

108. *Ibid.*, p. 743.

cabe perguntar como pode Bergson constituir a sua ontologia do passado, do presente e do futuro. Não há pensamento do passado sem sua negação. A análise de Bergson mostra que o pensamento, quando vazio, não é menos ele mesmo do que quando cheio. Como sublinha Jankélévitch em seu comentário: “Nunca o espírito está mais presente a si mesmo do que... quando nega e quando se engana.”¹⁰⁹

A IDÉIA DE SER

O mal-estar é o mesmo a propósito da análise do Ser: “É preciso habituar-se a pensar o Ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se dirigir primeiro ao fantasma do nada que se interpõe entre ele e nós.”¹¹⁰ Parece, pois, que Bergson orienta-se para a concepção spinozista de um Ser sem falhas. Ora, o próprio Bergson critica essa aproximação. A idéia spinozista do Ser como igualdade consigo mesmo parece-lhe implicar o nada como uma idéia contraditória em relação ao Ser e que seria necessário superar. Uma existência que dura não lhe parece bastante forte para vencer a inexistência e estabelecer-se ela própria: “É sobretudo por essa razão que ela se inclina a dotar o ser verdadeiro de uma existência lógica, e não psicológica ou física. Pois tal é a natureza de uma existência puramente lógica que ela parece bastar-se a si mesma, e estabelecer-se pelo efeito exclusivo da força imanente à verdade... A ‘essência lógica’ do círculo, ou seja, a possibilidade de traçá-lo segundo uma certa lei, isto é, em suma, a sua definição, é uma coisa que me parece eterna.”¹¹¹ A idéia do Ser necessário seria o cúmulo da vertigem, a compreensão de uma contingência radical.

109. *Op. cit.*, p. 269.

110. Bergson, *ibid.*, p. 747.

111. *Ibid.*, p. 729.

Bergson não passando pela idéia de um produtor infinito, visto que não passa pela idéia de nada, pode afirmar uma produtividade natural nas coisas, um absoluto nos fenômenos: “o Absoluto revela-se muito perto de nós e, numa certa medida, em nós. Ele é de essência psicológica, e não matemática ou lógica. Vive conosco. Assim como nós mas, por certos lados, infinitamente mais concentrado e mais recolhido sobre si, ele dura”¹¹². Mas quando se aproxima este texto daquilo que Bergson dizia há pouco a propósito do espírito positivo, sempre no presente, apercebemo-nos de uma contradição. Se Bergson acusa Spinoza, não pode ser positivista. Propor um ser que dura é propor um ser que “hesita”¹¹³, que não pode fazer todas as coisas ao mesmo tempo, que introduz o negativo em seu ser.

A IDÉIA DE POSSÍVEL

As idéias de nada e de desordem nunca seriam levadas a sério, sendo nulas, se não fossem concebidas como possíveis e se não se concebesse o Ser como vitória sobre o nada, como possível superado.

Bergson mostra que a idéia de possível, longe de ser a idéia de um começo de ser, anterior à atualização desse ser, é uma idéia formada a partir do atual. Ao considerar o passado, ocorre-me a idéia de projetar o presente no passado, e de acreditar que ele estava contido em estado de germe no passado, preparado por ele; seja qual for o modo como as coisas se desenrolam, podemos dizer e mostrar que o passado o tornava possível. Há aí uma ilusão retrospectiva, que se relaciona à dificuldade de pensar o passado independentemente do presente. Entretanto, essa crítica da má retrospec-

112. *Ibid.*, p. 747.

113. Cf. *Le possible et le réel*, em *La pensée et le mouvant*.

tiva liquidará a idéia de possível? Afastados os possíveis fictícios, será preciso reduzir o Ser ao atual?

A ilusão retrospectiva é a ilustração de uma consciência que não coincide com o Ser, que está sempre atrasada em relação a ele. Mas deve-se dizer que a consciência é viciosa, uma vez que não coincide com o Ser? Todo conhecimento válido seria um conhecimento sem distância?

Se é necessário eliminar toda idéia de possível, é preciso ver na duração, na vida e na história, “explosões descontínuas”¹¹⁴. Mas não se vê, nesse caso, o que a palavra “duração” ou a palavra “vida” podem significar se não existe mais envolvimento do passado no presente. Para que as descrições do próprio Bergson permaneçam válidas, é preciso, como fez Jankélévitch, distinguir, ao lado de um possível lógico, que nada é, um “possível orgânico”¹¹⁵ que é alguma coisa, que é germe. A descrição da história é impossível se suprimimos todo envolvimento. O instinto bergsoniano é descrito não como previsão, mas como “profecia”¹¹⁶, nas palavras de Jankélévitch. Ele não prevê o futuro, mas está voltado para este. Todas essas falas a seu respeito implicam sua existência, mas sem que o futuro esteja conscientemente presente. O instinto só é pensável em função do que fará, sem nunca saber que futuro lhe está reservado.

Por outro lado, dizer que não há possível equivale a dizer que tudo é possível. Ora, numa dada fase da evolução criadora, nem tudo é possível, o *elã vital* depara-se com incompatibilidades. Se ele escolhe realizar alguma coisa, também escolhe, por conseguinte, não realizar outras. A matéria faz com que, num dado momento, tudo não seja possível

114. Cf. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 188.

115. *Ibid.*, p. 297.

116. *Ibid.*, p. 219.

vel. Enfim, a objeção que Bergson faz ao possível, a saber, de ser apenas uma retrospectiva feita *a posteriori*, e não um ser fazendo-se, coloca a questão de saber se a distância entre o conhecimento e o objeto é sempre um defeito. Poderia haver uma duração se não existisse distância entre nós e o Ser? Bergson deu-se conta de que não havia necessariamente defeito na retrospectiva e, na Introdução a *O pensamento e o movente*, posterior à obra, já não fala de ilusão retrospectiva mas de “movimento retrógrado do verdadeiro”: quando pensamos algo verdadeiro, é retrospectivamente que esse verdadeiro nos parece verdadeiro. A remodelagem do passado pelo presente, essa “metamorfose”, como diria Malraux¹¹⁷, pode designar um arbitrário, mas pode igualmente indicar que os contemporâneos não tinham, do seu tempo, um conhecimento completo. Na história da cultura há realidades das quais se pode dizer que não existem efetivamente no presente e que têm necessidade do futuro. Numa investigação como a de Galileu, estava envolvido muito mais do que aquilo que Galileu descobriu ou mesmo pressentiu. Mas será arbitrário dizer que Galileu inaugurou uma certa ordem de pesquisa? Em suma, é indispensável à concepção bergsoniana da Natureza admitir o possível como ingrediente do Ser, e fazer dele outra coisa que não uma curiosidade psicológica.

Nota sobre Bergson e Sartre

Há uma convergência entre certas intuições de Bergson e de Sartre. O objeto, tomado em si mesmo, é tudo aquilo

117. Cf. A. Malraux, *Le musée imaginaire*, Gallimard, 1947, e *La métamorphose des dieux*, Gallimard, 1957.

que ele é. O “quarto de lua” é apenas uma maneira humana de falar, é uma figura completa. Nenhum princípio o veicula para adiante. O mesmo ocorre com a transferência do possível do Ser para o homem. Sartre tinha a idéia de que, na história de uma consciência, não existe falha prévia: o homem cria simultaneamente sua falha e sua solução. Também Bergson, em *A evolução criadora*, pensa que os filósofos criam ao mesmo tempo os problemas e sua solução.

À primeira vista, pode parecer paradoxal comparar duas filosofias, das quais uma é essencialmente um positivismo e a outra um negativismo. É que tanto uma quanto a outra não admitem mistura do Ser e do nada (cf. a crítica de Hegel por Sartre¹¹⁸). Não se trata, por certo, de que elas não reservem lugar, uma e outra, tanto para a idéia de nada quanto para a de Ser, mas não admitem a sua fusão. É assim que, em Sartre, o nada é avidez de ser e há um equívoco na consciência, mas há um esforço vão do nada para fazer-se Ser. Não há lugar para uma concepção da Natureza, nem para uma concepção da história nessa filosofia. Em Bergson, a posição oficial do positivismo arruína igualmente a idéia de Natureza

Só se pode elaborar um conceito válido de Natureza se for encontrado algo na junção do Ser e do nada. Apesar do que diz Bergson, existe um parentesco entre os conceitos de Natureza e de contingência radical. A fim de elaborar esse conceito, é preciso sair do positivismo ou do negativismo que sempre mantêm um distanciamento entre o objetivo e o subjetivo e impossibilitam, portanto, esse subjetivo-objetivo que sempre será a Natureza.

118. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, parte I, cap. 3, “La conception dialectique du néant” (pp. 47-52).

C. AS IDÉIAS DE HUSSERL

No tocante à idéia de Natureza, Husserl não tem relação alguma com Bergson, o problema da produção natural é-lhe estranho. Mas Husserl retoma certas preocupações de Schelling, o que justifica o seu lugar aqui.

Schelling partiu do idealismo transcendental e perguntou-se, por volta de 1800, como reabilitar a idéia de Natureza no âmbito de referência de uma filosofia reflexiva. Ora, esse problema do idealismo transcendental é igualmente o de Husserl.

Duas tendências dividem o pensamento de Husserl:

1) Superar a atitude natural, ingênua, que não sabe o que faz na medida em que crê no mundo e ignora as razões de sua crença, escapa a si mesma na medida em que ela assegura essa função de nos pôr no mundo. Husserl quer romper esse vínculo e, através disso, torná-lo visível. A redução fenomenológica vai nos colocar em um universo inteiramente diferente, vai fazer-nos ver nesse mundo um sistema de correlações noema-noese e reduzir a Natureza ao estado de noema. A Natureza parece envolvida pela consciência filosófica. Assim, em *Ideen I*¹¹⁹, a Natureza é contingente porque não a pensamos por ela mesma, ao passo que a consciência é, ao contrário, necessária.

2) Mas a ruptura com a atitude natural é ao mesmo tempo, para Husserl, um meio de conservar, de assumir tudo o que foi tomado, julgado ou valorizado pelo homem, é um esforço para compreender a atitude natural, para esclarecer, desvelar uma *Weltthesis* que é pré-reflexiva e, nesse sentido,

119. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. de P. Ricoeur, Gallimard, 1950.

a atitude natural como resultado constitutivo vai ser menos para criticar do que para elucidar. O papel da fenomenologia é menos o de quebrar o vínculo que nos une ao mundo do que o de o revelar e explicitar. Esta é uma idéia inteiramente essencial de Husserl que o distingue de Kant: há uma zona de passividade e uma zona de receptividade e Husserl nunca concebeu a reflexão filosófica como tendo por dever encontrar o ativo no passivo. A fenomenologia quer descobrir uma passividade originária, por oposição à passividade secundária do hábito. A “síntese passiva”, que faz com que eu perceba a coisa, nunca é pensada como produto da construção do Eu. A atividade é apenas um setor da consciência. O que é criado pela atividade do homem são os objetos culturais, as “idealizações”, como dirá Husserl no final de sua vida¹²⁰. Trata-se, no presente caso, de uma filosofia transcendental muito diferente daquela de Kant: a consciência, mesmo reduzida, conserva um recanto nela própria, uma zona fundamental e originária sobre a qual é construído o mundo das idealizações. Kant ignora os “graus inferiores da constituição”, ou seja, a infra-estrutura que precede os atos de idealização, e que fornecem uma base quase natural para o desenvolvimento do *Ego cogito*, porque o que interessa em primeiro lugar a Kant é a constituição dessas idealizações que são a ciência e a filosofia. Husserl, por seu lado, quer compreender aquilo que é não-filosófico, o que antecede a ciência e a filosofia: daí o seu interesse por esse trabalho preliminar pelo qual se constituiu uma coisa prévia e que é da ordem do primordial; daí a descrição do papel do corpo na percepção. Toda filosofia da ciência supõe que o problema está resolvido em seus graus mais baixos: Kant, por exemplo, não coloca o problema do Outro.

120. E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, trad. fr. de G. Granel, Gallimard, 1976, por exemplo p. 309.

Husserl oscila, portanto, entre essas duas direções: de um lado, a ruptura com a atitude natural ou, de um outro lado, a compreensão desse fundamento pré-filosófico do homem. O irrefletido, nele, não é nem mantido tal qual, nem suprimido, continua sendo um peso e um trampolim para a consciência. Ele desempenha o papel de um fundante e de um fundado; e refletir é, então, desvelar o irrefletido. Daí um certo estrabismo da fenomenologia: aquilo que, em certos momentos, explica, é o que está no grau superior; mas em outros, ao contrário, o que é superior apresenta-se como uma tese sobre um fundo. A fenomenologia denuncia a atitude natural e, ao mesmo tempo, faz mais do que qualquer outra filosofia por reabilitá-la.

Husserl¹²¹ está cada vez mais consciente da identidade dessas duas direções e quer considerá-la como uma exigência plena. Em seus dez últimos anos, Husserl considera como um traço essencial da fenomenologia que o mundo das idealizações seja construído sobre um mundo pré-reflexivo, um “‘Logos’ do mundo ‘estético’”¹²², o *Lebenswelt*. Mas antes há oscilações, como mostram *Ideen II*¹²³, onde Husserl diz, sucessivamente, que a Natureza é o que envolve tudo, a filosofia e a consciência, onde emprega a expressão “natureza espiritual¹²⁴” e onde diz também que o espírito é o Absoluto. Husserl não chega a superar a dualidade. Esses textos não

121. Certas passagens são muito próximas do artigo “Le philosophe et son ombre”, reimpresso em *Signes*. [“O filósofo e sua sombra”, em *Signos*, Martins Fontes, 1991, pp. 175-200.]

122. A expressão foi extraída de *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. de S. Bachelard, PUF, trad. p. 386: “Esse Logos do mundo estético...”

123. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, livro II, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. de E. Escoubas, PUF, 1982.

124. *Ibid.*, p. 52: “natureza psíquica”.

são suscetíveis de uma explicação coerente, por isso não os seguiremos ao pé da letra, mas procuraremos, antes, indicar sua dupla postulação, apoiando-nos em textos mais recentes, como o texto sobre Copérnico intitulado *Renversement de la doctrine copernicienne: la Terre comme arche-originale ne se meut pas* [Inversão da doutrina copernicana: a Terra como arco-origiária não se move] (1934)¹²⁵.

No começo de *Ideen II*, Husserl descreve a Natureza como “a esfera das puras coisas”¹²⁶, o conjunto das coisas que são apenas coisas¹²⁷. A Natureza iguala a Natureza cartesiana tal como os cientistas a concebem. Essa concepção não é considerada por Husserl como um conjunto histórico, ela tem seu fundamento numa estrutura da percepção humana. Parece-lhe que há em todo homem de ciência, ou mesmo simplesmente percipiente, uma marcha em direção a uma concepção desse gênero. Se “a ciência da Natureza não conhece nenhum predicado de valor”¹²⁸, essa abstração não é arbitrária: nós obtemos normalmente essa idéia circunscrita quando nos fazemos sujeito teórico. Nessa atitude purificada, encontramos coisas puramente materiais, como mesas, das quais vemos apenas a camada de materialidade, ou homens, dos quais só vemos a camada de animalidade. Essa concepção de “puras coisas” tem um alcance geral; nós a adotamos espontaneamente quando o nosso Eu, em vez de viver no mundo, se decide a apreender (*erfassen*), a objeti-

125. Trad. fr. de D. Franck, D. Pradelle e J.-F. Lavigne, Minuit, 1989.

126. Seção I, cap. 1, § 11, “La Nature comme sphère de pures et simples choses.”

127. Existe uma outra versão desta parte, segundo as notas de Xavier Tilliette, e publicada sob o título de “Husserl et la notion de Nature”, na *Revue de métaphysique et de morale*, 1965, n.º 3, pp. 257-69.

128. *Ibid.*, p. 51: “A ciência da natureza não conhece predicados de valor.”

var. Nessas condições, o Eu se faz “indiferente”¹²⁹ e o correlato dessa indiferença é a pura coisa.

Na verdade, o sujeito não é indiferente a tudo, apesar do que diz Husserl, mas sua atividade consiste integralmente naquilo que fará “aparecer o ser”¹³⁰. A idéia de Natureza como esfera das coisas puras é a idéia do real, do em-si, como correlativo de um conhecimento puro e, num sentido, para Husserl, essa Natureza contém tudo, ela estende-se por si mesma, sem limite: é isso que ele chama de universo, o *Weltall*¹³¹. Uma vez admitida essa idéia de *Weltall*, somos obrigados a colocar aí tudo. Não há corte decisivo entre a pedra e o animal, entre o animal e o homem: “Quando um filósofo viaja, leva as suas idéias com ele.” Nesse sentido, tudo é Natureza, tudo está unido à Natureza, ligado a ela, colocado nela.

Essa concepção da Natureza não é, por certo, a única possível; há uma outra concepção igualmente natural, por exemplo, quando falamos com alguém: o interlocutor não está mais localizado num ponto do espaço, o nosso espírito é assediado por ele de todos os pontos ao mesmo tempo. Mas se ela não é o único fenômeno do qual devemos dar conta, não é menos certo que devemos procurar, ainda que seja apenas por essa razão, a justificação dessa idéia de Natureza, isto é, fundar a sua legitimidade e superá-la, ao mostrar que ela não é a única possível.

Esse universo, ao considerá-lo em si mesmo, remete a um universo primordial. O universo da teoria subentende um universo já presente. Atrás desse mundo existe um mundo mais originário, anterior a toda atividade, “mundo antes de

129. *Ibid.*, p. 52.

130. *Ibid.*, p. 52: “o ser aparente”.

131. *Ibid.*, por exemplo pp. 23 e 55.

toda tese”: é o mundo percebido. Enquanto o primeiro se apresenta como um mundo construído, ele oferece-se em carne e osso, *Leibhaft*. Possui um caráter insuperável, abaixo do qual nada existe. Ao contrário, o universo das coisas puras é um universo minado, atrás do qual há a solidez do percebido: a referência de um ao outro está inscrita no próprio sentido da *blosse Sache*¹³². Quando examinamos a significação de uma coisa, encontramos a história dessa significação sedimentada nela: a extensão cartesiana tem sua história nela; as *blosse Sachen* aparecem como idealizações, são conjuntos ulteriores construídos sobre a solidez do percebido. Se permanecemos na *blosse Sache*, não compreendemos nada como, por exemplo, o movimento absolutamente relativo em Descartes; para que isso tenha um sentido, é preciso ter uma experiência absoluta do movimento, saber o que é o movimento, poder mesmo falar dele: isso é retornar a um nível prévio que desempenhará o papel de uma fonte.

Se acompanharmos esse movimento de intencionalidade retrospectiva, o que se encontrará como referências a que necessariamente aludem as “puras coisas”?

1. O papel do corpo na posição das coisas

Para que haja uma coisa, é preciso que ela seja apresentada a um sujeito encarnado, *Subjekt Leib*. A que título o corpo intervém na posição das coisas?

COMO ÓRGÃO DO *ICH KANN*, DO EU POSSO

Quando percebo um objeto, tenho consciência das possibilidades motoras que estão implicadas na sua percepção.

132. “Simples coisa” ou “pura coisa”.

A coisa me aparece como função dos movimentos de meu corpo. Mas se esses movimentos se desenrolam em torno do objeto, não devo imaginar que eles são pensados por mim como fatores objetivos. A percepção não é uma análise comparável à dos físicos, ao término da qual relacionaríamos com o nosso corpo certas aparências, por exemplo, os tremores da paisagem a cada um dos nossos passos. Mas, na realidade, esse tremor não é percebido, o movimento de meu corpo fornece-me naturalmente o meio de dar um desconto às aparências; nesse sentido, o conhecimento do meu corpo não é um conhecimento e meus movimentos não são pensados como fatores objetivos de conhecimento. A consciência que tenho de meu corpo é uma consciência escorregadia, o sentimento de um poder. Tenho consciência do meu corpo como de uma potência indivisa e sistemática de organizar certos desenvolvimentos de aparência perceptiva. O meu corpo é aquele que é capaz de passar de tal aparência para tal aparência, como o organizador de uma “síntese de transição”. Eu organizo com o meu corpo uma compreensão do mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas. A coisa me aparece assim como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não só como o acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações.

O CORPO COMO “EXCITÁVEL”, “CAPACIDADE DE SENTIR”, “SUJEITO-OBJETO”

Dizer que o meu corpo é excitável não é dizer que ele é o lugar de eventos objetivos que seriam acompanhados de consciência. O vínculo é muito mais estreito. Imaginemos,

diz Husserl, uma consciência em relação com uma locomotiva que, quando esta se abastecesse de carvão, tivesse uma sensação de calor: a existência dessa sensação de calor em minha alma não faria da locomotiva um existente semelhante ao meu corpo. Pois o sentir de meu corpo não se encontra na alma, mas localiza-se em meu corpo, que é seu campo de localização. Para fazer entender essa relação da sensação e de meu corpo, Husserl recorre a uma experiência do tato¹³³. Quando toco minha mão esquerda com minha mão direita, minha mão tocante apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas, de súbito, dou-me conta de que minha mão esquerda começa a sentir. As relações se invertem. Fazemos a experiência de um recobrimento entre a contribuição da mão esquerda e a da mão direita, e de uma inversão de suas respectivas funções. Essa variação mostra que se trata sempre da mesma mão. Como coisa física, ela continua sendo sempre o que é e, no entanto, é diferente segundo for tocada ou tocante. Assim eu me toco tocando, realizo uma espécie de reflexão, de *cogito*, de apreensão de si por si. Em outras palavras, meu corpo torna-se sujeito: ele se sente. Mas trata-se de um sujeito que ocupa espaço, que se comunica consigo mesmo interiormente, como se o espaço se pusesse a conhecer-se interiormente. Desse ponto de vista, é certo que a coisa faz parte de meu corpo. Há entre eles uma relação de co-presença. O meu corpo aparece como “excitável”, como “capacidade de sentir”, como “uma coisa que sente”.

O CORPO COMO COISA-PADRÃO,
“ZERO DA ORIENTAÇÃO”

O meu corpo é simultaneamente objeto e sujeito. Como reconciliar esses dois pontos de vista? Ele é uma coisa que

133. *Ibid.*, p. 207.

tem uma relação particular com as coisas, e que nos fornece o grau zero da orientação, o seu modelo. Meu corpo é aqui o absoluto. É dele que procedem todos os lugares do espaço: não só porque a localidade dos outros lugares se concebe a partir do lugar do meu corpo, mas também porque meu corpo define as formas “otimais”¹³⁴; quando observamos algo através de um microscópio, diz Husserl, há uma estranha teleologia do olho, a qual faz com que este seja instintivamente chamado por uma forma otimal do objeto. É a atividade do corpo que define essa forma; e assim é estabelecida em nós a idéia de um *Rechtgrund*¹³⁵, a partir do qual será formado todo conhecimento. Eu poderia em seguida deslocar as normas, mas a idéia de norma foi fundada por meu corpo. O absoluto no relativo, eis o que meu corpo me proporciona.

2. O papel de Outrem

Mas se não existem coisas sem a freqüentação de meu corpo, a coisa dada ao meu corpo está longe ainda de ser a “pura coisa”, ela permanece retida como uma lasca no interior do meu corpo. O sujeito é levado às coisas por seu corpo, mas o papel de seu corpo ainda não é consciente. É preciso que eu aprenda a considerar meu corpo como um objeto, pois o meu corpo ainda não está completamente objetivado. Se pelo tato chego a refletir a ação do meu corpo, essa reflexão ainda é muito incompleta. O conhecimento que tenho do meu corpo é lacunar. Um indivíduo que só tivesse olhos, diz Husserl, não teria um conhecimento de si mesmo.

134. *Ibid.*, p. 97.

135. *Ibid.*, p. 116: “fundamento de direito”.

Falta-lhe um espelho. Faltam-lhe os outros. Até aqui, temos apenas uma coisa solipsista como corpo. Aliás, como observa Husserl, a palavra “solipsista”¹³⁶ não é, na verdade, inteiramente exata. O indivíduo só ignora que é só, ignora suas limitações (cf. o egocentrismo segundo Piaget¹³⁷). A coisa perde-se na bruma da vida individual.

A posição de outros sujeitos percipientes é apresentada por Husserl como uma réplica pura e simples da consciência que tenho de meu corpo. Se o corpo é simples localização da consciência, ao perceber os corpos exteriores, apercebo-me de que este corpo é habitado por uma alma. Husserl recusa a palavra “introjeção”¹³⁸. Essa percepção de outrem, que faz com que eu apreenda o corpo como habitado, não consiste em transferir para o corpo de outrem o que eu sei, de outra maneira, de minha alma. A *Einfühlung*¹³⁹ é uma operação corporal. A mão de outrem que eu aperto deve ser entendida a partir do modelo da mão tocante e tocada. Acabo sentindo alguém no fim dessa mão: perceber outrem é perceber não só que lhe aperto a mão, mas que ele me aperta a mão. A *Einfühlung*, operação quase corporal, é em primeiro lugar a posição de um sujeito “estesiológico”. Eu não projeto no corpo de outrem um Eu penso, mas apercebo o corpo como percipiente antes de apercebê-lo como pensante. Este olhar que tateia os objetos, eis o que vejo em primeiro lugar: vejo um corpo que se articula ao mesmo objeto que eu. Só secundariamente me apercebo, primeiro de sua alma, depois de seu espírito: “aquele homem vê e entende...”

136. *Ibid.*, p. 122.

137. Por exemplo, *La représentation du monde chez l'enfant*, PUF, 1947, e *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Delachaux e Niestlé, 1923.

138. *Ibid.*, p. 235.

139. Empatia.

o fato de que nesse homem surgiu um Eu penso é um *Naturfactum*¹⁴⁰.

Essa relação carnal com o outro é absolutamente indispensável para pensar uma *blosse Sache*. Ela acarreta uma transformação radical. De pré-homem, torno-me homem. Não sou mais o ser universal do espaço, mas um homem encerrado num saco. As minhas percepções vão tornar-se eventos localizados no espaço e no tempo. Vou converter-me em *Raumding*, coisa espacial. Meu corpo acaba de se constituir. O universo das *Sachen* fecha-se sobre mim, ao passo que antes eu era um rasgo no mundo. Doravante, introduz-se a idéia de coisa para X, para todo o sujeito que se comunica conosco. A coisa verdadeira não deve ser definida, diz Husserl, do ponto de vista de Deus, salvo se fizermos dele um homem, e se ele entrar em nosso campo. Há uma tal intercorporeidade que o próprio Deus só pode tornar-se instância sob a condição de inserir-se no tecido das coisas carnis.

3. Os objetos originários: a experiência da Terra

Para sustentar a idéia de “pura coisa”, os textos antigos de Husserl fazem intervir apenas o sujeito corporal e os outros. Os textos recentes acrescentam a isso outra coisa. Parece que, no início, Husserl subjetiviza a coisa. Na realidade, não são somente sujeitos que Husserl intencionou em referência à coisa pura mas também quase-objetos. Para constituir o mundo da ciência, é preciso supor um *Umwelt* prévio, e seria preciso descrever, como correlatos dos sujeitos-objetos, quase-objetos que não seriam inteiramente coisas.

140. *Ibid.*, p. 256.

Em *A Terra como arque-originária não se move*, Husserl esboça a descrição de um desses objetos anteriores ao mundo das “puras coisas”: a Terra. Para Descartes, a Terra é apenas um corpo entre os outros, mas para a percepção originária a Terra é indefinível em termos de corpo: ela é “o solo de nossa experiência”. Dela não se pode dizer que é finita ou infinita, não é um objeto entre os objetos, mas a matriz em que se engendram os objetos. Vejo perfeitamente aquilo que dela se separa: pedras, etc. Mas não devemos aplicar à Terra as relações intramundanas que aplicamos ao interior da Terra. A Terra não está móvel, nem em repouso, ela está aquém. De um modo geral, é um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores e lhes serve de berço. O nosso conhecimento apagou tudo isso, a Terra como *Offenheit*, como abertura, com horizontes que são apenas horizontes. Ela procedeu a uma espécie de conversão da Terra numa realidade infinita. O fenômeno fundamental foi dissociado. Temos as ciências do infinito.

Esquecemos a noção de *Boden*¹⁴¹, porque a generalizamos, situando a Terra entre os planetas. Mas, diz Husserl, imaginemos um pássaro¹⁴² capaz de sobrevoar um outro planeta: ele não teria um solo duplo. Pelo simples fato de que é o mesmo pássaro, ele une os dois planetas num único solo. Aonde quer que eu vá, daquele lugar faço um *Boden*. Ligo o novo solo ao antigo que habitei. Pensar duas Terras é pensar uma mesma Terra. Para o homem, ali não pode haver senão homens: os animais, diz Husserl, são apenas variantes da humanidade. O que há de mais universal em nós, nós o pensamos a partir do que temos de mais singular. O nosso solo amplia-se mas não se desdobra, e não podemos pensar sem

141. “Solo”.

142. *Op. cit.*, p. 19.

referência a um solo de experiência desse gênero. A Terra é a raiz de nossa história. Da mesma forma que a arca de Noé continha tudo o que podia restar de vivente e de possível, também a Terra pode ser considerada como portadora de todo o possível.

Husserl, tendo exposto essas concepções, passa a fazer objeções a si próprio. Referir o universo ao corpo e à humanidade não é esquecer que o vivente pode desaparecer? Se essa referência aos vivos pode desaparecer, se ela está sujeita à contingência, não se é obrigado a dizer que restam as “puras coisas”? E ele responde a isso por uma recusa categórica: nada pode diminuir a evidência das referências. É impossível deixar de pensá-las. O paradoxo aparente (de uma realidade física assente no carnal) só existe em certas concepções da subjetividade e do transcendental. Isso é verdadeiro para Kant, não para Husserl. Não se podem deduzir das “puras coisas” as nossas relações com o nosso corpo, com os seres percebidos e com os outros seres percipientes. Cumpre admitir, portanto, que este mundo não é aparência em relação àquele das puras coisas mas, ao contrário, que é fundador em relação a essas puras coisas.

Seja qual for a validade de nossos conceitos universais, nunca os antípodas existirão para nós como as coisas que percebemos à minha volta. Nunca serão simultâneos ao mundo que percebo, não posso crer neles da mesma forma que creio nas coisas que me cercam. Entre os antípodas e nós há apenas um encadeamento de motivações, sei que outros já estiveram lá, que em princípio também aí posso ir, mas que levaria tempo para lá chegar e, quando ali estivesse, não estaria nos antípodas. Essa ubiqüidade do pensamento, que faz com que eu creia que os antípodas existem, assenta numa transmutação do aqui ao ali, um pouco comparável à replicação do meu aqui insubstituível na *Einführung* de outrem. Neste sentido, o mundo das idealizações encerra uma certa

relatividade. Só é verdadeiro quando limitado e reincorporado a um dado mais concreto.

Husserl reabilitou a idéia de Natureza por essa idéia de articulação com uma verdade comum que os sujeitos continuariam, mas de que não seriam os iniciadores. Tudo o que se passa não se explica pela interioridade, nem pela exterioridade, mas por um acaso, que é a concordância entre esses dois dados, e que é assegurada pela Natureza.

Daí a segunda definição de Natureza dada por *Ideen II*. A Natureza é aquilo com que tenho uma relação de caráter original e primordial, é a esfera de todos os “objetos que podem ser apresentáveis originariamente e que, pelo fato de que são apresentáveis originariamente a um determinado sujeito, o são também a todos os outros”¹⁴³, ou “a Natureza é a totalidade dos objetos possíveis apresentáveis originariamente, os quais, para todos os sujeitos originariamente comunicantes, constituem um domínio de presença originária comum. É a natureza material espaço-temporal... o único mundo para todo o mundo”¹⁴⁴.

Existe uma universalidade primeira da sensação. O universal não é o conceito, mas essa percepção em carne e osso, fundamento da minha relação com os outros. Mas, dir-se-á, a sensação não envolve tudo, por exemplo, não envolve a vida dos seres vivos, das *animalia*¹⁴⁵. Mas estas são objetos de um tipo especial “que têm seu dado originário sob a forma seguinte de presenças originárias que elas postulam, se bem que não possam ser dadas em presença original”¹⁴⁶. A Natureza envolve tudo, a minha percepção e a dos outros, enquanto estas só podem ser para mim um afastamento do meu mundo.

143. *Ibid.*, p. 230.

144. *Ibid.*

145. *Ibid.*, p. 227 e § 45.

146. *Ibid.*, p. 231.

Uma tal filosofia da natureza era difícil de integrar no quadro de um idealismo transcendental. “*O corpo e a alma constituem-se numa relação recíproca entre ambos, de uma só vez, como um só ser com duas faces.*”¹⁴⁷ Sem dúvida, a palavra “constituição” tem um sentido muito amplo em Husserl, que sempre distinguiu, nas conferências sobre o tempo¹⁴⁸, uma constituição por atos e uma constituição “latente”. Não obstante, Husserl está visivelmente embaraçado. Em *Ideen II*, após ter efetuado essas análises, acrescenta que se trata apenas de análises “preparatórias”, feitas segundo a atitude natural, e que a análise fenomenológica deverá eliminar-lhes as ingenuidades.

Deve-se passar da *doxa* à *épistémè*, ou da *doxa* à *Ur-doxa*, à *doxa* primordial? Se a filosofia começa pela atitude natural, nunca sairá dela e, se porventura dela sai, por que razão sai? Tais são as questões que agitam Husserl e que explicam as posições contraditórias que ele adota a respeito da constituição da Natureza.

147. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, livro III, *La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. fr. de D. Tiffeneau, PUF, 1993, p. 151.

148. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. fr. de H. Dussort, PUF, 1964.

SEGUNDA PARTE A CIÊNCIA MODERNA E A IDÉIA DE NATUREZA

INTRODUÇÃO

CIÊNCIA E FILOSOFIA

A. PROBLEMAS APRESENTADOS PELA HISTÓRIA FILOSÓFICA DA IDÉIA DE NATUREZA

Examinamos em primeiro lugar a herança aristotélica e estóica que vê na idéia de Natureza uma forma, uma destinação do Mundo e do homem. Depois, assistimos a um evento maior que subverte a idéia de Natureza. Os cartesianos vêem a Natureza como a manifestação de um ser infinito que se estabelece a si mesmo, que não é certamente a Natureza na acepção comum do termo, mas cuja produção, o naturado, possui os mesmos caracteres de necessidade e de autonomia em relação ao homem. Essa concepção subsiste sob uma forma atenuada em Kant, que confere um privilégio aos *Naturbegriffe* que têm um valor constitutivo e que são predicados fundamentais do Ser. Mas essa concepção objetiva do Ser deixa um resíduo. Sejam quais forem os esforços de Descartes para pensar “o que a faz ser tal” (Montesquieu), a Natureza resiste. Ela não pode estabelecer-se por inteiro diante de nós. O corpo é uma natureza que trabalha dentro de nós. Deus pode, sem dúvida, pensá-lo. Mas,

para o homem, o corpo é uma existência que possui um *status* diferente dos outros seres e que só a prática da vida nos pode revelar. Do mesmo modo, se a Natureza em Kant pode ser ativamente pensada como uma correlação sujeito-objeto, um objeto criado segundo os princípios do sujeito, essa correlação é confusa no nível da *Crítica do juízo*. O organismo não é um *constructum*. Possui um interior que não é feito à imagem e semelhança do nosso Eu penso e que só podemos compreender por meio de representações espúrias. Em relação à produção natural, toda representação está por princípio falseada. Esta é absolutamente distinta da produção artística. O fim é nela imanente aos meios; o organismo não opera sobre uma matéria que não sua matéria natural, como a arte que opera sobre uma matéria que não a idéia.

Diante desse problema apresentado pelos resíduos da operação inaugurada por Descartes, três atitudes são possíveis.

1) Esquecer o fenômeno perturbador do organismo, considerando-o como um fantasma. Não cabe então colocar problema ontológico a seu respeito, bastando oferecer uma explicação psicológica do fantasma. Ver-se-á na produção natural a transferência de uma finalidade humana que não é senão um eco de nossa liberdade. A finalidade é apenas um conceito espúrio que, em tudo o que tem de válido, é irreduzível à autonomia do homem. Tal é a posição de Kant no final da *Crítica do juízo*. O problema é a tal ponto limitado que se lhe diminui, depois de Kant, o papel dos conceitos constitutivos. Para Brunschvicg, todos os conceitos têm apenas um valor regulador. A concepção causal do universo já não é uma desculpa para admitir o finalismo.

2) A produção natural é concebida como uma causalidade hiperfísica. Esta é a tentação da filosofia de Schelling, à qual sucumbem totalmente seus amigos, os poetas românticos (Baader, Novalis). A Razão é desprezada, e o homem ra-

cional é concebido como aquilo que resta de um ser hoje desaparecido, que teria vivido na idade de ouro, em contato com as potências da Natureza, contato que hoje em dia só reencontramos no sonho. É um naturalismo radical e sem controle.

3) Certos filósofos, ao contrário, tentam pensar o fenômeno da produção natural a partir da *Crítica do juízo*. A produção natural não deve ser considerada como um surgimento a partir de nada. A Natureza nunca é estabelecida assim, mas como um Englobante, como um tipo de ser no qual já nos descobrimos investidos antes de toda reflexão. A Natureza, para os cartesianos, dava lugar a duas questões: por que algo em vez de nada? Por que isto e não outra coisa? A isso os cartesianos respondiam mostrando, sob uma aparente contingência, uma necessidade radical, seja sob a forma de um sistema de leis (Descartes), seja sob a forma da seleção do possível mais rico (Leibniz). Para Schelling, Bergson e Husserl, uma tal maneira de explicar a Natureza desnatura a Natureza, subtrai-lhe seu próprio caráter. A própria idéia de resposta é equivocada e nos impede de compreender a Natureza. A contingência não deve ser pensada como um ser menor, mas deve-se pensar por si mesma: a facticidade não é aquilo do qual se deve dar conta. O Ser não está diante de nós, mas atrás. Daí o retorno a uma idéia pré-socrática de Natureza: a Natureza, dizia Heráclito, é uma criança que brinca¹; ela dá sentido, mas à maneira da criança que está brincando, e esse sentido nunca é total.

Para semelhante pensamento, finalismo e causalismo são ambos rejeitados como artificialismos que, como tais, ignoram a produção natural e, pelas mesmas razões, são in-

1. Sem dúvida, alusão a esta passagem: "O tempo é uma criança que se diverte, ele joga gamão", *Les présocratiques*, ed. J.-P. Dumont, Pléiade, p. 158.

suficientes, portanto, para explicá-los. Aliás, causalidade e finalidade são, com frequência, indiscerníveis. Assim, L. Bounoure, em seu livro *Determinismo e finalidade*², mostra primeiramente que não se pode comparar o organismo a uma máquina eletrônica; mas, em seguida, somos surpreendidos ao vê-lo definir o organismo como uma máquina. É que a ciência é obrigada a descobrir máquinas estritas, na falta do que deve falar de “força vital”. O pensamento finalista tem necessidade do mecanicismo para rechaçar a hipervitalidade. Do mesmo modo, o mecanicismo, que identifica máquina e organismo, subentende o construtor que regula a máquina. O mecanicismo afirma um artificial natural e o finalismo afirma um natural artificial. A filosofia, ao contrário, é uma vontade de confrontar o artifício humano com o seu exterior, com a Natureza.

Sem dúvida, a posição do filósofo não é isenta de riscos. Como disse Bachelard, aquilo a que se chama “natural” não passa, com frequência, de má teoria³. Mas se, como ele, se tem consciência da artificialidade do pensamento, não se necessita encontrar para esta um contrário dialético, esse oponente sendo, senão a Natureza, pelo menos o percebido? O natural não deve ser um postulado preguiçoso. Pode-se perguntar, por fim, se o pensamento pode viver num universo exclusivamente humano e artificial.

Vamos tentar precisar essa idéia da Natureza pedindo ajuda às ciências. Mas de que modo o filósofo deve interrogar a ciência?

2. L. Bounoure, *Déterminisme et finalité, double loi de la vie*, Flammarion, 1957.

3. G. Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, cap. 1, PUF, 1951.

B. CIÊNCIA E FILOSOFIA

A ciência não é uma instância imotivada. É preciso psicanalisar a ciência, purificá-la. A consciência científica vive na atitude natural, como disse Husserl, e ignora a Natureza porque está nela: é a fruição *ingênua* e sem crítica da certeza natural. Mais do que isso, a ciência ainda vive, em parte, assente num mito cartesiano, um mito e não uma filosofia, posto que, se as conseqüências permanecem, os princípios são abandonados. O seu conceito de Natureza é, com frequência, apenas um ídolo ao qual o cientista sacrifica mais em virtude de motivos afetivos do que de dados científicos. Esse é o caso daquele cientista, citado por Ruyer, que acreditando poder afirmar uma ordem imutável, acrescenta esta conclusão pessoal: “felizmente”⁴...

Mas a ciência moderna faz frequentemente a sua auto-crítica e a crítica de sua própria ontologia. Por isso a oposição radical, traçada por Heidegger, entre a ciência ôntica e a filosofia ontológica só é válida no caso da ciência cartesiana, que apresenta a Natureza como um objeto exposto diante de nós, e não no caso de uma ciência moderna, que coloca em questão seu próprio objeto e sua relação com o objeto.

Não se tem certamente que pedir à ciência uma nova concepção da Natureza, pronta e acabada, mas encontramos nela com o que eliminar as falsas concepções da Natureza.

4. Cf. R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 1952, p. 258: “De um modo muito característico, P. Labérenne (citado por M. Boll, *Les deux infinis*, p. 216) considera como um grande perigo, para a concepção científica do mundo, a tese de uma origem temporal do universo, posta em moda pela descoberta do universo em expansão... Mas, felizmente, continua Labérenne, o físico R. C. Tolman mostrou que as estrelas e as galáxias, sendo muito mais velhas, devia-se admitir, antes, uma série de oscilações, do menor ao maior raio.”

Por outro lado, os conceitos aceitos de “Natureza” fornecem ao nosso pensamento, senão orientações, pelo menos os seus termos de referência. Não é possível falar da Natureza sem falar da cibernética. Talvez isso não seja mais que um ultrafinalismo sem mecanismo; mas não podemos pensar a Natureza sem nos darmos conta de que a nossa idéia da Natureza está impregnada de artifício.

É isso que é simultaneamente excitante e exasperador no cientista: ele procura pontos de apoio de que se possa valer para apreender o fenômeno, mas não busca compreendê-lo. Assim, por exemplo, em embriologia, os cientistas entrevêm uma filosofia da vida, mas esquecem o que descobriram. Driesch⁵, ao separar células do embrião, pôde realizar uma regeneração de um novo embrião semelhante ao primeiro. Tentou realizar em seguida a contraprova: unindo duas hidras uma à outra, a nova hidra tem, de início, doze tentáculos em vez de seis; depois, pouco a pouco, há a redução dos doze tentáculos a seis, como se o tipo da espécie exigisse essa redução. Etienne Wolff⁶ pôde mostrar que a monstruosidade era um funcionamento inoportuno dessa redução e dessa fusão de elementos pares. Dois esboços de olho reduzem-se a um só quando se destrói um centro cortical da visão. Dá-se aí a regulação pela situação global. Tudo se passa como se, quando se produz uma seção, o que remanesce vai resignar-se a considerar a situação, a fazer de um dois ou de dois um, como se houvesse imanência do todo nas partes. Mas o cientista ocupa-se pouco em fazer a “filosofia do organismo”. Logo após ter descoberto o fenômeno, investiga as suas condições. Para que a regeneração se produza, é ne-

5. H. Driesch, *Philosophie de l'organisme*, trad. fr. de Kollman, Rivière, 1921, com um prefácio de J. Maritain. Trata-se da tradução do vol. 1 da obra de Driesch. Do vol. II não existe tradução francesa.

6. Etienne Wolff, *La science des monstres*, Gallimard, 1948.

cessário que os organizadores estejam nas duas porções e que esse organizador transmita seu comando às partes mediante uma secreção, a organisina. Mas esta só pode desempenhar um papel de desencadeador (cf. os trabalhos de Ruyer). Não se compreende mais, nesse caso, que o organismo aja, e como age, da mesma forma que as localizações das imagens no córtex não nos fazem compreender a percepção. Mas o cientista, a partir do momento em que possui os seus desencadeadores, não formula mais problemas, esquece que lhe cumpre explicar a ação do todo sobre as partes, e isso porque realizou o todo e pode agir sobre este.

A preocupação do filósofo é ver; a do cientista é encontrar pontos de apoio para explicar o fenômeno. O seu pensamento não é dirigido pela preocupação de ver, mas de intervir. Quer escapar ao atoleiro do ver filosófico. Por isso trabalha freqüentemente como um cego, por analogia. Conseguiu uma boa solução? Ele trata de experimentá-la numa outra coisa, porque teve êxito na primeira. O cientista tem a superstição dos meios que são bem sucedidos. Mas nessa tentativa para assegurar-se de um ponto de apoio, o cientista desvenda mais do que, de fato, vê. O filósofo deve ver nas costas do físico o que este não vê por si mesmo.

Mas se o filósofo quer ver e compreender depressa demais, corre o risco de ceder à Gnose. O lingüista, que considera a fala do exterior e a relativiza, descontenta o filósofo, que se apercebe de que a fala compreende mais o homem do que o homem compreende a fala. Mas é perigoso dar plena liberdade ao filósofo. Ao confiar depressa demais na linguagem, ele seria vítima da ilusão de um tesouro incondicionado de sabedoria absoluta contida na linguagem, e que só se possuiria praticando-a. Daí as falsas etimologias de Heidegger, a sua Gnose. O Absoluto na linguagem não é um absoluto imediato. Se a linguagem deve ser a alma do Absoluto, ela deve ser absoluta no relativo.

Portanto, como não se interessar pela ciência a fim de saber o que é a Natureza? Se a natureza é um Englobante, não se pode pensá-la a partir de conceitos, a golpes de deduções, mas deve-se pensá-la a partir da experiência e, em especial, a partir da experiência sob a sua forma mais regulada, ou seja, a partir da ciência.

E pode-se tanto mais pensá-la a partir da ciência porquanto, nestes últimos cinquenta anos, deixou de se precipitar sobre o objeto sem se surpreender por reencontrá-lo mas, ao contrário, não pára de ocupar-se do seu *Sosein*⁷. “Por que o mundo é o que é, em vez de outra coisa?” é uma pergunta que está na ordem do dia desde o começo do século.

CAPÍTULO 1 FÍSICA CLÁSSICA E FÍSICA MODERNA

O pensamento moderno caracteriza-se pela prioridade que confere à idéia de realidade em relação às de possibilidade e necessidade (sendo estas duas idéias muito mais estreitamente ligadas do que muitas vezes se crê, a necessidade sendo apenas um possível único). Ora, segundo Husserl, todo possível que diz respeito ao mundo deve estar fundado numa intuição do mundo. O mundo é um dado puro que é impossível fazer derivar, mesmo por uma reflexão, de um necessário ou de um possível.

Poder-se-ia crer que o universo da facticidade surgiu a partir do momento em que a teologia foi excluída da ciência. Ora, não é nada disso. Há perspectivas teológicas que compreendem a facticidade e há pensamentos não-teológicos que não possuem tal sentimento: “Não tenho necessidade da hipótese de Deus para explicar o Universo”, dirá Laplace¹, mas isso não é decisivo. O próprio conceito de Natu-

7. Ser tal.

1. Citado por Bachelard, *op. cit.*, 10/18, p. 294. Trata-se de uma frase célebre de Laplace em resposta a uma pergunta de Napoleão: “Que papel desempenha Deus no vosso sistema?” O episódio é recordado no capítulo seguinte.

reza, tal como é admitido com frequência pelos cientistas, pertence a uma concepção inteiramente teológica em sua infra-estrutura. Tomemos como exemplo a célebre frase de Laplace tantas vezes citada.

A. A CONCEPÇÃO DE LAPLACE

“Devemos, portanto, considerar o estado presente do universo como o efeito de seu estado anterior, e como a causa daquele que se seguirá. Uma inteligência que, num instante dado, conhecesse todas as forças de que a Natureza está animada e a situação respectiva dos seres que a compõem, se por outro lado ela fosse suficientemente vasta para submeter todos esses dados à análise, englobaria na mesma fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e aqueles do mais leve átomo: nada seria incerto para tal inteligência, e o futuro, tanto quanto o passado, estaria presente a seus olhos.”²

Este pensamento afirma:

1) Um causalismo: Se dispuséssemos num instante dado de um conhecimento preciso das posições e das velocidades dos elementos da Natureza, teríamos donde inferir todo o futuro. Nada acontecerá. Passado e futuro constituem distinções apenas em relação a nós mas que não dizem respeito ao Ser. Não existe nenhuma questão sobre a natureza do mundo a cada instante e em cada lugar. É o mesmo *Sosein* que se faz compreender por uma só e única força. Ele é tal porque já era tal. O mundo é positivo, pleno. No fundo, essa concepção é uma afirmação teológica, é a afirmação de uma vi-

2. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, 1814, Paris, p. 2. Citado, por exemplo, por G. Bachelard, pp. 293-4, e Paulette Destouches-Février, *Déterminisme et indéterminisme*, PUF, 1955, p. 4.

são da totalidade capaz de abranger toda a evolução do mundo. A concepção determinista da necessidade intramundana é sinônimo da ontologia cartesiana, condenada pela ciência moderna.

2) Uma concepção analítica do Ser: Laplace fala de “seres que compõem a Natureza”. É graças à potência da análise que a inteligência poderá prever o estado futuro do mundo. Esta é a idéia cartesiana da decomposição do complexo em simples, que exclui toda consideração da composição como realidade original.

3) Uma concepção espacial do ser natural: o mundo tem uma existência inteiramente extensiva. Cada elemento tem um lugar objetivo, uma “situação respectiva”, uma localização única. O que exclui a idéia de um ser em devir, em mudança: “Os seres laplacianos não são simples substancializações da função *ser situado*.”³ **A diferença entre esse classicismo e o pensamento científico moderno é que um pensa que se deve compreender o Ser antes de compreender o seu comportamento, ao passo que o outro só apreende seu ser apreendendo o seu comportamento.**

B. A MECÂNICA QUÂNTICA

Ela subverteu as nossas categorias fundamentais, mais ainda que a teoria de Einstein, que se rebelou com relutância contra a antiga ontologia. Sem dúvida, a nova mecânica sempre se presta à discussão mas, seja qual for o desfecho do debate, terá retirado da mecânica antiga o seu dogmatismo.

O que se pode dizer de sério quando não se é técnico? Não é ao filósofo que compete arbitrar o diferendo entre os

3. Bachelard, *op. cit.*, p. 294.

defensores da dupla solução, como de Broglie ou os probabilistas, como von Neumann, Bohr ou Heisenberg. Não é no nível dos fatos que ele pode intervir, mas no momento em que o ser científico se liga ao ser pré-científico.

Pode o ser físico ser representável pelo não-físico? Este é o ponto de vista de Einstein que, numa célebre tirada contada por de Broglie, disse: “Toda teoria física deveria poder, excluído todo cálculo, ser ilustrada por imagens tão simples que até uma criança pudesse entendê-las.”⁴ Os **operaciona- listas**, ao contrário, querem definir as variáveis somente pelo papel que elas desempenham nas equações. Pode a física fornecer uma imagem da realidade? Com efeito, os próprios operacionalistas, para quem os conceitos são absolutamente livres, nunca o pensam de maneira integral, sem o que não deveriam dizer mais nada nas palavras de sua física que não fosse um conjunto de medidas e de previsões desprovidas de significação para o físico considerado como homem e não mais como calculador.

É nessa junção do universo do cientista e do universo da linguagem que cumpre examinar a mecânica quântica, no momento em que o cientista-filósofo procura dar um sentido ao seu formalismo. Pouco importa o desfecho do debate; o que contará para nós é o aparecimento de uma nova ontologia científica que, por mais discutível que seja, fará com que nunca mais se possa restabelecer a ontologia laplaciana, pelo menos com o mesmo dogmatismo.

O ponto de partida da nova teoria foi o insucesso sofrido pela teoria ondulatória da luz diante dos fatos (cf. o efeito fotoelétrico de Hertz). Em 1905, Einstein propôs retornar particularmente a uma concepção corpuscular da luz. Numa

4. L. de Broglie, *Nouvelles perspectives en microphysique*, A. Michel, 1956, p. 236.

onda luminosa monocromática, a energia está aglomerada sob a forma de corpúsculos, os fótons. Mas esses corpúsculos são definidos com a ajuda de uma frequência: trata-se de uma noção extraída da teoria ondulatória.

Um argumento do mesmo gênero, mas em sentido contrário, é apresentado na teoria da matéria. Os átomos elementares não seguem a lei da mecânica clássica: a evolução de seu movimento não é contínua mas descontínua, de tal modo que números inteiros aparecem nos seus resultados, números inteiros característicos dos fenômenos ondulatórios.

De Broglie, entre 1924 e 1927, esforça-se por ligar os dois aspectos da realidade numa síntese portadora de significação física. Isso aproxima seu pensamento daquele de Einstein. O corpúsculo seria uma anomalia do campo, a única realidade; a posição do corpúsculo seria devida a uma certa intensidade do campo: é o campo com bossas. O corpúsculo seria singular no interior de um fenômeno ondulatório que o guiaria (é a teoria da onda-piloto). Isso explicaria o fato de o corpúsculo sofrer a influência de todas as ações no campo e não apenas, como na mecânica clássica, dos pontos com que viesse a encontrar-se.

Mas diante dos obstáculos suscitados por essa teoria, de Broglie aderiu às posições de Dirac, Bohr e Heisenberg. Para estes, não é possível encontrar uma síntese entre ondas e corpúsculos. Ondas e corpúsculos são complementares, complementares que se excluem. Pode-se pensar seja em umas, seja em outros. Para uma medida de mecânica quântica, obtém-se seja a notação de tal posição, seja a de tal velocidade, mas nunca se poderá conhecer ao mesmo tempo a velocidade e a posição de um corpúsculo. Todas as outras posições são igualmente possíveis. A queda em uma posição é obra de nossa observação, de sorte que de Broglie pode tratar Bohr de “Rembrandt da física contemporâ-

nea”⁵ e dizer que as diversas físicas não estão definidas de maneira precisa no interior de sistemas espaço-temporais definidos. Há “redução” do pacote de ondas pela medida.

A probabilidade da presença de um corpúsculo não é concebida aqui como nos clássicos. Ela só diz respeito à nossa ignorância. Com o indeterminismo probabilista, lidamos com a probabilidade pura. Admite-se que a probabilidade entra no tecido do real e a estatística se introduz a propósito de uma realidade individual que é genérica. Tem-se a idéia de onda e a de corpúsculo, mas sua existência é apenas fantasmática e ainda menos se pode buscar uma síntese e conciliar os dois fantasmas. Se de Broglie aderiu a essa tese, é porque todas as outras soluções invocadas não fazem senão complicar as equações sem explicar melhor os fatos. Entretanto, ele sempre teve dificuldade em aceitá-los. Os motivos de sua reviravolta são de ordem filosófica. Ele mesmo o sublinha em seu livro, em três oportunidades, quando fala de suas antigas tentativas de interpretação no quadro da representação cartesiana, por figura e movimento; quando declara que preferiu sempre as imagens físicas intuitivas ao formalismo da matemática, e recorda Laplace e Poincaré, que admitiram que a probabilidade resultava de nossa ignorância ou de um determinismo complicado demais; e quando assinala que a intuição probabilista culmina numa espécie de subjetivismo próximo do idealismo filosófico, ao passo que, como o indicou Meyerson, o físico é um *realista*⁶.

5. *Op. cit.*, p. 132. O texto acrescenta: “porque ele manifesta, por vezes, um certo gosto pelo claro-escuro”.

6. Merleau-Ponty parece apoiar-se em G. Bachelard, *op. cit.*, p. 115: “Acreditando tornar mais nítida a filosofia realista que ele atribuía ao físico...”, e L. de Broglie, *op. cit.*, pp. 140-1: “O físico mantém-se instintivamente, como Meyerson sublinhou com ênfase há pouco, um realista.”

Diante de L. de Broglie, von Neumann tenta formular uma lógica probabilista, no interior da qual a mecânica quântica perderia o seu caráter estranho. Se, para Schrödinger, a mecânica probabilista adquire o aspecto de magia, é porque ela é vista por uma lógica clássica que tenta integrá-la de um modo ou de outro. Paulette Destouches-Février⁷ diz que os esforços para transformar a mecânica quântica em termos clássicos tampouco são clássicos, porque seria necessário supor parâmetros ocultos a fim de transformá-la em determinismo, o qual é completamente excluído pelos parâmetros observados. Ora, essa maneira de se reunir ao pensamento clássico não é clássica. A partir do momento em que, para conservar-se, esse pensamento inventa parâmetros ocultos, ele renuncia ao seu modo próprio de existência para encaminhar-se na direção do oculto.

Esse *parti pris*, que consiste em colocar a questão lógica a propósito da mecânica quântica, é mais incontestável do que uma certa maneira de salvar os princípios retornando ao oculto. Em contrapartida, esses autores vão, com frequência, longe demais. Procuram mostrar que a lógica antiga é contraditória, que os parâmetros ocultos são de direito inacessíveis. Aqui há um mal-entendido. Com efeito, só existe contradição entre o pensamento neoclássico e esses resultados experimentais se estes forem resultados últimos. Se é legítimo não separar filosofia e física, é muito mais contestável declarar que essa filosofia, essa lógica e essa física são as únicas válidas.

Assim, as relações de incerteza de Heisenberg não enunciariam somente uma impossibilidade física, seria necessário converter esta numa “impossibilidade lógica”

7. Destouches-Février, *op. cit.*, p. 25.

(Bachelard⁸), formar um universo do discurso no qual semelhante impossibilidade seria a lei. Daí a criação de uma lógica não mais com dois mas com três valores. Literalmente, há criação e aniquilação de corpúsculos no ato de observação. Mas aos estados de não-existência e de existência acrescenta-se “o estado zero, exprimindo a possibilidade da passagem para a existência”⁹. Os problemas formulados pela mecânica ondulatória à lógica são bastante comparáveis àqueles apresentados pelo problema de Zenão. O movimento não está no tempo T em M, nem no tempo T' no ponto M'. Não está em nenhum momento entre os pontos. Da mesma maneira, o pensamento clássico só quer considerar determinações positivas, compô-las numa realidade única. Ora, a mecânica ondulatória afirma a impossibilidade de compô-las numa realidade pré-formada e completamente acessível, assim como é impossível para Zenão formar o movimento a partir de pontos.

Isso equivale a admitir que as coisas existentes não são realidades individuais mas realidades genéricas: “Um movimento isolado perde toda significação física, da mesma forma que em óptica geométrica um raio luminoso não tem significação física em virtude das leis da óptica ondulatória, e só adquirem uma significação certos conjuntos de movimentos, aqueles a que se dá o nome de ‘conjuntos mensuráveis’”¹⁰ London e Bauer também vêem na mecânica quântica uma “teoria das espécies”¹¹, e põem em dúvida a idéia de que todo objeto tem uma existência individual. Existe uma

8. Bachelard, cujo nome figura entre parênteses nas notas de estudantes, fala em *Le nouvel esprit scientifique*, p. 162, apenas de “compossibilidade”.

9. Destouches-Février, *La structure des théories physiques*, PUF, 1961, p. 5.

10. Destouches-Février, *op. cit.*, p. 38.

11. F. London e E. Bauer, *La théorie de l'observation en mécanique quantique*, Paris, Hermann, 1939, p. 48.

“indiscernibilidade dos corpúsculos da mesma espécie”¹². “A função $\psi(x, y, z)$ representa uma descrição máxima do ‘objeto’ composto, que consiste no objeto propriamente dito x , o aparelho y e o observador z ; no entanto, não sabemos em que estado se encontra o objeto x .”¹³ “Se a função ψ nos fornece probabilidades, ela só o faz *em vista de uma medida eventual*. São apenas, por assim dizer, *probabilidades potenciais*... Elas não dizem respeito à precisão com a qual o estado do sistema é atualmente conhecido.”¹⁴ O fenômeno estatístico não é composto, portanto, de objetos virtuais, dos quais um seria real e os outros fictícios. Ele é a imagem máxima do objeto cujas situações diferentes reveladas pela medida são apenas exemplos.

A razão desse esforço em direção a uma nova lógica tem a ver com a nova relação estabelecida entre a coisa observada e a medida. O postulado da lógica clássica diz que, sendo o observador uma subjetividade falível, ali pode haver aparência, mas essa aparência é, de fato, redutível de direito por um melhor conhecimento do aparelho e de nossas imperfeições sensoriais. A idéia de “verdade objetiva” não é inatingível. Para os probabilistas, ao contrário, aparelho, observador e objeto fazem parte de uma realidade única existente não de fato mas, fundamentalmente, de direito, por princípio. “A concepção clássica, deixando na sombra o caráter necessariamente limitado de nossa informação ao mesmo tempo que a reação da medida sobre o sistema observado, postulava sempre a possibilidade de um conhecimento infinitamente preciso e simultâneo de todos os parâmetros empregados na descrição desse sistema”... A introdução da

12. Destouches-Février, *Déterminisme...*, p. 136.

13. London e Bauer, *op. cit.*, p. 42.

14. *Ibid.*, p. 22.

noção de onda traduz o fato de que “certas grandezas, ditas não comutáveis, não podem ser simultaneamente conhecidas com inteira certeza, de sorte que cada sistema caracteriza, por um certo número de grandezas observáveis, diferentes formas de conhecimento máximo que correspondem àquilo que se chama ‘casos puros’”¹⁵. Temos aí a idéia de que não se deveria considerar o conhecimento cercado de realidades marginais como simples aproximação mas como um máximo. A idéia de precisão máxima já não existe de direito. Já não existe ser individuado no sistema. Somente se lida com famílias de trajetórias.

O aparelho, em física quântica, já não tem o mesmo sentido que em física clássica. Para os clássicos, o aparelho é o prolongamento dos nossos sentidos. Do ponto de vista gnoseológico, os aparelhos são comparados a uma sensorialidade mais precisa, eles nos fazem conhecer o estado de uma coisa. Os aparelhos em mecânica ondulatória “deixam de ser amplificadores; eles empregam processos de desencadeamento e de avalanche, suscetíveis de provocar a manifestação, no nível macroscópico, de fenômenos extremamente pequenos, tão pequenos que a desproporção entre aquilo que é realmente percebido e o que se quer conhecer torna-se enorme”¹⁶. O aparelho não nos apresenta o objeto. Realiza uma antecipação desse fenômeno, assim como uma fixação. Daí, como observa Bachelard, o caráter factício do fato científico moderno. A natureza conhecida é uma natureza artificial. Mas não será possível, apesar de tudo, reencontrar a Natureza em si? O próprio conteúdo da medida obriga-nos a conceber a medida sob um outro prisma. O ato de medir vai fixar o objeto, fazê-lo aparecer em sua existência individual.

15. P. Langevin, prefácio à obra citada de F. London e E. Bauer, pp. 3-4.

16. Destouches-Février, *Déterminisme...*, p. 139.

Comparemos, com London e Bauer, a visão que o observador tem das coisas e a de uma testemunha que olha para o observador. Para nós, que consideramos como objeto os sistemas x (objeto) y (aparelho) z (observador), a situação parece pouco mudada em relação àquela com que deparamos há pouco, quando considerávamos somente o objeto: temos agora três misturas, uma para cada sistema, com correlações estatísticas entre elas ligadas a um caso puro para o sistema total.

“Com efeito, a função $\psi(x, y, z)$ representa uma descrição máxima do ‘objeto’ composto, consistindo no objeto propriamente dito x , no aparelho y e no observador z ; entretanto, não sabemos em que estado se encontra o objeto x . O observador tem um ponto de vista inteiramente diferente: para ele, só o objeto e o aparelho pertencem ao mundo exterior, àquilo que ele chama de ‘objetivo’. Em contrapartida, ele tem *consigo mesmo* relações de um caráter muito particular: dispõe de uma faculdade característica e muito familiar a que podemos chamar a ‘faculdade de introspecção’: pode avaliar de maneira imediata o seu próprio estado. É em virtude desse ‘conhecimento imanente’ que ele se atribui o direito de criar a sua própria objetividade, ou seja, de cortar a cadeia de coordenações estatísticas... ao constatar: ‘Eu estou no estado W_k ’ ou, mais simplesmente: ‘Eu vejo... $G = g_k$ ’ ou mesmo diretamente: ‘ $F = f_k$ ’. Não se trata, portanto, de uma interação misteriosa entre o aparelho e o objeto que produz durante a medida um novo ψ do sistema. É somente a consciência de um ‘Eu’ que pode separar-se da antiga função $\psi(x, y, z)$ e *constituir*, em virtude de sua observação, uma *nova objetividade*, atribuindo doravante ao objeto uma nova função $\psi(x) = u_k(x)$.”¹⁷

17. F. London e E. Bauer, *op. cit.*, p. 42.

Poderíamos aproximar esses textos daqueles de Descartes sobre a dióptrica: “É a alma que vê, e não o olho.”¹⁸ Mas para London e Bauer, o papel decisivo da tomada de consciência tem um outro sentido. Com efeito, o objeto ao qual o pensamento clássico assimila o sistema físico é uma onda de probabilidade; o papel do observador não é o de fazer passar o objeto do em-si ao para-si (como em Descartes): o objeto quântico é um objeto que não tem existência atual. O papel do observador será o de cortar a cadeia das probabilidades estatísticas, de fazer surgir uma existência individual em ato. O que faz surgir essa existência não é a intervenção de um para-si mas um pensamento que anexa a si um aparelho. A operação de medida, em mecânica ondulatória, é uma operação “engajada”¹⁹. Toda operação da nova mecânica é uma operação no mundo, que nunca é alheia ao ato do medidor.

Cumpra distinguir, dessa vontade de medir a lógica nos objetos, um indeterminismo militante que tende a demonstrar a impossibilidade do determinismo, mostrando que toda descrição objetiva dos fenômenos microfísicos transforma-se em mecânica quântica, desde que se lhe eliminem os parâmetros escondidos. Mas isso não passa de uma tautologia. Ou então é dogmatismo quando se conclui que toda mecânica não pode ser senão um indeterminismo. Uma teoria, por mais sólidos que sejam os seus apoios experimentais, não pode anular a possibilidade de novas teorias. Fatos ligados pelo formalismo podem adquirir o caráter de princípio, mas esses princípios são apenas históricos. Weizsäcker, em um de seus livros, mostra que as grandes descobertas do pensa-

18. Descartes, *Dioptrique*, A.T. p. 141, ed. Alquié, vol. 1, p. 710. Citado igualmente em *La structure du comportement*, p. 207.

19. Destouches-Février, *op. cit.*, p. 188.

mento científico apresentam-se menos sob a forma de questões que de afirmações²⁰. Abre-se um campo de pensamento muito mais do que se fecha. Uma teoria cai em desuso quando não nutre mais a ciência. O pensamento físico não pode purificar-se de um coeficiente de facticidade. Mudar alguma coisa nisso seria substituí-lo por um novo dogmatismo, considerar o indeterminismo como uma teoria suficiente. Uma lógica nova não torna o determinismo impossível e impensável, torna-o improvável. Comparemos a história dos pensamentos físicos com as filosofias da história. Uma concepção da história parece gasta, sem relação alguma com os acontecimentos, mas não se pode demonstrá-lo: os acontecimentos da Hungria não tornam o marxismo impensável. Pode-se conservá-lo teoricamente. Logicamente, não há constatação de fracasso. Mas em que nos fundamos para dizer que a revolução está no aparelho e não mais no proletariado, que o proletariado de direito é o aparelho? Isso não é fazer aparecer parâmetros escondidos? Passado um certo ponto, esse pensamento está morto: não faz entender, impede de ver. Não há, porém, decisionismo na escolha de uma nova teoria, há motivos. Não se pode dizer em que momento é tomada a decisão: ela está sempre para ser tomada ou já foi tomada. Ela vai ter sido. A última gota de água opera muito mais que as outras gotas de água: ela opera uma reorganização de todo o conjunto. É assim que se conhece, em todos os modelos do conhecimento. Foi assim que Laplace apresentou a sua nebulosa com toda sorte de reservas. Mas os cientistas, durante cem anos, aceitaram-na com mais dogmatismo que o seu autor, até o dia em que ela desabou:

20. C. von Weizsäcker, *Physique atomique et philosophie*, Cahiers de l'Institut allemand, VII, Paris, Sorlot, 1944, p. 13: “Os grandes problemas do conhecimento das coisas... não aparecem sob a forma de uma questão mas sob aquela de uma afirmação.”

“Os cientistas dividem com as crianças, cujas almas simples e manhosas também possuem, essas qualidades simpáticas que são, uma, a devoção à idéia e, a outra, a sinceridade na má-fé.”²¹ Se se quer ser inteiramente convincente, fazem-se apenas preparativos e nada mais.

C. SIGNIFICAÇÃO FILOSÓFICA DA MECÂNICA QUÂNTICA

Pode haver a tentação de se desvencilhar do problema da verdade. A física não deveria conceber-se como uma busca da verdade, deveria renunciar a determinar um real físico; seria apenas um conjunto de medidas ligadas entre si por equações e que permitiria prever o resultado de medidas futuras. A física formalista ganha toda liberdade, mas perde seu conteúdo ontológico. Ela não significa nenhum modo de ser, nenhuma realidade.

Como todo nominalismo radical, esse nominalismo não pode enunciar-se. Não é a mesma coisa reduzir a física ao simples manejo de um algoritmo e dizer que a lógica deve poder dar conta de todas as nossas experiências. Pretende-se assim abrir a lógica, sem a considerar uma simples maneira formal de definir a realidade física.

Pode-se interpretar igualmente a mecânica quântica num sentido kantiano. É a posição de Weizsäcker em *O mundo visto pela física*²². Na verdade, Weizsäcker considera Kant em sentidos diferentes. Ele pensa, em primeiro lugar, numa

21. P. Claudel, *Ossements*, em *L'oeil écoute, Oeuvres complètes*, vol. 17, Gallimard, 1960, p. 168.

22. C. von Weizsäcker, *Le monde vu par la physique*, trad. fr. de F. Mosser, Flammarion, 1956.

espécie de psicologismo: a física, nesse caso, é apenas uma representação humana. Não somos obrigados a dizer o que ela significa na ordem do Ser: os átomos são objetos da experiência, não objetos em si, a realidade é a “totalidade” das relações entre o homem e as coisas. Essa é uma maneira um pouco vaga de interpretar Kant, a qual remete o verdadeiro ao que é verdadeiro para todo o mundo e define a verdade pela intersubjetividade. Da mesma forma, o ato de observação é, para London e Bauer, um ato de objetivação: o objeto é construído pelo sujeito. Mas no final de sua exposição eles perguntam-se se é preciso ver na comunidade dos cientistas uma “sociedade espírita”²³. A verdade da física seria apenas um fantasma bem ligado, comum a toda a comunidade de cientistas? Finalmente eles recorrem a um evento que possibilita essa intersubjetividade. Destouches-Février, no mesmo sentido, mostra que não é necessário adotar a posição idealista, pois o idealismo é apenas uma outra forma de objetivismo. Ele objetiva, com efeito, as representações humanas: “Isso não significa que seja necessário, nesse caso, adotar uma concepção idealista da realidade, pois o idealismo também é objetivista, no sentido em que objetiva os estados de consciência considerados por ele como a única realidade.”²⁴ As relações entre realidade e medida devem ser concebidas fora da dicotomia em-si/representação.

Em outros lugares, Weizsäcker diz que a física moderna é kantiana porque postula a dualidade onda-corpúsculo, e ele assimila essa dualidade a uma antinomia kantiana. A dualidade entre ondas e corpúsculos só se compreende quando se recusa considerá-la em si e quando ondas e corpúscu-

23. *Op. cit.*, p. 49.

24. Destouches-Février, *La structure des théories physiques*, p. 310.

los só são aceitos como fenômenos. Kant também concedia à ciência o direito de adotar hipóteses finitistas.

Mas mesmo nesse sentido, pode-se indagar se a filosofia kantiana pode servir para pensar a mecânica quântica. O fenômeno, em Kant, é objetivo porque fundado numa idealidade, a do tempo e do espaço. Essa idealidade faz dele outra coisa que não um fenômeno e permite-nos construir um fenômeno com valor de objeto. Ora, a mecânica quântica não tem essa virtude de integração do múltiplo que, segundo Kant, é a própria definição do pensamento objetivo. O pensamento clássico coordena os fenômenos num modelo objetivo da Natureza. É essa unificação que nos parece impossível no nível da mecânica quântica. Se uma filosofia puder corresponder à mecânica quântica, será uma filosofia mais realista, cuja verdade não será definida em termos transcendentais, e também mais subjetivista. Ao “eu penso” universal da filosofia transcendental deve suceder o aspecto situado e encarnado do físico.

É isso que leva Weizsäcker a falar de um novo problema filosófico:

“A função ψ do átomo é constituída de tal modo que só se podem fazer predições de probabilidade sobre as outras grandezas tais como a velocidade ou sobre as qualidades que o caracterizam enquanto onda (comprimento de onda, fase). Inversamente, se conheço as qualidades ondulatórias, só posso profetizar com probabilidade sobre as suas qualidades corpusculares. Portanto, não tenho o direito de dizer: ‘o átomo é uma partícula’ ou ‘o átomo é uma onda’, mas ‘é um corpúsculo e uma onda’; e eu decido, pela disposição da minha experiência, sob que forma ele se manifesta. A realidade dependeria, pois, do nosso arbítrio? Não a realidade, mas a imagem pela qual a entendemos. Não podemos aprender o que quer que seja sobre o átomo senão através da experiên-



cia; ora, a experiência é uma violação da natureza. Em suma, forçamos o átomo a comunicar-nos as suas qualidades numa língua adaptada... Na realidade, não é a percepção espaço-temporal que falta, pois nada aprendemos sobre o átomo que não seja o resultado de uma medida no tempo e no espaço. Tampouco a lei da causalidade está em falta... visto que, por cada experiência, criamos cadeias causais fechadas; mas esses fragmentos de nossa observação, e essas cadeias causais isoladas não se encaixam num modelo objetivo do processo... Essa situação não é inteiramente nova para o pensamento humano. Sabemos que um processo deve ser observado para ser conhecido e que essa observação o muda em sua essência. Nós o sabemos pelas dificuldades da auto-observação, na qual o sujeito do conhecimento torna-se seu objeto (Bohr).”²⁵

Mais ainda que do problema apresentado pela introspecção, o problema apresentado pela física aproxima-se do problema da percepção. A dualidade do corpo e do campo faz pensar na dualidade do processo perceptivo, alternadamente global e atento.

É também nessa direção que Destouches-Février acaba por interpretar a mecânica ondulatória. A física não pode ser realista no sentido clássico: não existe coincidência com um objeto em si. “Estamos em presença de uma física humana, física do solidário ou física coletiva.”²⁶ Entretanto, a física tampouco pode ser idealista. Trata-se, antes, do que Destouches-Février chamaria de um “realismo parcial”²⁷ ou de uma concepção “participacionista”²⁸. A realidade é uma

25. C. von Weizsäcker, *op. cit.*, pp. 36-7.

26. Destouches-Février, *Déterminisme...*, p. 148.

27. *La structure des théories physiques*, p. 313.

28. *Ibid.*

noção a afirmar²⁹. Deve ser feito um esforço para distinguir vários sentidos:

- Um primeiro plano de realidade, no qual os objetos existem em si e no qual as propriedades que se lhes atribuem são propriedades intrínsecas. É o que Destouches-Février chama de “o plano de existência dos sistemas físicos”³⁰.

- Um segundo plano de realidade, intersubjetivo, no qual a realidade é constituída unicamente por “resultados de medida”³¹ e no qual um objeto é definido pelo conjunto de suas propriedades, ou seja, por um conjunto de resultados de medida, de modo a eliminar a noção de substância (positivismo).

- Um terceiro plano, o plano estrutural, “transcende a oposição objeto-sujeito, os objetos correspondentes aos sistemas observados, e sendo o sujeito prolongado pelos aparelhos de medida. Uma vez que esse plano transcende a dualidade objetivo-subjetivo, as relações estruturais revestem-se de um caráter absoluto no quadro da teoria. Com efeito, elas são independentes dos resultados e dos processos de medida. Entretanto, são relativas à espécie do sistema estudado. Por sua independência dos resultados das observações, revestem-se de uma certa objetividade, comparável à objetividade platônica da Idéia em face de suas realizações sensíveis. Mas por outro lado, essa independência que as separa de todo contato sensível com o objeto poderia fazê-lhes recusar a objetividade. Com efeito, elas não se reportam a um objeto mas a certas formas matemáticas necessárias à descrição das relações do sujeito com o objeto. Apresentam a mesma ambigüidade se as considerarmos sob o

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

ângulo da realidade; na medida em que aparecem completamente separadas dos resultados da medida, ou seja, do encontro imediato com os objetos estudados, elas perdem toda realidade e sua natureza aproxima-se dos seres matemáticos; mas acabamos de ver que toda a crítica do conhecimento contida na física moderna consistia precisamente em desmascarar o caráter ilusório da realidade fenomenal tanto sensível quanto racional. De tal sorte que o caráter de realidade parece dever refugiar-se, de preferência, nesse plano estrutural, relativamente mais independente, permanente e coerente que os dois planos precedentes. Além disso, o fato de as estruturas serem determinadas pela teoria em que elas intervêm – dado que esquematizam as condições gerais a respeito dos observadores em suas relações com os objetos – confere-lhes uma realidade que não possuem os seres puramente matemáticos, independentes de toda significação sensível³². Tudo isso é apenas indicação. Como pode essa noção de estrutura distinguir-se da estrutura no sentido kantiano? Só o veríamos se nos apercebêssemos de que ela só pode ser pensada a partir da coisa percebida. Trata-se aqui de uma relação qualitativa, dependente da situação do homem no mundo.

Essa idéia de estrutura, essa concepção estrutural da verdade, de uma ordem que é ordem de fato e que, quando dela nos aproximamos, está fervilhando de contingências, seria uma idéia a tal ponto imaginável? Diz-se que as concepções da mecânica quântica nos levam para muito longe das idéias que a percepção natural nos dá do objeto. Isso é verdade?

Sim, se a percepção for considerada em seu termo, em sua conclusão. Nesse caso, a percepção coloca-nos em face

32. *Déterminisme...*, pp. 142-3.

de seres definidos, os quais são pura exterioridade, “puras coisas”. Mas isso é apenas uma meia-verdade. A percepção só desemboca na *blosse Sache* se a consideramos, não em seu campo de origem, mas em sua conclusão. A ontologia de Laplace está longe de fundar-se em percepções naturais, a sua concepção da percepção é devida a uma elaboração da percepção pela cultura. A ontologia da pura coisa não é a única conclusão possível da percepção. Cumpre distinguir assim a percepção como atitude isolante, tal como pode ensinar-la o professor de desenho, que faz com que eu dê a cada coisa uma grandeza numerável, e a percepção como atitude natural, na qual semelhante operação é impossível. No campo natural, vou encontrar seres ambíguos, que não são nem ondas nem corpúsculos. O que é o vento percebido? Alguém, uma coisa, um fenômeno? É as três coisas ao mesmo tempo: uma seqüência de movimentos sem móveis, de comportamentos sem sujeitos, como a cauda do cometa ou a estrela cadente (Husserl³³), isto é, seres prováveis que se reduzem a um feixe de probabilidades – no fim de contas, o reflexo não é um indivíduo único, ele tem funções múltiplas –, seres não determinados, sem que essa indeterminação os converta em quaisquer (qual o quadro atrás de mim, objeto marginal), seres negativos, dos quais toda a essência consiste em ser uma ausência (cf. Scheler para a experiência da ausência de um quadro³⁴), seres nem finitos nem infinitos. Os gestaltistas procuraram assinalar o limite do campo visual, mas é impossível definir esse limite pela cercadura negra: ver o negro não é nada ver. Todos os objetos, em última análise, encobrem essa indeterminação. A própria noção de escala é uma

33. Cf. *La Terre ne se meut pas*, op. cit.

34. Cf. Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, pp. 157-8, trad. fr. de M. de Gandillac, 1955. Citado igualmente na *Phénoménologie de la perception*, p. 371.

noção absolutamente incompreensível se não nos referirmos à experiência perceptiva, implicando a homogeneidade do medido e do medidor que o sujeito faça causa comum com o espaço. A idéia de um sujeito encarnado é necessária para compreender o microscópio e a microfísica. É aproximando-me que percebo que na ordem estatística há desordem. A idéia de uma realidade que compreende uma série infinita de grandezas é uma idéia da percepção. É a percepção que me dá a conhecer a divisibilidade infinita do espaço e que o Ser não é composto de elementos.

Se tudo isso é verdadeiro, percebe-se que o sentido da física é o de nos fazer realizar “descobertas filosóficas negativas”³⁵ ao mostrar que “certas afirmações que pretendem ter validade filosófica na verdade não a têm”³⁶. Ela nos ensina que a concepção laplaciana do Ser, assim como a ontologia do senso comum, não possui coerência absoluta. A física destrói certos preconceitos do pensamento filosófico e do pensamento não-filosófico, sem que por isso seja uma filosofia. Ela limita-se a inventar vieses para encobrir a carência dos conceitos tradicionais, mas não formula conceitos legítimos. Provoca a filosofia, impele-a a pensar os conceitos válidos na situação que é a sua. O que não quer dizer que a percepção contém tudo. É a crítica interna da física que nos leva a tomar consciência do mundo percebido. O mundo percebido não é, de maneira nenhuma, um dado imediato. A mediação do saber permite-nos reencontrar indiretamente e de um modo negativo o mundo percebido que as idealizações anteriores nos tinham feito esquecer. Tal concepção não é um psicologismo. A percepção não nos fornece uma construção artificial da natureza.

35. London e Bauer, op. cit., p. 51.

36. *Ibid.*

CAPÍTULO 2

AS NOÇÕES DE ESPAÇO E DE TEMPO

A. A NOÇÃO DE ESPAÇO

A ciência nos ensinou três coisas:

1) O espaço euclidiano não pode ser considerado uma condição *a priori* de nossa ciência e de nossa experiência. Não é uma estrutura *de direito*. Os geômetras não-euclidianos, ao generalizarem a noção de espaço, fazem do espaço euclidiano um caso particular.

2) Os espaços não-euclidianos mostram-nos que o espaço euclidiano não é uma estrutura privilegiada *de fato*. Não é o único espaço real entre todos os espaços possíveis. Pode-se considerar que ele é um aspecto que o espaço não-euclidiano adquire em pequenas distâncias.

3) *A própria questão da natureza do espaço não tem sentido.*

Aparentemente, existe um meio de resolver de um modo experimental a natureza do espaço, através de medidas cujos resultados seriam cruciais a respeito da estrutura do espaço.

“Imaginemos uma superfície de forma geral plana, com exceção do seu centro, que apresenta uma protuberância he-

misferoidal... superfície representada pela seção transversal APBQRC. Suponhamos que essa superfície constitua o universo inteiro, ou seja, que todos os eventos físicos tenham lugar nessa superfície. Em particular, os seres que aí vivem também serão apenas conformações bidimensionais aptas, no entanto, a percorrer esse universo. Perguntamos: esses seres são capazes de reconhecer-lhe a forma? Seria errôneo crer que eles poderiam ver a protuberância. Se somos capazes de perceber uma num plano, pela visão, é porque os raios luminosos têm figura retilínea no espaço tridimensional e não podem atravessar a saliência; esta nos esconde, por conseguinte, o mundo situado por trás dela, mas no mundo bidimensional que retratamos os raios luminosos descreverão trajetórias curvas na superfície; portanto, a colina não eclipsa nada; um objeto situado atrás dela, digamos, em C, pode ser visto de A, graças à luz, via B. Existe, não obstante, um meio pelo qual os seres animados desse mundo estariam aptos a reconhecer a curvatura de seu espaço bidimensional. Eles poderiam, com efeito, por métodos de agrimensura, detectar seu afastamento em relação ao plano.” Tendo atado no centro da protuberância um cordel a uma estaca, eles podem descrever um círculo. Em seguida, podem medir o diâmetro do círculo e o seu perímetro. A relação dessas duas medidas só poderá dar um número inferior a $\pi = 3,14$. A razão é que “a linha BPQ não é um ‘verdadeiro’ diâmetro da circunferência, posto que deveria passar pelo interior da colina... Eles estariam igualmente em condições de reconhecer a curvatura de sua superfície, para o que o diâmetro medido por eles fornece um número inferior a $\pi = 3,14$.

A uma certa distância abaixo desse universo superficial, representemo-nos um outro mundo, seja *a*, *b*, *c*, o qual exhibe por toda parte a forma plana e é habitado por seres bidimensionais.

“Imaginemos que, nesse mundo, é exercida uma força misteriosa que distorce, de maneira especial, todos os objetos e padrões de comprimento. Para descrever a natureza dessa distorção, podemos supor, por exemplo, que raios luminosos caem do alto sobre a primeira superfície, atravessam-na e colocam na segunda a sombra desses objetos. Os seres-superfícies desses dois mundos nada saberão desses raios que seguem para a terceira dimensão... Supomos, com efeito, que sob o efeito da força misteriosa, todos os objetos do mundo [do segundo universo] estão deformados de maneira tal que adquirem precisamente a grandeza das sombras dos objetos correspondentes do universo ABC, sombras projetadas para baixo. A consequência inevitável dessa suposição é evidente: quando os seres [da segunda superfície] efetuam mensurações geométricas, eles têm que aplicar por toda parte sua régua graduada exatamente tantas vezes quantas forem requeridas na operação correspondente do mundo ABC. Portanto, se traçam em torno de *b* uma circunferência passando por *p*, simétrica de BPQ, e a medem com sua régua-padrão, encontrarão, pela relação da circunferência com o diâmetro, o número obtido no mundo ABC. Agora, o que vão pensar de sua forma os habitantes do mundo *abc*? Eles ignorarão a existência da força misteriosa, visto que nada observaram dela; tampouco verificaram que o comprimento de seu metro varia por transporte, posto que todos os outros objetos, sem excluir seus próprios corpos, também se modificam de maneira semelhante. Chegarão, portanto, a inferir, exatamente como os seres do mundo ABC, que seu universo-superfície é um plano com protuberância.”¹

1. Cf. H. Reichenbach, *Atome et cosmos*, trad. fr. de M. Lecat, Flammarion, 1930, pp. 29-31.

Assim, não há experiência da geometria pura na qual possamos apreender a estrutura do espaço. É impossível relacionar tal ou tal proposição referente ao espaço com a estrutura do espaço, e tal outra com uma influência física. Não há experiência de física pura ou de geometria pura. O mesmo conjunto físico-geométrico está apto a cobrir o espaço plano e o espaço ondulado. Isso põe em dúvida a idéia de uma natureza em si do espaço. A parte que compete à estrutura do espaço e à física do meio só pode ser estabelecida por um espírito que conhece o espaço a partir do exterior. Ora, o mundo não é algo que se possa dominar. O resultado não é, portanto, um resultado de fato mas um resultado de princípio. Colocar a questão da natureza em si do espaço é admitir um *kosmos théoros*². A questão não se põe no caso dos seres vivos, pois não tem sentido: o espaço faz parte da situação; ora, um espaço de situação não é um espaço em si. O artifício de Reichenbach é enganador, uma vez que ele representa por três dimensões um espaço que tem somente duas. Na medida em que sua analogia é transcrita em linguagem euclidiana, ela corre o risco, justamente por essa razão, de nos enganar. Segundo tais analogias, imaginamos que o espaço não-euclidiano está presente aos sentidos de um ser vivo, que se pode ver em duas dimensões assim como nós vemos em três dimensões. Pensando assim, habituar-nos-emos a considerar o espaço não-euclidiano como sendo intuitivo. Ora, dizer que o espaço não é euclidiano não é dizer que o espaço é não-euclidiano, por exemplo, riemaniano. O espaço não é algo. As diferentes geometrias são métricas, e as métricas não são nem verdadeiras nem falsas e, por conseguinte, os resultados dessas diferentes métricas não são alternativas.

2. "Contemplador do mundo".

Se a ciência relativista for levada a sério, terá que ser dito que o espaço riemaniano, na medida em que ele admite Einstein, não é real mas objetivo, e permite integrar melhor os resultados da física moderna que o espaço euclidiano. Pode-se falar, portanto, de um espaço fechado, de tal sorte que ao percorrê-lo se retorna ao mesmo lugar. A sua verificação experimental é relativa. Se o espaço é fechado, é claro que pode haver ali uma imagem dupla da mesma estrela, estando a única dificuldade em identificá-las. Seja como for, os resultados da teoria da relatividade, se confirmam a objetividade do espaço riemaniano, não nos autorizam a dizer que o espaço é riemaniano. Trata-se de "parametrar" e nada mais que isso. Nesse sentido, a idéia do espaço fechado não deve ser considerada como retorno a uma tese finitista e como uma superação do relativismo kantiano mas, ao contrário, como sua plena realização (tal é a posição de Brunschvicg).

Estas considerações são o término da filosofia do espaço? Sim, se o objeto da teoria física é tudo aquilo a que podemos chamar real, quer, como os cientistas tendem geralmente a fazer, se dê a essa construção o sentido de um realismo grosseiro (cf. Einstein: "Tu crês no deus que joga os dados, e eu no valor único das leis num universo em que algo existe objetivamente, que eu procuro apreender de uma maneira selvagemmente especulativa"³), mas essa tendência a converter as relações em coisas leva a paradoxos deste gênero: a ciência não pode dispensar as considerações filosóficas mas a filosofia deve fundar-se na ciência, o que equivale a dizer que a ciência atinge o absoluto ou que "o físico

3. Albert Einstein/Max Born, *Correspondance 1916-1955*, trad. fr. de P. Leccia, Seuil, 1972. Carta de 7 de setembro de 1944, p. 82. Citado igualmente em *Signes*, p. 242, mas a data citada é inexata.

jamais aceitará que uma entidade – o tempo – cujo símbolo figura em seus cálculos não deva ser considerada e tratada como uma *grandeza física*⁴; quer se adote a posição de Brunschvicg: a ciência só nos dá o objeto construído e não há nada mais. Somente esse objeto construído pela ciência deixa sentir a sua contingência, a qual é devida ao nosso contato carnal.

A esta questão responde uma passagem adicionada à segunda parte da Introdução de *O pensamento e o movente*, de Bergson: “O universo da relatividade é um universo tão real, tão independente de nosso espírito, tão absolutamente existente quanto o de Newton e do comum dos homens: só que, enquanto para o comum dos homens e até mesmo para Newton esse universo é um conjunto de coisas (mesmo que a física se limite a estudar as relações entre as coisas), o universo de Einstein nada mais é do que um conjunto de relações. Os elementos invariantes que se consideram neste caso como constitutivos da realidade são expressões em que entram parâmetros que são tudo o que se quiser, que não representam mais o tempo ou o espaço do que qualquer coisa, posto que a relação entre eles é a única coisa que existirá aos olhos da ciência, posto que não existe mais tempo nem espaço se não houver mais coisas, se o universo não tiver figura. Para restabelecer as coisas e, por conseguinte, o tempo e o espaço (como necessariamente se faz toda vez que se quer ser informado a respeito de um determinado evento físico, percebido em pontos determinados do espaço e do tempo), é forçoso devolver ao mundo uma figura; mas isso é porque se terá escolhido um certo ponto de vista, adotado um siste-

4. O. Costa de Beauregard, *Le principe de relativité et la spatialisation du temps*, *Revue des questions scientifiques*, Bruxelas, 1947, p. 63, citação extraída por Merleau-Ponty do livro de F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre, 1957, p. 160.

ma de referência. O sistema que se escolheu torna-se, aliás, por isso mesmo, o sistema central. A teoria da Relatividade tem precisamente por essência garantir-nos que a expressão matemática do mundo que encontramos desde esse ponto de vista arbitrariamente escolhido será idêntica, se nos conformarmos às regras que ela estabeleceu, àquelas que teríamos encontrado se nos colocássemos em qualquer outro ponto de vista. Se for retida apenas essa expressão matemática, não haverá mais tempo do que nenhuma outra coisa. Restaurai o tempo, as coisas serão restabelecidas mas tereis escolhido um sistema de referência e o físico que lhe estará vinculado. No momento não pode haver um outro, se bem que qualquer outro pudesse ter sido escolhido.”⁵

Bergson, com muita freqüência, só reivindica para a filosofia o direito de uma intuição do tempo diferente das determinações da física, e parece dizer que a essência do espaço esgota a intuição do espaço (tal é a tese de *O pensamento e o movente*, antes da nota). O texto da nota não considera o tempo medido e o tempo vivido, mas as equações do físico concernentes a espaços, e as coisas sem as quais essas equações não poderiam dizer respeito à Natureza. A física só é possível se se puder ter uma percepção do espaço. A equação do cientista não deve ser considerada como uma entidade comparável à Idéia platônica. Poder-se-ia dizer que a atitude do homem percipiente antes da ciência simboliza com a atitude científica, no sentido em que o homem antes da ciência está tão pouco enfronhado numa concepção euclidiana quanto o homem de depois da ciência. Há na visão uma antecipação da unidade que a ciência realizará sob forma articulada, há a promessa daquilo que será realizado pela ciência.

5. Bergson, *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 1.283, nota.

Daí a idéia de experimentar o mundo percebido, com essa idéia de que o espaço percebido não é euclidiano (cf. R. K. Luneburg, *Metric Methods in Binocular Visual Perception*⁶). Luneburg retoma a experiência de Helmholtz: o sujeito deve fixar no escuro pontos luminosos, de modo que construa duas linhas paralelas. Ora, o sujeito observa paralelas quando existe curvatura; as retas são côncavas perto do sujeito e convexas longe dele. Retomando essa experiência, o matemático norte-americano procura formular uma lei matemática de nossa percepção no escuro e descobre que o espaço visual é um espaço riemaniano com curvatura negativa constante para cada indivíduo. Mas os colaboradores de Luneburg contestaram, em nome dos resultados experimentais, a exatidão dessa assimilação. Trata-se de uma questão de fato? Por trás dessa discordância não há uma razão de princípio? Pode-se construir um espaço físico a partir de uma série de localizações pontuais? Se isso é suposto, não é porque se representa o espaço visual como um segundo espaço real e porque se imagina um outro espaço que é, ainda assim, uma coisa? Mas faz sentido perguntar qual é a forma do espaço percebido, ou dizer que ela se impõe de uma forma unívoca (veja-se o exemplo da perspectiva)? Não se pode nem dizer que o nosso espaço é riemaniano, nem dizer que é não-riemaniano, no máximo pode-se falar de tendência para curvar o espaço. **O espaço perceptivo é polimorfo. O campo perceptivo nos oferece o primeiro modelo do Ser sobre o qual a ciência trabalha a fim de dar uma visão articulada do Ser.**

6. Em *Studies presented to R. Courant*, Nova York, 1948, pp. 215-6.

B. O TEMPO

A ciência pode fazer somente “descobertas filosóficas negativas”⁷, dizer-nos o que o espaço não é, o que o tempo não é, mas sob a condição de que se compreenda que essas negações não devem ser tomadas como afirmações disfarçadas. A ciência não fornece ontologia, mesmo sob forma negativa. Ela tem somente o poder de destituir as pseudo-evidências de seu pretenso caráter de evidência.

Após a crítica do tempo absoluto e do tempo único por Einstein, já não se podia representar-se, sem mais, o tempo segundo as concepções clássicas. Mas se é verdade que há negação da idéia de simultaneidade aplicada ao conjunto do universo e, portanto, da unicidade do tempo, existem duas maneiras de compreender essa idéia: quer de uma maneira paradoxal que consiste em contradizer o senso comum ao afirmar a pluralidade dos tempos, quer no próprio nível em que se situa o senso comum, como tradução psicológica e, por conseguinte, exotérica das concepções físicas, comparável à maneira de Zenão ao apresentar o movimento como sendo impossível. Mas o paradoxo de Zenão foi também a ocasião de refinar as nossas concepções do Ser. Da mesma maneira, a pulverização do tempo no interior da física relativista pode ser apresentada como uma substituição do senso comum e tem-se então, com frequência, uma ontologia ingênua; ou podem-se, ao contrário, apresentar as duas descobertas físicas, contentando-se em dizer aquilo que a ciência diz com certeza, e vendo ali dados que toda elaboração ontológica deve levar em conta.

Ora, o que nos diz a ciência de uma forma segura?

1) O tempo da física é um tempo relativo e não um tempo absoluto. O tempo da física é um tempo mensurável. Na

7. London e Bauer, *op. cit.*, p. 51.

origem de toda intuição científica do tempo, há a escolha de unidades de tempo; assim, por exemplo, o tempo sideral foi considerado canônico durante muito tempo: a igualdade dos dias siderais media as igualdades de duração.

2) Isso significava que, para a física, o tempo é uma variável isolada pelo pensamento mas que, no entanto, não pode ser pensada como uma realidade separada. Existe uma solidariedade entre todas as noções da física, como as de causalidade, luz, espaço e energia. É esse conjunto de noções que a física se propõe verificar. O conjunto e não os conceitos tomados um a um. Não se trata de duvidar da realidade física do tempo. Tal dúvida carece de sentido, visto que isso seria considerar o tempo como uma coisa real. Se a ciência verifica um conjunto de parâmetros, é porque ela estuda um Ser maciço no qual o que é tempo, espaço, matéria, etc. não deve aparecer como outras tantas realidades justapostas, mas como uma realidade indivisa. Assim, segundo Whitehead, a ciência de hoje nos ensina que os conceitos (como o de tempo) são abstrações (cf. *The Concept of Nature*⁸) de termos constantes. Esses produtos abstratos não correspondem a termos separados mas tampouco não são nada, posto que tudo aquilo de que falamos é abstração. A ciência é um conjunto rigoroso de elementos construídos, que não podemos separar do todo que o justifica.

3) O tempo não é um fenômeno indiferente às naturezas ou aos acontecimentos que nele ocorrem, nem ao ponto de vista do sujeito que observa no tempo. As condições de medida do tempo devem ser consideradas como limitando a própria natureza do tempo que consideramos.

Para a ciência clássica, cada instante do tempo vale de uma extremidade à outra do mundo, recorta uma fatia trans-

8. A. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1920, reed. 1955.

versal do universo e, adicionando essa fatia a novas fatias, daria o universo inteiro. Na realidade, essa noção de tempo não é para ser tomada como um absoluto, como algo que forma a inevitável constituição de todo o pensamento do universo; não é um traço inerente à própria essência das coisas e confunde-se com a medida do tempo; ora, essa medida do tempo nunca nos permitirá garantir um “agora” comum a dois lugares distanciados um do outro. Seja, por exemplo, o problema que consiste em avaliar a duração de uma viagem da Terra a Plutão. A noção de simultaneidade perde seu sentido. Não tem sentido localizar o que se passa aqui na escala do que se passa lá. Suponha-se um observador em Marte e um outro na Terra, podendo ambos corresponder-se com a ajuda de sinais luminosos. É-lhes impossível sincronizar seus relógios. Com efeito, o tempo gasto pelo sinal luminoso para ir da Terra a Marte e de Marte à Terra só pode ser considerado como determinado se os relógios em Marte e na Terra já estiverem sincronizados⁹. Assim, as condições de fato da medida da simultaneidade não podem ser separadas da própria noção de tempo. Observações como essas colocam em questão a unicidade do tempo. Desse modo, como acontece frequentemente, uma situação que até então se apresentava como uma situação de fato apresenta-se agora como um princípio – e aí está uma novidade no pensamento.

Eis o conjunto de verdades negativas que a ciência nos apresenta. Mas dizer essas verdades, que só na prática científica adquirem plenamente seu sentido, é uma coisa muito diferente de traduzi-las em paradoxos que consistem em dizer preto quando o senso comum diz branco. Falar-se-á de dilatação do tempo ou de contração do próprio tempo. To-

9. Exemplo adotado de H. Reichenbach, “La signification philosophique de la Relativité”, *Revue philosophique*, 1922.

dos temos a impressão de tempos mais ou menos densos, de *tempi* diferentes, mas isso sem abandonar a idéia de um tempo único: o que é velhice para um cão é juventude para um homem. Mas os paradoxos que certos físicos desenvolveram no começo da teoria da relatividade vão muito mais longe. O que é futuro para mim pode ser passado para ti. É assim que Becquerel¹⁰ dizia que, para um observador situado sobre a Terra, um viajante cavalgando uma bala de canhão levaria 8 horas para cumprir um percurso de ida e volta, ao passo que, para o viajante, a viagem duraria 4 horas.

Sente-se um certo mal-estar diante de tais paradoxos. Como se podem encaixar diferentes durações, sem medir uma pela outra? A idéia de uma pluralidade dos tempos é falseada se os tempos forem apresentados como simultâneos. Não está a apresentação paradoxal ligada a uma forma de pensar que é impossível em seu princípio? Põe-se o tempo universal fora de ação, mas servem-se dele.

Sob uma forma mais precisa, recorde-se o que Bergson dizia a propósito das equações de Lorentz, em *Duração e simultaneidade*. Tendo o físico criado um sistema que permite passar de uma referência a uma outra, só pode fazê-lo estabelecendo um sistema que ele imobiliza em relação a outros que aparecem como móveis. É necessário admitir um ponto estacionário e supor que, em outros pontos, o tempo não é o mesmo para os observadores que viessem a ser aí colocados. Mas nesse caso, existe somente um único tempo vivido, sendo os outros apenas tempos atribuídos. Esta operação sendo reversível, tanto faz fixar em S ou em S' o ponto estacionário. Mas quem quiser colocar-se em todos os pontos ao mesmo tempo, e não apenas dar um valor recípro-

10. J. Becquerel, *Le principe de relativité et la théorie de la gravitation*. Citado por Bergson em *Durée et simultanéité*, apêndice I, *Le voyage en boulet*.

co ao ponto estacionário, precisa comparar os tempos vividos por todos, e não só o tempo vivido e os tempos atribuídos. Ora, esses tempos vividos são irrelativos. O ponto de vista do físico não passa de um semi-relativismo e considera-se importante o ponto de vista de um observador que veria o tempo de todos os pontos de vista simultaneamente. Os paradoxos da relatividade provêm, segundo Bergson, de seu caráter absolutista. Para ter uma verdadeira pluralidade dos tempos, são necessários tempos disjuntos, e somente tempos disjuntos.

Bergson esforça-se por conceber a relatividade filosoficamente. Encontra na doutrina dos físicos um elemento absolutamente válido: a concepção de um tempo que não seria independente dos nossos instrumentos de medição e que seria concebido tal como os nossos instrumentos de medição nos ajudam a defini-lo: "A medida de uma coisa é, aos olhos da física, essa própria coisa."¹¹ Ele considera essa doutrina como sua, pensa em propor um desenvolvimento fiel ao seu princípio, mas não se confundindo com o uso desse princípio pelos físicos. Quer questionar a física, em nome dos próprios princípios da física, executar o que se poderia chamar uma *superação do interior*. Considera que a idéia do conceito de tempo não é desenvolvida de modo coerente. O físico formulando o princípio da relatividade tende a fazer crer que o tempo de um físico situado em S não pode sobrepor-se ao tempo de um outro físico situado em S'. Ao dizer isso, o físico é fiel e infiel ao seu princípio: fiel, visto que vincula o tempo aos instrumentos de medida, mas infiel porque confunde o tempo efetivamente vivido pelo observador situado em S e o tempo atribuído ao observador situado em S'. "As fórmulas de Lorentz exprimem,

11. Bergson, *Durée et simultanéité*, p. 179.

muito simplesmente, o que devem ser as medidas *atribuídas* a S' para que o físico em S veja o físico *imaginado por ele* em S' encontrar a mesma velocidade que ele para a luz."¹² O tempo S' não é nem vivido pelo observador em S, nem vivido pelo observador em S'. O tempo S' é uma perspectiva sobre o tempo, não o próprio tempo. As variedades do tempo não são mais uma razão para duvidar da unidade do tempo, tal como as variações da grandeza de um objeto não são uma razão para duvidar de sua constância. Ao contrário, é preciso que ele mude de aspecto para que continue sendo o mesmo quando se distancia. O fenômeno da pluralidade de tempos é um fenômeno de perspectiva. A concepção do físico relativista é uma concepção egocêntrica. Pensa numa situação e dá-nos a representação que se pode fazer das outras situações a partir daquela, sendo entendido que a situação estacionária é uma qualquer. Ele prefere multiplicar as visões egocêntricas sucessivas a operar a coexistência filosófica do tempo dos diferentes observadores. Através das equações, atinge um solipsismo de vários. Pensa o mundo *sucessivamente* de todos os pontos de vista, mas nunca *simultaneamente* de todos os pontos de vista. O que o filósofo procura são as condições de possibilidade de uma tal equação. O filósofo parte da relatividade inerente a cada observador e pergunta-se como é possível uma intersubjetividade, como surgiu essa idéia de coexistência; procura destacar o sentido profundo de nossa situação singular e de nossa pertença a um mesmo mundo. Trata-se de justificar o pensamento físico por outras razões que não as suas próprias e de dar significações ontológicas para as dificuldades práticas com que o cientista se defronta, de compreendê-lo melhor do que ele próprio se compreende, sendo próprio do fi-

12. *Ibid.*, apêndice 1, p. 193.

lósofo compreender melhor do que aqueles que fazem aquilo o que eles fazem. Se os físicos criticam a Bergson certos erros, é porque não compreendem que ele se situa num outro plano que não é o deles.

Não obstante, se *Duração e simultaneidade* não foi entendido pelos físicos quando de sua publicação, a física aproximou-se depois de Bergson e até inspirou-se em alguns de seus temas. Admitiu-se que a pluralidade dos tempos não era necessária, que era preciso distinguir tempo vivido, tempo atribuído, tempo real e tempo possível. O desenvolvimento da mecânica ondulatória levou a uma autocritica do pensamento objetivo e a pensar que o uso de algoritmos não era uma exaustão desses conceitos.

Capek, num artigo intitulado "La théorie bergsonienne de la matière" [A teoria bergsoniana da matéria] (*Revue de métaphysique et de morale*, 1953), fala, para traduzir a pluralidade dos tempos, de pluralidade dos ritmos temporais, o que volta a colocar tudo em questão, pois, se se trata apenas de pluralidade dos *tempi*, não há mais pluralidade dos tempos, visto que a pluralidade dos ritmos não exclui a participação desses ritmos num fator F. Ele também mostra que, no contínuo espaço-tempo, é preferível falar-se de uma temporalização do espaço a falar de uma espacialização do tempo. Segundo Costa de Beauregard¹³, Bergson exagera ao pedir um tempo único; basta que todas as temporalidades se orientem no mesmo sentido. Isso apresenta um problema para os físicos: por que todos os tempos vão no mesmo sentido? Mas isso acarreta uma cosmologia dinâmica, compatível com a Relatividade e comparável à filosofia dinâmica de Bergson. S. Watanabe, *Le concept de temps en physique moderne et la durée pure de Bergson* [O conceito de tempo na física moderna e a duração pura de Bergson]¹⁴,

13. *Op. cit.*

14. *Revue de métaphysique et de morale*, 1951, pp. 128-48.

admite que o físico recorre necessariamente à consciência, porque encontra nela noções das quais o físico faz um uso constante, e das quais não pode dar conta, a menos que as relacione com uma experiência vivida. Bergson talvez tenha deformado a física relativista, mas a física torna-se bergsoniana. A idéia de crescimento da entropia nada significa sem um sentido positivo do escoamento do tempo psicológico. O fato da intersubjetividade, da coexistência dos mundos, é considerado como dado pela física. Essa congruência das consciências deve ser considerada como participação numa mesma vida. Watanabe vê no crescimento da entropia o sinal da vida na matéria.

Em conclusão, para os físicos, o sentido último das equações relativistas não está dado; ele deve ser relacionado com outras áreas. Em particular, é preciso fazer intervir os fenômenos da mecânica quântica. Isso significa que a teoria einsteiniana deve ser seguida por uma crítica da continuidade na medida do tempo. É a concepção de um “espaço celular”, de um tempo atômico, o “cronon”, abaixo do qual não se pode descer. Chega-se a colocar em evidência, como meio, um meio do qual não se poderia dizer que não é nem temporal nem espacial. Aos olhos desses físicos, a crítica do dogmatismo do tempo único apresenta-se como um elemento particular no seio de uma crítica geral dessas noções.

Dito isto, cumpre reconhecer que, em sua polêmica, Bergson pode se expor a certas críticas:

1) Em primeiro lugar, é censurado por ter acreditado que essa experiência do tempo, com o qual estamos em contato, e que se deve comparar à ciência, é inteiramente fechada sobre si mesma e sem relação com o tempo científico. Nem sempre foi essa a opinião de Bergson. No começo, ele pensa que o cálculo diferencial pode dar uma aproximação da qualidade. Só no fim ele concede brutalmente o espaço à ciência e o tempo à filosofia. Por que essa separação em dois

domínios sem medida comum? Por que não admitir que a física, por mais objetiva que seja, pode ser altamente significativa para a filosofia? Como Bergson mostra em sua *Introdução à metafísica*¹⁵, por trás da autoridade da ciência, há todo o halo da ciência entregue ao seu trabalho, e essa atmosfera está repleta de filosofia.

2) Bergson erra ao falar de uma experiência interna do tempo sem admitir que o espaço possa ser objeto de considerações idênticas. Em *Duração e simultaneidade*, não declara ele que “a medida [do espaço] esgota a sua essência”¹⁶? A ciência atinge o absoluto no que diz respeito ao espaço. Não se deveria reencontrar o espaço polimorfo do nosso mundo vivido, que é freqüentado antes das métricas, sejam elas euclidianas ou não-euclidianas?

3) Também erra quando pensa na experiência interna com a qual podemos chegar a coincidir. Bergson tampouco sustentou sempre essa idéia, como o atesta o texto já citado de *O pensamento e o movente*, no qual coloca assim o problema: as equações da ciência, consideradas em si mesmas, são como Idéias platônicas. De que modo o mundo participa dessas Idéias? Para aplicá-las, é preciso que o mundo tenha uma figura. Sem a figura desse mundo, não existe mais sentido propriamente espacial que temporal desse mundo. A tarefa da filosofia não é apenas a de restituir a duração mas também o mundo das coisas, o qual tem uma figura. O absoluto que o filósofo alcança é aquele do sujeito encarnado e situado: “Não nos podemos deslocar em relação a nós mesmos.”¹⁷ Enquanto corpo consciente, eu fundo um absoluto. O que Bergson indica como sendo o dado próprio da

15. Em *La pensée et le mouvant*, op. cit.

16. *Durée et simultanéité*, p. 180.

17. *Ibid.*, p. 188.

filosofia não é o tempo interior mas o tempo no qual estamos colocados, o tempo que habitamos, não o tempo e o espaço significativos da ciência, mas o tempo e o espaço efetivos (cf. a nota da p. 37 de *O pensamento e o movente*). “Os tempos da relatividade restrita são definidos de maneira a serem todos, salvo um único, tempos em que não se está. Não se poderia ali estar porque, para todo lugar aonde se vá, leva-se um tempo que expulsa todos os outros, como a clareza que envolve o passeante faz a cada passo recuar a neblina.”¹⁸ A própria imagem da clareza implica que a minha duração não é uma duração puramente interior. Sem dúvida, o tempo universal não é o mesmo que o meu (não há simultaneidade objetiva), mas tampouco pode ser absolutamente outro. Alguma coisa corresponde à minha duração: “É preciso esperar que o açúcar se derreta.”¹⁹ Mas os outros? O absoluto da situação deles é idêntico ao absoluto de minha situação? Eu formo a idéia dos outros recorrendo à minha própria relação com as coisas. Só posso apreender os outros como ocupando situações no interior do meu mundo. É porque duas consciências têm em comum a porção extrema do campo de experiência exterior de ambas que o seu tempo é uno. “Nós nos surpreendemos desdobrando e multiplicando a nossa consciência [aumento do campo de perspectiva], transportando-a para os confins extremos de nossa experiência exterior, depois para o final do campo de nova experiência que ela assim se ofereceu, e assim por diante indefinidamente: são consciências múltiplas oriundas da nossa, semelhantes à nossa, que encarregamos de formar a cadeia através da imensidade do universo e de atestar, pela identidade

18. *Ibid.*, p. 179.

19. Bergson: “Se quero preparar-me um copo de água açucarada, não há o que fazer senão esperar que o açúcar derreta”, *L'évolution créatrice*, cap. 1, *op. cit.*, p. 502.

de suas durações internas e a contigüidade de suas experiências exteriores, a unidade de um Tempo impessoal.”²⁰ Essa co-percepção não é percepção idêntica. Há toda a movimentação que se quiser. É simplesmente a posição de uma unidade, ou seja, uma simultaneidade filosófica e não física. Se o físico crê reencontrar um mundo por trás das equações, é porque há nele participação nessa intersubjetividade. Essa simultaneidade filosófica emerge de nossa pertença ao mundo enquanto mundo donde surgimos. Ela desvela uma estrutura escondida desse mundo, que se atesta quaisquer que sejam as espessuras espaço-temporais que possam nos separar. O resultado da Relatividade não está em suas formulações exotéricas. Não se trata de destruir as idéias do senso comum, mas de as tornar mais precisas.

Ficaria por elaborar, a partir dessas críticas da concepção da causalidade, do espaço e do tempo, uma nova visão da Natureza. Nós a pediremos a Whitehead.

20. *Durée et simultanéité*, *op. cit.*, p. 45.

CAPÍTULO 3

A IDÉIA DE NATUREZA EM WHITEHEAD

A concepção clássica de Laplace supunha tacitamente a idéia de um ser ilimitado dominando a Natureza, podendo conceber, portanto, a natureza como um Todo exposto, composto de uma infinidade de pontos temporais e espaciais, individuados e sem a menor confusão ontológica possível. Esse “contemplador do mundo”¹ domina o mundo com a ajuda de um sistema de leis eternas, *de direito* irredutíveis à unidade e que dão conta da totalidade dos fenômenos sem nenhuma espécie de resquício. Numa tal concepção, espaço e tempo devem receber um tratamento particular. Devem ser ao mesmo tempo rigorosamente distintos e rigorosamente correlativos. Rigorosamente distintos: quer dizer, nenhuma confusão pode existir entre o espaço, ordem dos acontecimentos simultâneos, e o tempo, ordem das sucessões. Mas estreita correlação também: ou seja, o tempo e o espaço formam um sistema. Só se pode conceber um dos dois servindo-se do outro. Para pensar a simultaneidade do espaço é

1. Cf. adiante, p. 220, nota 25.

necessário precipitar no tempo tudo o que é da ordem da sucessão. Espaço e tempo delimitam-se um em relação ao outro. Classicamente separados um do outro, e estritamente correlativos por outro lado, o espaço e o tempo não são hoje nem separáveis por uma análise ideal nem reunidos em sistema por aquilo que Eddington chamou de “instantes vastos como o mundo”², ou por uma sucessão perfeitamente nítida de instantes. Não existe espacialidade expungida de toda espessura temporal. No mesmo sentido, Whitehead pode dizer que “o pensamento clássico baseia-se na idéia de um ponto *flash*”³. Para um tal pensamento clássico, o futuro é aquilo que ainda não é, o passado aquilo que já não é, e há o *flash* do presente, que representa o único ser real. O tempo se reduz ao instante pontual.

Whitehead volta a colocar em questão essa idéia de um “lugar único”⁴ espacial de cada existência, idéia segundo a qual cada ser ocupa seu lugar, sem participação nas outras existências espaço-temporais. Desde a primeira impressão, diz ele, esse conceito revela-se “muito refinado”⁵. Não está apto a dar conta dos “fatos brutos”⁶. Ao considerar os fatos brutos, verificar-se-á que “as bordas da natureza estão sempre esfarrapadas”⁷. Segundo Whitehead, é impossível pensar existências espaço-temporais pontuais, compor o mundo a partir de tais relâmpagos. Essas existências pontuais nada

2. Eddington, *La nature du monde physique*, p. 60. Citado por Capek, art. citado, p. 38.

3. *Op. cit.*, p. 173.

4. Citado por J. Wahl, *Vers le concret*, Vrin, 1932, p. 168. A tradução francesa do texto citado por J. Wahl, *La science et le monde moderne*, trad. fr. de A. D'Ivéry e P. Hollard, Payot, 1930, fala de “*emplacement simple*” [lugar simples] ou de “*localisation simple*” [localização simples] (por exemplo, p. 82).

5. *Trimness*, cf. *The Concept of Nature*, *op. cit.*, p. 73.

6. *Ibid.*, p. 73.

7. *Ibid.*, p. 50: “*ragged edge*”.

mais são do que o resultado de um trabalho do pensamento, de um trabalho de divisão. Suponhamos que temos diante de nós uma barcaça passando em frente ao Louvre. O que nos é dado é a vida da barcaça e a vida do Louvre. Dividimos a duração, durante a qual o Louvre e a barcaça nos são dados, em parcelas de “eventos”, tão longe quanto possível. Tal forma de pensamento não é ilegítima; no entanto, pensar que se pode compor a Natureza a partir de semelhante poeira de eventos é “colocar o carro à frente dos bois”. Em *Natureza e vida*⁸, Whitehead, depois de ter dito o quanto a velha concepção da Natureza permanece viva entre os físicos, mesmo quando cada um dos elementos que a compunham foi questionado, assim a define: “A velha concepção nos autoriza a fazer abstração da mudança e a conceber a plena realidade da natureza num determinado instante, abstração feita de toda duração temporal... A Natureza, num instante dado, é... tão real num instante quer houvesse ou não uma Natureza num outro instante qualquer.”⁹ A fraqueza de Newton provém de que ele só concebe um único modo de ocupação do espaço. O que ocorre então com a velocidade no instante considerado, visto que a velocidade e o momento exigem essa idéia segundo a qual o estado das coisas em outros tempos e em outros lugares afeta a ocupação desse lugar? O cálculo infinitesimal não fornece nenhuma ajuda nesse ponto. A velocidade nada mais é do que o limite de

8. *Nature et vie*, tradução francesa por Mme. Thyssen-Rutten, em A. N. Whitehead, *La fonction de la raison et autres essais*, Payot, p. 194. O próprio Merleau-Ponty traduz. A tradução editada pela Payot corresponde a: “A mais antiga das duas perspectivas nos permite não levar em conta a mudança e conceber a plena realidade da Natureza no instante, deixando de lado toda duração temporal...”.

9. *Ibid.*, p. 196: “A Natureza num momento dado é... igualmente real quer exista ou não Natureza em qualquer outro momento...”.

uma função num ponto, mas a física newtoniana não explica, de forma alguma, essa definição matematizada da velocidade. Segundo as concepções modernas, o “processo”¹⁰ é o dado. Num instante, não há nada. Cada instante é apenas um núcleo destinado a agrupar os dados. Assim, não há Natureza em um instante: toda realidade implica “um avanço da natureza” (*moving on*¹¹).

A negação de uma localização única não deve ser concebida como a afirmação de uma localização múltipla, no mesmo sentido em que a localização era entendida pelos clássicos. Com uma tal concepção, renuncia-se somente às idéias de uma Natureza como “complexo de fatos sem significação” que se bastariam a si mesmos e teriam relações “passivas” ou “acidentais”¹². Existe aí, eventualmente, uma tentativa de encontrar, na Natureza, uma “atividade interna”, mas tal atividade permanece um problema para ele e não consiste numa passagem da Natureza ao Espírito. Não se trata de uma inversão de sinal no interior de uma mesma concepção do espaço e do tempo, inversão que introduziria em física a magia e o irracionalismo. A negação da simultaneidade absoluta não é, de maneira nenhuma, a afirmação de um futuro igual ao presente, o que seria apenas uma maneira erística de inverter o senso comum. Se percebemos no presente uma estrela que já não existe, estamos percebendo no presente o que, de fato, é passado. Mas não se deve imaginar que a crítica da localização única consista em dizer que o nosso presente, e a existência da estrela percebida, são dois *flashes* para um mesmo evento. Isso seria compartilhar ainda da concepção clássica, a do *Kosmos theoros* de Laplace. Whitehead nos convida a conceber relações não

10. *The Concept of Nature*, op. cit., p. 54.

11. *Ibid.*

12. Trata-se, sem dúvida, de uma paráfrase da p. 3, op. cit.

seriais (*serial*) entre o espaço e o tempo. Whitehead conserva o direito de falar de “sucessões” e de “simultaneidades”, só que sucessões e simultaneidades já não serão em si, mas serão espetáculos de sucessões e simultaneidades. Whewell, em 1840, discutindo a noção de classe, diz que “uma classe natural ‘de objetos’ é determinada, não por uma fronteira exterior, mas por um ponto central no interior, não pelo que ela exclui estritamente, mas pelo que inclui eminentemente, por exemplo, não por um preceito”¹³. Do mesmo modo, poder-se-ia dizer que, para Whitehead, o tempo e o espaço são exemplos de indivíduos, tipos de espécies. Por menores que os consideremos, podemos ainda assim encontrar como dividi-los. Não obstante, existe uma unidade temporal, porque toda espessura do tempo é centrada. Em todo caso, a negação da localização única não deve ser entendida como a afirmação de localizações múltiplas. Whitehead não toma partido nem pela ação a distância, nem pela ação por transmissão. Com efeito, no caso do elétron, essas duas concepções têm fundamento. O elétron não se encontra onde se encontra a sua carga. O elétron é uma certa propriedade que desempenha um papel focal e à qual se relacionam os eventos físicos constatados numa “corrente de situação”¹⁴. O dilema ação a distância/ação por transmissão teria fundamen-

13. Whewell, *The Philosophy of Inductive Sciences*, vol. 1, 1840, Londres, reed. em 3 volumes, G. Olms Verlag, Hildesheim, 1976, citado por Agnes Arber, *The Natural Philosophy of Plant Form*, Cambridge United Press, 1950, p. 67. O início da frase é o seguinte: “A natural class of objects ‘is determined, not by what it strictly excludes but by what it eminently includes; by an example, not by a precept; in short, instead of Definition, we have a Type for our director’.” [Uma classe natural de objetos ‘é determinada, não pelo que estritamente exclui mas pelo que eminentemente inclui; por um exemplo, não por um preceito; em suma, em vez de Definição, temos um Tipo para nosso condutor’.] Segundo parece, Merleau-Ponty tomou conhecimento da obra pela resenha de R. Ruyer, “L’œil et l’esprit”, publicada em *Critique*, fevereiro de 1955.

14. *Ibid.*, p. 190.

to se o Ser fosse idêntico, mas o elétron não existe no sentido do Ser absoluto, que é tudo ou nada: o elétron não reside numa espaço-temporalidade pontual e objetiva, ele é “ingrediente” (a palavra possui igualmente o sentido de fazer ingresso¹⁵) em toda a sua vizinhança, é o centro de certos “traços”, de certos “papéis”¹⁶ constatados pelo observador. É um ser transespacial e transtemporal, mas nem por isso separado das aparências. Segundo o pensamento clássico, diz ainda Whitehead, os objetos são “uniformes”¹⁷, ou seja, localizados a todo instante num ponto da duração. Mas por que não haveria objetos não-uniformes? Nós os encontramos em nossa experiência de sujeitos encarnados, como é o caso, por exemplo, do som: nós o percebemos como um todo numa certa duração mas ele não está em nenhum momento dessa duração, embora as notas que o compõem possam ser localizadas. Os *minima* temporais não serão feitos de momentos indivisíveis de tempo, mas terão sempre uma certa espessura de tempo.

Mas se Whitehead rejeita as noções de ação a distância e de ação por transmissão, o que propõe no lugar delas? Fala de “relações de sobreposição” (*overlapping*¹⁸), de “relações de extensão”¹⁹, a serem entendidas, antes de toda especificação espaço-temporal, como fundamento do tempo e do espaço, assim como de sua união. As unidades espaço-temporais se encavalam. A tarefa imposta à filosofia da Natureza seria a de aprofundar a relação que existe entre essas unidades. Não se trata da interioridade espiritual invocada por

15. *Ibid.*, p. 145.

16. *Ibid.*, pp. 55 e 121, em francês no texto; trata-se de um conceito tomado de Poincaré.

17. *Ibid.*, p. 162.

18. *Ibid.*, p. 59.

19. *Ibid.*

Brunschvicg, e compatível com a exterioridade de um puro mecanismo. O que Whitehead busca é um elemento que não seja uma parte mas que já seja um Todo. Daí a idéia de um “éter dos acontecimentos”²⁰, que seria a substância última da matéria.

Uma tal concepção implica uma crítica da noção de matéria e da noção de substância. A concepção tradicional do espaço e do tempo como continentes, como “aquilo em que a natureza está instalada”, impõe uma concepção da matéria e da substância. A matéria só pode ser uma entidade substancial da qual todos os fenômenos serão os atributos. Os acentos de nossa experiência são assim deslocados do atributo para a substância. Realiza-se desse modo um simples processo de pensamento, legítimo sem dúvida se é consciente, e que consiste numa passagem do sensório, ou da consciência ou revelação sensível (*sense-awareness*), à discursividade (*discursion knowledge*). O “curso da natureza” foi interpretado como “a história da matéria”²¹, “como as probabilidades da matéria na aventura da natureza”²². “Se temos que procurar uma substância em alguma parte, eu a encontrarei nos eventos.”²³ O evento opõe-se naturalmente ao objeto. Seja, por exemplo, as pirâmides. Um pensamento que se atém aos objetos vê-las-á como algo de invariável. Mas as pirâmides são impelidas, a todo instante, para a existência. O objeto é o que não passa, o eterno, o reconhecível, e o evento o que só aparece uma vez, o único. Mas

20. *Ibid.*, p. 78.

21. *Ibid.*, p. 16.

22. Sem dúvida, uma paráfrase da p. 20: “*The course of nature is conceived as being merely the fortunes of matter in its adventure through space.*” [O curso da natureza é concebido como sendo meramente o destino reservado à matéria em sua aventura através do espaço.]

23. *Ibid.*, p. 19.

isso é apenas uma primeira abordagem. Se realizamos os eventos à parte, o que se apresentará então é o problema da origem do objeto: o objeto não é estranho ao evento e reciprocamente, mas não à maneira da criação continuada cartesiana, porque dizer que os objetos são eventos continuados seria repetir o erro de Descartes. É a crítica da localização única que deve tornar possível a concepção do objeto e do evento. O objeto é a propriedade focal à qual se podem ligar as variações submetidas a um campo de forças. Há “ingresso” do objeto numa corrente de situação. O objeto é a maneira resumida de assinalar que houve um conjunto de relações. A abstração não é um nada: recolocada em seu contexto, ela é verdadeira. O que é verdadeiro é que algo continua a estar aí e em tal momento ou que “a Natureza compreende em si enormes permanências”²⁴. A existência da grande pirâmide como objeto faz conceber assim a concatenação dos eventos uns em relação aos outros. Mas essa abstração que é o objeto deve continuar sendo uma abstração. Pensar a Natureza como passagem do evento ao objeto é tomar “nossas abstrações por realidades”²⁵. Só podemos compreender a natureza do Ser se nos referirmos ao nosso “despertar sensível” (*sense-awareness*²⁶), à percepção em estado nascente.

Se essa experiência não é levada em conta, é porque é recalçada pela distância que estabelecemos entre “a natureza causal” e “a natureza aparente”²⁷, entre as qualidades primeiras e as qualidades segundas. Ora, segundo Whitehead, essa distância não tem razão de ser. “Tudo o que sabemos

24. Citado por J. Wahl, *op. cit.*, p. 179.

25. Whitehead, *La science et le monde moderne*, p. 79.

26. Whitehead, *The Concept of Nature*, *op. cit.*, p. 16.

27. *Ibid.*, p. 39.

sobre a Natureza está no mesmo barco e destinado a ir soçobrar em conjunto.”²⁸ A construção da ciência é um relato das simples coisas percebidas. É preciso negar a “bifurcação da natureza”²⁹ e consultar simultaneamente a abstração e a percepção. O que nos oferece esse retorno à revelação sensível (*sense awareness*)? Se me refiro ao “despertar sensível”, encontro aí um complexo de eventos e, nesse conjunto, dois fatores “ingredientes”: por um lado, um foco de duração e, neste caso, a Natureza apresenta um “agora” que serve de modelo à construção do tempo; e, por outro lado, um foco espacial, o que significa que a definição do presente é estar aqui. A posição do Ser na percepção é simultaneamente posição de uma matéria espaço-temporal por nosso corpo, e definida tal qual nos aparece, a nós que percebemos. Daí:

1) A unidade dos eventos, sua inerência mútua, aparece aqui como o correlativo de sua inserção na unidade do ser pensante;

2) O espírito não deve ser considerado um observador imparcial em face da Natureza: “Sua tomada de consciência tem participação na passagem da Natureza”³⁰;

3) Essa passagem da Natureza, que assegura a interioridade dos acontecimentos uns em relação aos outros, a nossa inerência ao Todo, vincula os observadores entre si. Ela é o que une. A passagem da Natureza é representada aqui como fazendo progressos, como anexando a si o corpo dos sujeitos. Em outras palavras, a passagem da Natureza, a qual corresponde à unidade do corpo senciente e, posto que o próprio corpo é evento, faz a unidade do corpo, faz também a

28. *Ibid.*, p. 148.

29. Título do cap. 2, pp. 16 ss.

30. *Ibid.*, p. 67.

unidade dos diferentes observadores, é também uma Natureza para vários. Existe uma espécie de reciprocidade entre a Natureza e eu enquanto ser senciente. Sou uma parte da Natureza e funciono como qualquer evento da Natureza: sou, por meu corpo, parte da Natureza, e as partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a Natureza. Whitehead procura pensar a causalidade e o conhecimento como duas variáveis da mesma relação. A fraqueza de Hume foi ater-se ao imediato e não ter apreendido essa espécie de infra-estrutura, por trás do imediato, da qual o nosso corpo nos dá o sentimento. O impulso da duração é tanto generalidade quanto individualidade.

A crítica da localização única nos faz compreender o valor ontológico da percepção. O que percebo é, ao mesmo tempo, para mim e nas coisas. A percepção se faz a partir do interior da Natureza: a lâmpada, que está diante de mim, ganha consciência em mim no sentido temporal.

A Natureza só nos é dada pelo “despertar sensível” e a percepção nos fornece um termo que não pode ser mais aproximado. Não só a Natureza é, para o pensamento, “natureza fechada”³¹, mas também é fechada para a própria revelação sensível. A revelação sensível coloca-nos em presença de um termo que não pode ser mais aproximado, que é o seu “*terminus*”³², sendo o seu próprio contrário na medida em que ela é revelação, em que ela “repousa em si”³³ e em sua opacidade. Ela está, portanto, primeiro tão próxima quanto possível, o que há de mais próximo, e segundo tão distante quanto possível, separada de nós por toda a distância

31. *Ibid.*, pp. 4 e 13.

32. *Ibid.*, pp. 54 e 69.

33. *Ibid.*, p. 4.

de sua coincidência consigo, por sua viscosidade. Portanto, ela está simultaneamente próxima e distante. Sua proximidade (já não há nada entre a revelação sensível e ela) é a de estar a distância e, justamente porque ela é termo último ou primeiro, aquele que a percebe está a cem léguas dela, ela é o que nunca foi desvelado, o que permanece intato após o desvelamento. Por definição, a percepção coloca-nos na presença de um termo definitivamente opaco. Em outras palavras, a Natureza que percebemos está tão distante e tão próxima quanto possível, e isso pelas mesmas razões. Não há nada entre mim e a Natureza que percebo. Quando percebo uma coisa, não posso conceber uma percepção interposta entre mim e o objeto. Mas essa proximidade extrema é, ao mesmo tempo, a maior distância, porque existe uma distância radical entre a coisa que coincide consigo e o ser transparente pelo fato de que percebe, e isso porque o primeiro termo está a cem léguas daquele que se apercebe dele. A Natureza é, portanto, aquilo que permanece intato após o desvelamento perceptivo, o que é indiferente aos olhares que pouso nela. Há transcendência do Ser, na medida em que é preciso que esteja distante para ser atingido sem intermediário.

Mas a análise de Whitehead não se limita a essa constatação de transcendência da Natureza. A Natureza é mais essencialmente, para ele, “ocorrência”, o que significa que ela está inteira em cada uma de suas aparições, e nunca é exaurida por nenhuma delas. E essas duas características (imanência e transcendência) são fortemente unidas por Whitehead. “Não existe um meio de deter a Natureza a fim de olhá-la.”³⁴ Se tentamos melhorar o nosso acesso a ela, o nosso esforço é em vão. Não é a percepção que se beneficiará disso, mas uma outra percepção. A Natureza é sempre

34. *Ibid.*, pp. 14-5.

nova a cada percepção mas nunca é sem passado. A Natureza é algo que se continua, que nunca é apreendida em seu começo, ainda que nos aparecendo sempre nova.

Segundo Whitehead, a Natureza é uma espécie de atividade de estado; atividade que se exerce sem ser comparável à atividade de uma consciência ou de um espírito. Se não se pode detê-la, não é porque seja feita de instantes mas porque ela é atividade, porque ela se faz. Há, neste ponto, uma diferença com relação a Sartre, para o qual a Lua, em seu primeiro quarto, é o que é, ou seja, não um quarto mas o ser completo; em Sartre, o Ser é sem exigência, sem atividade, sem potencialidades. Sartre, como toda a tradição filosófica, de santo Agostinho a Bergson, define a matéria pelo instantâneo, o presente instantâneo, e só concebe a memória e o passado pelo espírito; nas coisas só existe o presente e, correlativamente, a “presença” do passado e do futuro exige o espírito ou o Para si.

Quanto a Whitehead, ele não quer mais definir a matéria e a Natureza pelo presente e pelo instante; nega que o passado não seja mais e que o futuro ainda não seja. A Natureza vai ser concebida como um desdobramento espaço-temporal.

O tempo medido, aquilo que chama de tempo “serial”³⁵ é para ele relativo, subjetivo e sem unidade. Mas há um tempo inerente à Natureza. Esse tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos envolve, na medida em que participamos das coisas, em que participamos da passagem da Natureza. Ele nos é essencial, mas enquanto somos Natureza. A subjetividade está presa na engrenagem de um tempo cósmico, numa subjetividade da Natureza. A tradição constante em filosofia, desde santo Agostinho, sempre definiu o

35. *Ibid.*, p. 55.

tempo, conforme foi dito, como sendo o próprio da subjetividade. A matéria se define pelo presente, e o passado só pode se conceber pela memória e pelo espírito. “Como o futuro, que ainda não é, pode ser diminuído e consumido, e como pode aumentar o passado que já não é, senão porque no espírito, onde essas coisas se passam, podemos distribuir três estados, expectativa, atenção, recordação?”³⁶ Ora, Whitehead não quer definir a matéria nem a Natureza pelo presente. Ele nega que na matéria o passado já não seja. Se, do lado da Natureza, não se mantêm “um presente das coisas passadas” e “um presente das coisas futuras”, fica-se condenado a uma concepção da Natureza-*flash*, como um relâmpago pontual continuado, que não é nada que se possa viver. Ora, a Natureza procede por *quanta* de tempo, sua individualização é a de um *Gestalt*.

Existe uma passagem natural do tempo, a pulsação do tempo não é uma pulsação do sujeito mas da Natureza, ela atravessa a nós, espíritos. Assim como em nossos campos sensoriais há uma exigência de qualidade e nunca a nossa percepção está vazia, ou seja, é impossível não perceber nada, também a exigência de futuro nasce do meu aparelho corporal. A passagem do tempo está inscrita em nosso corpo, assim como a sensorialidade. Ao falar assim, não se fala de um tempo da Natureza em si mas de um tempo da Natureza enquanto participamos dela. O fato é que Whitehead tem o sentimento de que não há meio de falar da Natureza

36. Santo Agostinho, *Confissões*, livro XI, cap. 28, § 37, col. “Os Pensadores”, ed. Abril Cultural, 1973, trad. de J. Oliveira Santos S. J. A. Ambrósio de Pena, S. J.: “Mas como diminuí ou se consome o futuro, se ainda não existe? Ou como cresce o pretérito, que já não existe, a não ser pelo motivo de três coisas que se nos depararam no espírito em que isto se realiza: expectativa, atenção e memória? Aquilo que o espírito espera passa através do domínio da atenção para o domínio da memória.”

reza em si a partir da natureza viva. A noção de Natureza em si é apenas uma noção-limite. Talvez não seja possível ter uma concepção explícita do tempo da Natureza em si. Não obstante, Whitehead sempre sustentou a idéia de uma “concrecência”³⁷ da Natureza em si que é retomada pela vida. O tempo realiza “a fruição de si mesmo”³⁸ no organismo. O movimento pelo qual um fragmento da matéria se recolhe sobre si prolonga a “passagem da Natureza”.

Essa passagem da Natureza, passagem no sentido de *Aufhebung*, indica que a Natureza não se reduz, segundo Whitehead, à transcendência do Ser. Mas afinal o que vem a ser positivamente essa Natureza? Whitehead não nos oferece um esclarecimento decisivo. Bem que ele cita Schelling: “A filosofia da Natureza não deve construir a Natureza, mas deixá-la construir-se a si mesma.”³⁹ Mas esta citação não elucida grande coisa sobre a filosofia de Whitehead. Se a Natureza não é objeto de pensamento, ou seja, simples correlativo de um pensamento, ela tampouco é sujeito, certamente, e isso pela mesma razão: a sua opacidade, o seu envolvimento. Ela é um princípio obscuro.

Se Whitehead diz que a Natureza é não-acidental, não quer dizer com isso que seja necessária: ela não tem necessidade interna. O que ele quer dizer ao falar de “sujeito-objeto” é que a Natureza “comunga com ela própria”⁴⁰, sem que essa comunhão consigo mesma possa permitir conceber a Natureza como um princípio criador. Ela é aquilo fora do que nada é inteiramente; aquilo em que haure toda espacialidade e toda temporalidade. É o que se apresenta sempre como já contendo o que se apresenta. Nela, criatura e cria-

37. Cf. J. Wahl, *op. cit.*, p. 154, e Whitehead, *Nature et vie, op. cit.*, p. 198.

38. Whitehead, *Nature et vie*, p. 200.

39. *Ibid.*, pp. 47-8.

40. J. Wahl, *op. cit.*, p. 168.

dor são inseparáveis. É sob essa reserva que se deve chamar a Natureza de uma “presença operante”⁴¹.

Mas por que Whitehead fala de “passagem da natureza” em vez de Natureza? É porque:

1) A Natureza possui um caráter temporal: ela passa, assim como o tempo passa;

2) A Natureza está sempre de passagem: somente a apreendemos em suas manifestações, sem que essas manifestações jamais a esgotem.

3) Para a Natureza é essencial passar. Não existem a Natureza, por uma parte, e sua passagem como atributo, por outro. A Natureza é pura passagem. É comparável ao ser de uma onda, cuja realidade é somente global e não parcelar. A individualidade da ordem não é individualidade material. Assim como a onda é apenas um encadeamento, também a Natureza é um encadeamento do tempo e do espaço serial. Da mesma forma, um som é um ser não uniforme, não localizável numa série de seres instantâneos e que só existe na passagem de cada um deles.

Se quisermos compreender a passagem da natureza em si, poderíamos dizer que a Natureza é memória do mundo⁴². Falando assim, pretende-se dizer que o que foi não pode deixar de ter sido, quer o saibamos ou não. A quase-realidade do passado da Natureza deve ser entendida como a exigência de realidade que esse passado continha quando era presente. Uma consciência pode saber esse passado, mas esse saber não constitui o passado, reconstitui-o. Por conseguinte, saber esse passado da Natureza que contém o futuro está muito bem, mas nunca passa de uma reconstituição, mais ou menos válida, desse passado, jamais é a condição dele.

41. *Ibid.*, p. 73.

42. *Ibid.*

“A teoria que propomos admite um mistério derradeiro maior que as concepções instantaneístas que fazem do futuro um presente que ainda não é, do passado um presente que já não é. Passado e futuro encontram-se e misturam-se num presente mal definido. A passagem da natureza, ou potência criadora da existência, não tem margens estreitas, de presente instantâneo definido, no interior do qual a sua potência operaria. A sua presença operante... deve ser procurada na totalidade, no mais longínquo passado, assim como na mais limitada de qualquer duração presente. Talvez também no futuro não realizado. Talvez até no futuro que poderia ter sido realizado.”⁴³

Consideremos uma paisagem em geral. Nela há sempre um recanto que não foi visto por ninguém. Pode-se dizer que ele não é nada, porque não foi percebido? Não, porque este recanto coexiste com os outros lugares representados. Da mesma maneira, somos obrigados a reconhecer no que não foi percebido uma espécie de existência-fonte. Se queremos que o mundo só exista parte por parte, ele não se “sustentaria”, como diziam os estóicos. Se fosse pensado por uma consciência absoluta, faltar-lhe-ia coesão, uma coesão que não poderia assegurar-lhe o elo impalpável do olhar da consciência. Se a passagem da Natureza existe é porque há uma existência para si do que é Natureza: não uma existência para si no sentido hegeliano, isto é, como objeto de uma consciência absoluta, posto que entre as partes haveria tão-somente o elo impalpável da consciência, mas “para si” no sentido que Ruyer confere a essa palavra, como um todo circunscrito: a lâmpada para si, é a lâmpada circunscrita. Essa circunscrição, eis o que é visado pela noção de passagem da Natureza. Uma duração é duração porque ela conserva algo

43. *Ibid.*

da passagem da Natureza, porque ela é execução desse processo. Do mesmo modo, a generalidade do tempo, de uma família de tempos, é derivada do fato de que todos esses tempos estão envolvidos numa passagem da Natureza. Todas as medidas do tempo são a experiência de algo que sai da passagem da Natureza, um tesouro do qual retiramos antecipadamente todas as nossas percepções. O que aparece, aparece sempre como já contendo o objeto. “Atrás do tempo, há esse fato obstinado que é a necessidade para o que se segue de conformar-se com o que está antes.”⁴⁴ É essa obstinação que subtende toda a criação: “Pertence à essência do universo passar a um futuro.”⁴⁵

É essa a idéia que nos apresenta a Natureza como aquilo em que estamos, aquilo a que estamos misturados. A Natureza é, portanto, aquilo em que estamos, é mistura, e não o que contemplamos de longe, como em Laplace. A consequência disso é tornar impossível um pensamento substancialista. Não existe mais um meio que nos permita considerar os diferentes fenômenos como reveladores de várias substâncias, ou como os atributos de uma única Substância. A unidade da Natureza, segundo Whitehead, baseia-se em que toda a natureza é “concrecência”, enquanto para Laplace ela é correlativa de uma exterioridade legal, de um pensamento donde derivam todas as figuras do Ser. A tarefa de uma filosofia da Natureza seria descrever todos os modos de passagem, sem agrupá-los sob certos títulos adotados do pensamento substancialista. O homem é modo, tanto quanto as células animais. Não há limite para a multiplicação de categorias, mas há tipos de “concrecência” que passam por degradação de um a outro. Assim, para descrever a vida,

44. *Nature et vie*, p. 58.

45. *Ibid.*, p. 201: “É da essência do universo passar a um estado ulterior.”

Whitehead recusará o mecanicismo, o qual remete para as rotinas da Natureza⁴⁶, mas recusará igualmente o vitalismo, demasiado impreciso e que crê ter atingido uma nova substância quando atingiu o transespacial no nível do físico (cf. a este respeito as idéias de Ruyer), ao passo que a vida não é substância.

O CONCEITO DE NATUREZA **1957-1958**

*A animalidade, o corpo humano,
passagem à cultura*

46. *Nature et vie*, p. 198.

INTRODUÇÃO GERAL
NOTA SOBRE AS CONCEPÇÕES
CARTESIANAS DA NATUREZA E
SUAS RELAÇÕES COM A ONTOLOGIA
JUDAICO-CRISTÃ

O conceito de Natureza não evoca somente o resíduo daquilo que não foi construído por mim, mas uma produtividade que não é nossa, embora possamos utilizá-la, ou seja, uma produtividade originária que continua sob as criações artificiais do homem. É simultaneamente o que há de mais velho e é algo sempre novo. A Natureza é, como dizia Lucien Herr em seu artigo da *Grande Encyclopédie* dedicado a Hegel, uma coisa não começada: “A Natureza está sempre no primeiro dia.”¹ A Natureza não se gasta pelo fato de durar.

Mas o que faz a filosofia dessa experiência do natural? Tomaremos o exemplo de Descartes.

Para Descartes, essa produtividade natural aparece como a própria produtividade de Deus. “Por Natureza, eu entendo o próprio Deus”, já afirma, antes de Spinoza, uma passagem das *Meditações*². A força da Natureza é a solidez de Deus.

1. Cf. referência no capítulo precedente.

2. Textualmente: “Pois, por natureza, considerada em geral, não entendo agora outra coisa senão o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas.” [*Meditações*, Meditação sexta, § 22, p. 144, da

Mas tal concepção desenvolve-se de duas maneiras diferentes, segundo Descartes faz uma ontologia do objeto ou uma ontologia do existente.

A. ONTOLOGIA DO OBJETO

Na base de uma ontologia objetiva está a convicção de que o trabalho do filósofo, refletindo sobre o Ser, consiste em realizar uma depuração do contato imediato que temos com o Ser, para discernir o que é sólido, o que resiste ao entendimento. A natureza exterior reduz-se então, segundo Descartes, à extensão. A extensão possui duas características: ela é indefinidamente divisível e, na medida em que podemos falar de pontos da extensão, cumpre considerá-los como não substituíveis reciprocamente, ou seja, tendo cada um sua localidade própria. Cada parte não é outra coisa senão a sua alteridade em relação às outras. Daí resulta que cada parte é plenitude de ser. Com efeito, não sendo cada ponto senão a sua alteridade, a extensão é a mesma em todos os seus pontos, sem céus nem relevo. A extensão é por toda parte igualmente plena, porque é igualmente vazia. Ela só é o que ela é. Por isso o mundo exterior será inteiramente atual: não há lugar para uma diferença entre os seres atuais e os seres possíveis, nem para uma remanência do passado ou uma antecipação do futuro. Nada existe de mais nem de menos em suas partes simultâneas, tal como não existe em seu desenrolar através do tempo. Situando-nos nesse ponto de vista, compreende-se que a conservação está implicada na criação. As leis segundo as quais o Mundo se conserva es-

ed. Abril Cultural, vol. XV da col. "Os Pensadores", trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. (N. do T.)]

tão inscritas em sua estrutura: desde que foi criado, a extensão é necessária.

Descartes chega a uma extensão desse gênero por um método de purificação que é um avanço em direção a uma essência. Desfaz a comunhão irrefletida com o mundo, ao esforçar-se por discernir a "realidade objetiva" e reduzi-la ao que ela pode significar quando se a pensa clara e distintamente.

Mas, um pouco mais longe, Descartes é essencialista. A extensão não é o termo final do desvelamento da essência do Mundo. Sem dúvida, tal extensão é plenitude de ser, visto que é inteiramente igual a si mesma, mas ainda subsiste nela um elemento que o pensamento não pode assimilar. A extensão é infinita mas, acrescenta logo Descartes, infinita enquanto extensa. Só Deus pode ser apresentado como o objeto verdadeiramente objeto. Para o verdadeiro objeto, não cabe mais distinguir entre o que pensamos e o que é, ao passo que no nível da extensão a realidade formal ainda é mantida em face da realidade objetiva. Essa distinção deve abolir-se no nível do objeto verdadeiramente infinito, a essência de Deus envolvendo a sua existência. A prova *a priori* é a ponta extrema do pensamento essencialista, ela afeta o mais pleno objeto, o infinito em todo gênero, que contém em si mesmo o tecido de toda espécie de essência. Certamente, Descartes não é Spinoza e, como sublinha Lachièze-Rey³, ele sempre distingue dois planos de realidades: a autoposição de Deus e a posição do universo. Mas isso tem pouca importância neste caso pois não é menos verdade que, para Descartes, a essência desse mundo é uma restrição da essência de Deus. As leis da Natureza derivam dos atributos

3. *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Alcan, 1932, reed. Vrin, 1950.

de Deus. Seja qual for a ruptura entre a existência de Deus e a do mundo, é preciso dizer que este mundo, tal como é, é uma conseqüência desse aparecimento ilimitado que é Deus. Descartes transforma a Natureza numa necessidade que não pode ser outra senão aquela que ela é e, por trás dessa Natureza, em última instância, ele apercebe Deus.

Como caracterizar tal maneira de pensar? Uma ontologia dessa espécie é *retrospectiva*. O nervo desse pensamento é a idéia segundo a qual, de uma certa maneira, tudo está dado, que atrás de nós há a plenitude que contém tudo aquilo que pode aparecer. Semelhante ontologia é uma *filosofia do entendimento*, sendo o entendimento aquela atitude que adoto quando quero entender a mim mesmo, atitude crítica diante de minha experiência: quero depurá-la, conduzi-la a um sentido que ela não pode ter. Tal filosofia é *ambígua*: o nosso pensamento não impõe nenhuma necessidade às coisas, diz Descartes nas *Meditações*; mas, não obstante, não tenho outro recurso, para dizer que uma coisa é ou não é, senão o de me remeter ao pensamento. Descartes afirma simultaneamente a distância do pensamento às coisas e que as coisas dependem do meu pensamento. É próprio de uma filosofia do entendimento só querer tomar por tema o que ela obtém em conseqüência de um processo de purificação. Tudo o que precede a isso é rejeitado para a sombra. Semelhante filosofia é necessariamente trabalhada pela dúvida e por um certo estrabismo.

Esse estrabismo é visto com a maior nitidez no dilema do ser e do nada, presente por toda parte no horizonte do pensamento de Descartes. Assim, Descartes diz que, quando pensa no Ser, é de imediato no Ser infinito que ele pensa, e isso porque a noção de Ser comporta tudo ou não comporta nada. Pelo fato de que ela é, possui uma densidade absoluta, ou então não é nada: o Ser não se retalha. Da mesma

maneira, o mundo é este mundo ou então ele não é. Deus teria podido não o criar, mas se o criou, então o mundo deve ser como é. Do mesmo modo, o *cogito* repousa na proposição “para pensar, é preciso ser”. Parece que Descartes supõe aí a maior de um silogismo. Seja como for, o que serve de base ao *cogito* é que, a partir do momento em que o pensamento não é nada, então ele é alguma coisa, ele é, portanto, uma coisa, *res*. O Ser não se retalha porque “o nada não tem propriedades”⁴ ou, como diz Malebranche, “não é visível”. Concebe-se, pois, que uma tal filosofia seja instável e esteja exposta a uma reviravolta. Essa filosofia é minada pela referência a um nada do qual ela afirma incessantemente que ele não é, mas sobre o qual não pára de pensar, como se existisse um ser do nada.

B. ONTOLOGIA DO EXISTENTE

Acentuemos as teses dessa ontologia. A idéia de infinito não tem que vir de outro lugar que de nós mesmos, de nossa liberdade sem limites, e é a partir dessa liberdade que nós transferimos a idéia de infinito para as coisas. É um outro registro. A liberdade é infinita, mas num sentido muito diverso daquele em que Deus é infinito. Aqui, o infinito consiste em permanecer entre o “sim” e o “não”, enquanto há pouco o “sim” era o “sim” absoluto de Deus. Essa idéia da liberdade é apreendida com a ajuda de um método muito diferente da elucidação essencialista. O “que eu sou” é enunciado antes de “o que é que eu sou”.

4. Malebranche, *Entretiens métaphysiques*, I, § 1, *Oeuvres complètes*, vol. XII, p. 32. Já citado em Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Notas compiladas e redigidas por Jean Deprun, Vrin, 1968, p. 18.

A existência de Deus é tomada como uma verdade eterna da qual Deus é o criador. Deus não é mais colocado no topo mas para além das essências. Existe aí um apego pelas provas regressivas da existência de Deus, que provam Deus na medida em que sua idéia não vem de mim.

O próprio sentido das palavras se modifica como, por exemplo, o de “veracidade divina”. Para compreender a sua significação, é necessário desligar-se da antropologia corrente, segundo a qual Deus não nos pode enganar. E isso não porque ela seja falsa mas, simplesmente, porque é mítica. É preciso compreender Deus como verdade. Há um fenômeno de verdade, é preciso dar conta desse fenômeno, e dele se dará conta diferentemente, segundo nos situemos em um pensamento essencialista ou em um pensamento existencialista. Num pensamento essencialista, a veracidade é antes uma relação orgânica entre a essência e a existência. A veracidade é coesão entre mim e o meu corpo, o mundo em que vivo, a experiência que não posso rejeitar para fora de mim. A inclinação natural é um motivo suficiente de evidência, a inseparabilidade de mim e de meu corpo não é ilusória. Já não é a essência que, em sua transparência, engendra a existência, temos antes existências e, entre estas, uma relação maciça que eu experimento. A verdade já não é luz, ela é obscura. Descartes pode então distinguir entre o possível e o atual, o mundo especulativo e o mundo existente. O mundo existente será o mundo que sinto em coesão comigo, o meu corpo solidário a mim, que só posso compreender pelo uso da vida e não pelo entendimento. Descartes poderá distinguir uma “natureza no sentido amplo” e uma “natureza no sentido estrito”.

O pensamento essencialista era inspirado pela idéia de causa, isto é, de Deus como o ser antecedente, enquanto a

ontologia do existente é comandada pela idéia de finalidade, segundo a qual a alma é feita para o corpo e o corpo para a alma, donde, por exemplo, o “juízo natural” na percepção, que é totalmente o contrário de um juízo⁵. A percepção da natureza exterior é reabilitada, deixa de ser reduzida à realidade objetiva. A extensão existente é apontada como indefinida. Não existe, com efeito, nenhuma razão que nos leve a limitá-la; também não há nenhuma razão que nos impeça de limitá-la: a extensão se esquiva ao olhar do espírito. A idéia de extensão já não tem claridade, ela é aberta: um tal ser não existe mais pela virtude exclusiva de sua essência, como era o caso há pouco. Era assim que, na perspectiva essencialista, Descartes rejeitava a definição aristotélica de movimento como tendência para o repouso, porque uma essência não pode caminhar para a sua própria destruição. A nossa extensão não é uma essência, ela tem uma certa existência de direito, deve estar ancorada em cada instante: daí a criação continuada. Se é verdade que nosso mundo deriva dos atributos de Deus, segue-se que Deus não deixou agir o caos, de sorte que ele produza este mundo apenas pelas leis da Natureza. O mundo foi criado imediatamente por Deus tal como ele é agora. Há “preordenação”. Do ponto de vista essencialista, tal preordenação não faz sentido; só tem um se passarmos de uma concepção do mundo que não é mais retrospectiva para uma concepção projetiva de um mundo que se encaminha para uma totalidade e corresponde a uma visão de Deus sobre as coisas.

5. Cf. sobre este ponto os desenvolvimentos de Merleau-Ponty, *op. cit.*, cap. 4.

C. RELAÇÃO ENTRE ESSES DOIS MODOS DE PENSAMENTO

Pode-se tentar, com M. Guérault⁶, conceber essa relação de um modo conciliador. Por um lado, há o entendimento revelador de essências, do outro, há a experiência que nos ensina aquilo que o entendimento não nos pode ensinar. Mas nos dois casos a Razão permanece senhora de nossas afirmações. O cartesianismo seria um racionalismo não absoluto mas limitado, que concederia uma outra espécie de verdade, de que ele próprio seria o juiz. Descartes seria o filósofo que concebeu uma ordem de todas as verdades, no interior da qual deveriam unir-se as duas espécies de verdades desconhecidas por ele. Mas a dificuldade reside em que a ordem em questão, que deve unir essas duas filosofias, é inapreensível do ponto de vista do homem. Não existe meio de pensar as duas coisas ao mesmo tempo, por exemplo, a separação e a união da alma e do corpo. A contradição é constitutiva do homem. O domínio do homem é sempre equívoco, seu corpo é ou mecanizado, ou finalizado do ponto de vista da alma. Não é pensando segundo o homem, mas pensando segundo Deus, que se podem solidamente pensar os elementos de que o homem é feito. A incompreensibilidade de Deus, que não é, em absoluto, sua incognoscibilidade e ainda menos sua irracionalidade, mas a “razão formal do infinito”, é indispensável para nos permitir resolver precisamente o problema do “fundamento da verdade e dos limites de nossa inteligência”⁷. Entre essas duas perspectivas, Deus é incompreensível. Entre Deus e a essência não há nenhuma incompatibilidade, pois essa incompreensibilidade é a “ra-

6. *Op. cit.*

7. *Ibid.*, vol. 1, p. 17.

zão formal do infinito”. Mas o equívoco é completamente dissipado porque, se Deus é incompreensível, isso não equivale a dizer que não podemos instalar-nos em Deus a fim de pensar as nossas contradições? Não significa, então, ser reconduzido ao nosso pensamento segundo o homem? Para Descartes, pensar segundo Deus e pensar segundo o homem deve ser uma coisa indivisa. Com efeito, pensar segundo Deus é recusar-se a aceitar a idéia de uma origem comum daquilo que, em nós, é separado, mas então isso significa que pensar segundo Deus é pensar segundo o homem. Esse Deus, explicação de todas as coisas, é esse Deus que nos confirmou na união da alma e do corpo. O pensamento está no homem, porque está em Deus, que nos fez aquilo que somos. Deus devolve-nos à nossa situação de ser criado, devolve-nos ao mundo. A filosofia está escorada em Deus. Ela não vê Deus mas apóia-se nele, e o filósofo encontra, na autoridade dele, a justificação de sua atitude de homem voltado para o mundo.

Mas pode essa atitude de Descartes exprimir-se segundo uma ordem das razões? Segundo Descartes, o ponto de vista de Deus e o ponto de vista do homem são indiscerníveis. Aí está um equívoco que vai longe e que não pode ser pensado segundo a ordem das razões. Para Guérault, o “para nós” e o “em-si” articulam-se um em relação ao outro, e o “para nós” nada mais é do que uma imagem invertida do “em si”. Como diz Aristóteles, “o que é primeiro para nós segundo em si”. Mas pode-se pensar essa inversão aristotélica na filosofia cartesiana? Não demonstrou Descartes que o “para nós” não é uma aparência, que nunca se apagará totalmente o fato de que o *cogito* é primeiro, jamais será uma verdade entre outras, tal como o diziam ainda os textos mais antigos, como as *Regulae*? Mas nas *Meditações*, o *se esse* não é mais a apercepção de uma essência, como a do triângulo, é a apercepção de uma existência que precede toda

verdade de essência, e este é um sinal indicativo de que a primeira verdade nunca poderá apagar-se: o *cogito* não é uma verdade de essência, é a afirmação de que o “para nós” faz parte do “em-si”, e isso a título primitivo. Foi o que assinalou Alquié no congresso de Royaumont⁸: ao lado ou acima da ordem das razões, não haveria uma simultaneidade do Todo? Nas coisas não haveria ordem, somos nós que poríamos ordem nas coisas. Descartes não tentaria reduzir a coesão do Todo, pois o pensamento não impõe necessidade às coisas. A filosofia de Descartes iria até à ponta extrema da idéia de ordem, a fim de ver o que essa idéia não diz. Reduzir a ordem à ordem linear seria perder o sentido da ordem. A escalada do homem em direção a Deus e a descida de Deus em direção ao homem não podem articular-se uma com a outra, como imagens invertidas. A relação entre a minha existência e a de Deus não é uma relação simples, posto que é na minha liberdade que descubro o infinito. A nossa relação com Deus não é uma relação simples, porque o homem não é uma coisa criada mas um espírito.

Daí o esforço de Laporte⁹ para tentar encontrar em Descartes as premissas de uma terceira ontologia, para além das alternativas habituais no nível de Deus. Descartes teria procurado uma unidade mais além de uma filosofia finalista e de uma filosofia do entendimento. É assim, por exemplo, que não se deveria pensar separadamente nas duas teses segundo as quais, por um lado, tudo se faz mecanicamente e, por outro lado, o mundo é preordenado por Deus: este seria apenas um pensamento em função de categorias humanas. A preordenação em Deus não é numericamente distinta da causalidade eficiente, e a finalidade, tal como a cau-

8. *Descartes, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, nº 11, Minit, 1957.

9. *Op. cit.*

salidade, são apenas dois aspectos de um mesmo ato. Em Deus, ver e querer são uma só e mesma coisa, como diz Descartes numa carta para Mesland¹⁰. Em Deus, as noções de necessidade e de indiferença não convêm, e isso por uma razão precisa: é que Deus está além dos possíveis, dado que foi ele quem os criou. Todas as distinções estão desprovidas de sentido segundo Deus. No fim das contas, dever-se-ia somente dizer que Deus existe. Mas se dizemos que Deus existe, sem outra modalidade, poderemos afirmar que temos uma idéia de Deus? Sem dúvida, uma idéia positiva pode ser incompleta e, no fundo, nunca é exaustiva. Assim é que não conhecemos nunca todas as propriedades do triângulo. Mas poderemos dizer que a idéia de Deus, como a do triângulo, é incompleta? Ela não deixa de lado o que há de mais fundamental na idéia de Deus, a saber, sua imensa amplitude? Num tal gênero de pensamento, é-se levado a dizer que, misteriosamente, Deus existe. O pensamento ontológico reduzir-se-ia à idéia de uma simples presença. Não podemos pensar nem a ação de Deus nem a sua vida, exceto por analogia. Em suma, chegaríamos numa espécie de fato total do mundo, que seria também o feito de Deus, mas fato total que não podemos julgar, por não ter poder para dominá-lo.

D. COMO A OSCILAÇÃO DO PENSAMENTO CARTESIANO ESTÁ LIGADA AOS POSTULADOS DO PENSAMENTO JUDAICO-CRISTÃO

O conceito de Natureza está misturado, no pensamento cartesiano, aos conceitos de Deus e do homem. Esses três conceitos, com efeito, são colocados sob a jurisdição da idéia

10. Cf. a mesma referência que no cap. 1.

de Ser. Ora, existem três maneiras de pensar o Ser e, por conseguinte, de pensar Deus, a Natureza e o Homem.

- Um primeiro pensamento da Natureza mecanizada vincula a Natureza a uma necessidade *a tergo*, e à qual corresponde uma idéia de Deus como essência e como entendimento, assim como uma idéia do homem como mistura de ser e de nada, isto é, como sombra. Tal pensamento retrospectivo refere-se sempre a um outro ser, que as aparências só parcialmente revelam.

- Em segundo lugar, um pensamento prospectivo, que admite uma Natureza finalizada, um Deus como vontade e um homem como realidade, e que é atestado pela existência de um elo entre a alma e o corpo.

- Finalmente, um esforço para ir mais além, colocando-se no nível de Deus, que se situa aquém dos possíveis e de quem não podemos dizer nem que é necessário nem que o que ele faz é contingente. Deus é, então, incompreensível e só será apreendido a partir do mundo, mundo que se autodefinirá como indefinido. (Descartes dirá da extensão que ela é indefinida, como já o disse dos atributos de Deus.) Esse mundo indefinido não é mais um objeto sobre o qual se possa julgar, do qual não se pode dizer que é o único possível nem o melhor possível. A existência desse mundo o coloca fora de toda comparação com outros mundos possíveis. Ele é, e isso basta para o colocar à margem de toda e qualquer comparação. O mundo é concebido aqui como surgimento.

Uma tal posição de problema estaria ligada, segundo Laporte, aos postulados fundamentais do pensamento judaico-cristão. As soluções para as quais se orientaria Descartes seriam, com efeito, as da tradição tomista.

Reencontramos em santo Tomás essa maneira de dizer que, se nos colocarmos do ponto de vista de Deus, tanto faz dizer que é a causalidade ou que é a finalidade quem explica. Santo Tomás recusava a idéia antropomórfica de uma fi-

nalidade como utilização de meios vinculados a um fim exterior a Deus. Estritamente falando, Deus não persegue fins, pelo menos no sentido de que a representação de um fim a obter não é aquilo que determina a sua vontade de procurar tal ou tal objeto a título de meio. Não se pode admitir uma finalidade de Deus agindo *finem operandi*, mas é preciso admitir que a obra de Deus está orientada para fins. As criações de Deus são constituídas na ordem da finalidade (*finis operis*), mas não existe operação finalista pela qual meios e fins seriam conciliados. Não existe operação finalista nem, *a fortiori*, finalidade, porque Deus faz tudo, e o faz num único instante¹¹.

A fim de justificar esse mundo, santo Tomás mostrava que a questão não era supor Deus como um arquiteto escolhendo entre os possíveis. Para santo Tomás, diz Laporte, “a bondade criadora pode ‘manifestar-se’ de uma infinidade de maneiras, todas ‘convenientes’ e todas ‘inadequadas’ à sua perfeição absoluta, a saber, por uma variedade ilimitada de mundos, cada um dos quais seria perfeitamente ordenado em si mesmo, mas nenhum dos quais atingirá uma soma de perfeição tal que não possa ainda ser aumentada”¹²: “*Qualibet re a se facta, potest Deus facere aliam meliorem.*”¹³ Deus, em sua ação, está para além de toda concepção necessitante, para além de toda concepção finalista.

Semelhante esforço para superar a oposição finalidade/causalidade seria imposto por um pensamento monoteísta. Se admitimos dois planos de realidade, um interior a Deus e o outro exterior, somos conduzidos a algo como um politeísmo, e se não admitirmos mais do que um plano, sere-

11. Cf. Laporte, *op. cit.*, p. 345.

12. *Ibid.*, p. 286.

13. Santo Tomás de Aquino, *Somme théologique*, Ia, qu. 25, art. VI, citado por Laporte, p. 287, nota 1.

mos levados a um panteísmo. Todo o esforço do monoteísmo será no sentido de procurar uma escapatória para esse dilema. Por um lado, o monoteísmo judaico-cristão afirma que Deus é o Ser. “O Ser é o nome próprio de Deus”, diz são Boaventura na esteira de Moisés, o que significa, tal qual o viu Gilson em *O espírito da filosofia medieval*, que o divino já não é mais, como em Aristóteles, “o atributo de uma classe de seres”¹⁴. O Ser não é mais o atributo de uma classe de seres, mas localiza-se num ser infinito que exclui todo predicado. O Ser resume-se e congrega-se em Deus. Deus é o Ser, no sentido positivo da palavra mas, como ele é o ser para além de todo predicado, também é aquilo que não compreendemos: “O próprio excesso de positividade esconde a nossos olhos o ser divino.”¹⁵ Daí resulta um primeiro mal-estar da ontologia judaico-cristã. Uma ontologia da amplitude imensa dificilmente pode compreender uma teologia positiva. Por outro lado, um tal monoteísmo acarreta como rigorosa conseqüência que o mundo não existe: “A partir do momento em que se diz que Deus é o Ser, é claro que, num certo sentido, só Deus existe.”¹⁶ O pensamento judaico-cristão é perseguido pela ameaça do acosmismo. Ora, é preciso que o mundo exista e que exista de outra maneira que não Deus; daí, no seio do pensamento ocidental, a reação contra o ontologismo. É por isso que, segundo santo Tomás, a prova de santo Anselmo não vale, pois ela prova que Deus é necessário, se existe, mas não prova que ele exista. A existência está para além da jurisdição das essências. Essa é a razão pela qual, segundo santo Tomás, o Todo do mundo é a

14. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, reed. 1969, p. 48.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, p. 64.

primeira verdade, e que é preciso ascender a Deus pelos efeitos: “A um meio transparente e cujas menores partes estão penetradas de significação divina... santo Tomás substitui um mundo oposto e uma alma obscurecida.”¹⁷ Mas santo Tomás não pode dispensar inteiramente a ontologia nem o essencialismo, senão ele teria apenas o pressentimento de Deus, não de um mundo. Daí o seu vaivém entre o plano das essências e o das existências.

É esse vaivém que se reencontra em Descartes, como assinala Lachièze-Rey. Para Descartes, Deus é *causa sui*, daí sua infinidade e daí o fato de que, em essência, ele é tudo aquilo que o mundo poderá ser. Mas há, não obstante, uma distinção entre dois planos de realização. Em face do mundo existente, é necessário um ato absolutamente novo, que não deva nada à substância de Deus; em face do mundo existente tudo está por recomeçar. Além disso, em Descartes, Deus só é apresentado como *causa sui* com reservas, sem o que se corre o risco de panteísmo. Descartes utiliza um subterfúgio. A esse propósito, só podemos exprimir-nos negativamente. Deus não pode ter causa exterior a si mesmo, donde se segue que é preciso admitir algo entre a *causa sui* e a causa exterior, mas não sabemos exatamente o quê.

Daí, em todo o pensamento cristão, no vaivém entre um essencialismo condicional e um existencialismo subordinado, associam-se positivismo e teologia negativa. Num certo sentido, Deus é e o mundo nada é; num outro, Deus é obscuro e só o mundo é claro. Assim é que Blondel poderá falar, em *O ser e os seres*¹⁸, de uma “diplopia ontológica”, consubstancial a toda a filosofia cristã. Num sentido, o Ser

17. *Ibid.*

18. Maurice Blondel, *L'être et les êtres*, Paris, Alcan, 1935.

é Deus e só Deus; num outro sentido, após a criação, “não há mais ser no plural, mas tampouco há mais ser no singular”¹⁹. O homem não deve ser uma reduplicação do ser, um desfile do absoluto perante si mesmo. E essa é a razão pela qual Deus deve ser apresentado não só como “absconditus”, mas também como “ignotum” (neutro), como uma coisa que ninguém viu. Como encontrar uma filosofia binocular? A filosofia deveria ser a apreensão em nós mesmos do ato concreto de existir. O homem existe a partir do Ser, tem atrás de si toda uma quantidade de seres, seu corpo, seu passado... Mas também está voltado para o futuro. O que me constitui como existente é essa reviravolta do peso que sinto atrás de mim ao converter-se em projeto. Esta é uma reviravolta que não pode ser apreendida por uma filosofia abstrata que descreve o ser como oriundo do nada, ao passo que uma reflexão ingênua é sentida sempre como emergindo a partir de alguma coisa, de um ser antecedente. O que é esse peso do Ser, esse contato global que tentamos reportar à Natureza e às sociedades, mas sem nunca o conseguir? Ele deve ser apercebido, não como presença, mas como ausência, como o que suscita sempre uma tomada de responsabilidade, uma ação. O ser retrospectivo está vinculado ao ato de existir. O que é dado é a metamorfose do ser bruto, é a criação. Chegamos ao Ser passando pelos seres. “Toda atração para o alto passa pelo baixo.”²⁰ Há uma relação circular entre o Ser e os seres. É preciso recuperar uma vida comum entre a essência e a existência. Deve-se entender Deus como pedra angular, isto é, que ele é o que o edifício supõe e o que

19. *Ibid.*

20. Cf. também citação afirmativa no capítulo 3 deste volume, a propósito de Teilhard de Chardin.

sustenta o Todo. É uma relação paradoxal que cumpre olhar de frente.

“A verdade não pode exprimir-se numa única proposição”, dizia Hegel²¹, mas essa não é uma razão para admitir os “deslocamentos”, passando de uma verdade a outra, admitindo verdades sucessivas, verdades sobressalentes. Não se deve ocultar o mistério ontológico, disfarçar a diferença que separa o Deus bíblico, providencial, e o Deus cristão, que como derradeira fala clama: “Por que me abandonaste?”

O problema ontológico é o problema dominante, ao qual todos os outros problemas estão subordinados. Não se trata de escolher entre as realidades que se propõem e de todas levá-las a apenas uma delas. Naturalismo, humanismo, teísmo: essas três palavras perderam toda significação clara em nossa cultura, todas essas concepções não cessam de imiscuir-se umas nas outras.

1. O conceito de naturalismo

Em primeiro lugar, o *naturalismo científico*. É, sob certos aspectos, o de Laplace, que pode ser considerado, nesse sentido, um naturalista. Segundo Laplace, a natureza física é um fato único, “uma grande verdade” (Cassirer²²). Aparentemente, em Laplace, o conceito de Natureza substitui o conceito de Deus: “Não tive que fazer intervir essa hipótese”, teria ele respondido a Napoleão, que lhe perguntava que

21. Alusão ao prefácio da *Phénoménologie de l'esprit*, a respeito da “proposição especulativa” e da *prova*, *op. cit.*, pp. 151-3.

22. Cf. E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Göteborg, 1936, p. 9, reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957. De fato, Cassirer cita Du Bois Reymond.

lugar Deus ocupava no seu sistema²³. Na realidade, como diz Bachelard²⁴, ele o substitui por uma hipótese equivalente. Supor a Natureza como sendo uma só verdade é presumir um espectador para quem essa única verdade existe. Evidentemente, para Laplace, trata-se do espírito do cientista. Mas, fazendo isso, define mais o ideal do saber do que a realidade do cientista. De fato, ao propor tal ser natural, esse pensamento propõe uma natureza como *Kosmothéoros*²⁵.

Em seguida, o *naturalismo romântico*. Schelling propõe a relação recíproca do homem e da Natureza (cf. *supra*).

O conceito de natureza em Marx nos *Manuscritos de 1844*. Marx declara aí que o seu naturalismo é um humanismo perfeito. Mas em que sentido ele entende isso? Marx quer opor através disso o homem efetivo, tal como se mostra em suas relações com os outros, ao homem imaginário das diferentes ontologias. Esse homem efetivo não deve ser concebido como um animal, ao contrário, porque a história humana é *antiphysis*, negação da Natureza. Tudo o que resta de naturalismo é o *parti pris* de considerar o homem efetivo. A negação da Natureza por si mesma é um processo objetivo que tem lugar sem os homens. Não é menos verdade que esse movimento natural da história humana não dispensa, em absoluto, uma tomada de consciência; ele aí está para autorizar, até mesmo para impor, uma ação voluntária. Parafraseando a *XI tese sobre Feuerbach*, poder-se-ia dizer que não se trata de interpretar a Natureza, é preciso transfor-

23. Cf. capítulo precedente, p. 141, nota 1.

24. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, op. cit.

25. *Κοσμοθέωρος*, trata-se do título de uma obra cosmológica tardia de Ch. Huygens (1629-1695) e publicada após sua morte. Cf. *Oeuvres complètes*, Haia, M. Nijhoff, 1888-1950, editadas pela Sociedade Holandesa de Ciências, vol. 21, *Cosmologie*. Igualmente em Kant, *Opus postumum*, AK XXI, 31, trad. fr. F. Martg, PUF, 1986, p. 219, ou trad. fr. Gibelin, Vrin, 1950, p. 19.

má-la intervindo violentamente contra as aparências. Não estamos longe de um voluntarismo.

Vê-se bem, a propósito desse conceito, que o que conta não é tanto definir o papel da Natureza quanto colocar o problema ontológico, ou seja, o problema da relação entre o objeto e o sujeito.

2. O humanismo

A palavra abrange três ou quatro significações quase contraditórias.

A *antropologia filosófica*, tal como a concebem certos etnólogos e psicólogos: ela consiste em admitir que, no fundo, tudo aquilo de que podemos falar é um atributo do homem. Tal pensamento tende a fazer desaparecer o problema da Natureza. “A natureza é o conjunto dos objetos dos sentidos”, dizia Kant em sua estética²⁶. O que é dado é o homem como constituição psicofísica, uma montagem fortuita de fato. Tudo o que o homem conhece vem dessa constituição. Mas em seu fundo um tal pensamento pressupõe, para além dos fenômenos que são meus, a idéia do ser que ele nega. Posto que nasço e morro, é preciso pensar uma ordem das coisas nelas mesmas. Aí está um ser incognoscível, uma ontologia do em-si.

O *humanismo criticista*. Os próprios objetos dos sentidos pressupõem um sujeito constituinte. Em Brunschvicg e em Lachièze-Rey²⁷ o sujeito constituinte ou construtor não pode ser tratado como um ser do mundo, só em aparência se pode dizer que ele é vários, porque pensar é recolocar-se

26. Cf. p. 34, nota 5.

27. Cf. *Le moi, le monde et Dieu*, Aubier, 1950.

no Ser-Uno. O homem é definido como *homo hominans* e não como *homo hominatus*. Mas como esse ser ativo, que é portador dos objetos da Natureza, pode ser uma parte do mundo? Esse é o problema capital em Lachièze-Rey: como o *Kosmothéoros* pode ser o habitante do mundo? A fim de resolver o problema das relações com Outrem, o sujeito ativo do idealismo torna-se sujeito desejante. A filosofia idealista converte-se em filosofia finalista, as relações entre diferentes sujeitos e as relações com um mundo exigindo a finalidade.

O humanismo sartriano. O homem é o lugar de uma dupla relação entre o Ser e o Nada. Num sentido, o nada não é nada e só pode vir a ser objeto sob a condição de estar inserido no Ser e, neste sentido, o Ser é primeiro; mas, num outro sentido, o Ser não pode ser primeiro, deve referir-se à consideração de um pensamento, à reformulação de um testemunho que, ele sim, é primeiro. O Ser tem necessidade do Nada para vir ao mundo, e reciprocamente. Essa dupla relação define o Ser e ela não é suscetível de trabalho, de fecundidade, de mediação. Seja o que for que advenha das relações do Ser e do Nada, o objeto permanece ser e o testemunho nada. O homem aparece numa situação impossível, ele é paixão vã, “paixão inútil” (Sartre)²⁸. Paixão, porque ele é obcecado pelo desejo do Ser, porque aquilo que nele é ipseidade tem necessidade de se preencher, porque o Nada desejaria escapar de si mesmo fartando-se de coisas; mas paixão vã, porque nunca um poderá vir a ser o outro. Seja o que for que o homem faça, será sempre um fracasso. Não há diferença entre beber uma xícara de café e ser um condutor de povos. Depois, Sartre colocou sua filosofia sob uma outra luz. Se aquilo a que se chama sucesso é, na realidade, sempre um fracasso, se Rembrandt fracassa sempre, a

28. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 708.

coisa pode inverter-se. Para além da esperança começa o imenso campo dos empreendimentos, da ação verdadeira, diria Sartre. O sujeito engaja-se totalmente porque, sendo nada, precisa caminhar em direção ao mundo, onde tudo é interessante. Mas esse engajamento é imotivado e nunca é inteiramente efetivo porque, no fundo, não existe uma diferença tão grande assim entre uma filosofia que vincula o homem ao exterior e uma filosofia que o desliga por completo disso.

O humanismo heideggeriano. Humanismo, no sentido em que o homem é definido como “pastor do Ser”²⁹, aquele que deixa ser as coisas, diante do qual as coisas surgem. Humanismo, porque o homem não é definido como plena realidade, mas como Abertura para a Natureza ou para a História, estática desde a cultura latina. Humanismo, por oposição a uma filosofia do transcendente de fato, a um ente que possuiria os caracteres do ente mas infinitizados. Mas igualmente não-humanismo, na medida em que essa filosofia se opõe a toda filosofia que cristalice a relação com o Ser, e também no sentido em que, diferentemente de Sartre, só existe o homem fora dos entes, há também essa relação com o Ser que não pode fazer parte do equipamento humano. Não é o homem que possui a linguagem, é a linguagem que possui o homem.

3. O teísmo

Em certo sentido, estabelecer Deus como Ser é operar uma negação do mundo, é dizer que o resto não é. Mas sempre fazer desde já uma ressalva. Em sua essência, talvez

29. Cf. por exemplo *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. R. Munier, em *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 101.

todas as coisas estejam em Deus mas, por consideração do mundo existente, as relações de Deus e do Mundo definem-se de outro modo, a saber, como a relação do arquiteto com a obra. A relação não é mais de identidade mas de razão suficiente. O pensamento finalizante reabsorve-se depressa em causalidade imanente. O que era escolha de Deus torna-se mecânica divina. Deve-se negar então a realidade do Mal? O teísmo não se resigna a isso. Daí o desenvolvimento do pensamento de um terceiro gênero como, por exemplo, em Malebranche, o texto sobre as três glórias de Deus³⁰. A primeira Glória é a do arquiteto, mas a terceira é a mais verdadeira, ela quase faz da primeira uma Glória ímpia e consiste em que os homens se sacrificam para unir-se a Deus. É preciso renunciar a seu corpo a fim de unir-se a Deus. Num tal nível, Deus é obscuro, para além de toda a Criação. O teísmo acaba por não se distinguir mais da crítica dos falsos deuses. Nesse sentido, como parece dizer Maritain, o teísmo cristão não pode ser mais do que denegação dos teísmos não-cristãos³¹. E como diz igualmente Kierkegaard, ninguém pode dizer-se cristão, é preciso que a fé se faça não-fé³². Há um ateísmo no cristianismo, religião do Deus feito homem, em que o Cristo morre, abandonado por Deus. É possível, diz um *Hino*³³, que a Paixão do Cristo não seja tornada vã (ve-

30. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, IX, 6, O.C., vol. XII, pp. 205-6 e 246. Cf. também *L'union de l'âme et du corps...*, *op. cit.*, p. 42.

31. Sem dúvida, uma alusão a *Signification de l'athéisme* (1949), *Oeuvres complètes*, vol. IX, pp. 457-61. Agradecemos a René Mougel, do Cercle d'études J. e R. Maritain, por essa sugestão. Tal hipótese parece reforçada pela referência a este texto de Maritain na Aula Inaugural de Merleau-Ponty no Collège de France em 1953 (Gallimard, 1960, p. 51).

32. Cf., por exemplo, *Miettes philosophiques*, cap. 4.

33. Cf., por exemplo, *Filipenses* 2, 6-11: *Colossenses* 1, 13-20.

jam a anedota do estudante cristão sartriano³⁴ e do homem *paixão* inútil³⁵). Vejam a aventura dos padres-operários, como tomada de consciência de que não podemos colocar Deus divorciado da humanidade sofredora na história; daí, a fim de que Deus possa realizar-se, a partilha do destino dos homens que estão mais distanciados de Deus, para que Deus possa realizar-se. Assim, as doutrinas convertem-se em seu contrário. Sem dúvida, as distinções permanecem. A doutrina não pode receber os minoritários, mas tampouco pode rejeitá-los, porque os minoritários são o sal da Terra!

34. Alusão enigmática. Isso remete sem dúvida para *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946, pp. 39-43 e pp. 47-9. No primeiro caso, trata-se de um aluno de Sartre e, no segundo, da vocação de um jesuíta.

35. Cf. *L'être et le néant*, p. 708.

A ANIMALIDADE

A. AS TENDÊNCIAS DA BIOLOGIA MODERNA

Há 50 anos, o problema da vida era sempre o objeto do mesmo debate: materialismo ou vitalismo. Os velhos debates ainda não estão abolidos hoje em dia mas passaram a segundo plano. A tendência francesa é considerar o sentido como aparência, ao passo que a escola alemã é descrita por W. Troll, no prefácio de seus *Morphologische und anatomische Studien an höheren Pflanzen* [Estudos da morfologia e da anatomia dos vegetais superiores] (1937)¹, como sabendo apreender a idéia nos fenômenos vegetais (há uma ligação disso com o nazismo). No conjunto, houve um deslocamento dos problemas.

1) Há os autores de noções inclassificáveis do ponto de vista clássico (mecanicismo-vitalismo). Assim é que a noção de *Gestalt* constitui uma linguagem comum às duas escolas, e que pode ser orientada tanto numa direção quanto na outra.

1. Wilhelm Troll e Hans Weber, *Morphologische und anatomische Studien an höheren Pflanzen*, Heidelberg, Springer Verlag, 1937, reed. 1949.

2) E existem as idéias que se reagrupam, tais como, por exemplo, as de inato e adquirido, de maturação e aprendizagem. No começo, havia antítese e agora esses dois processos já não são considerados como realmente distintos. Uma teoria pura do organismo ou de *learning*² é assim considerada como uma abstração. A biologia deixa de ser substancialista para tornar-se dialética. Todo o problema consiste, atualmente, em saber o que significa a palavra “dialética”. Vejam, por exemplo, o livro de A. Gesell e C. S. Amatruda, *Embriologia do comportamento*³. É um título curioso, mas que se justifica, por um lado porque Gesell aplica ao embrião a noção de comportamento mas também, por outro lado, porque ele considera o comportamento como um organismo que se desenvolve, porque fala de “um corpo de comportamento”, ou seja, de um conjunto de comportamentos, fixos numa certa época e que, em seguida, desenvolvem-se organicamente.

Em suma, assiste-se a uma mutação dos conceitos biológicos. Estudaremos, com base em exemplos concretos, duas dessas noções em via de transformação: a de comportamento, depois a de informação e de comunicação; introduzidas, na origem, para renovar a concepção do animal-máquina (psicologia sem alma de Watson, o sistema nervoso como máquina eletrônica), essas noções impregnam-se de um sentido que deixou de ser mecânico.

1. A noção de comportamento

Watson⁴ tinha introduzido a noção de comportamento numa perspectiva antimentalista, a fim de estudar o com-

portamento como qualquer realidade exterior. Mas a noção extravasou rapidamente do âmbito de uma filosofia realista. Descobre-se, entre a situação e a resposta, uma articulação interna que compreendemos, mas que não podemos reduzir a seus elementos: é a escola do comportamento intencional (Tolman) e a do comportamento molar (Kantor)⁵, e é a voga da noção de estrutura, mas pelo retorno a uma psicologia dos estados mentais. Embora recupere o sentido, a noção de comportamento permanece algo de ancorado num corpo, mas o corpo deixou de ser uma máquina, e se o organismo já não é uma máquina, então o comportamento converte-se numa realidade quase orgânica (Gesell). Todo o desenvolvimento é, por um lado, maturação, ligada ao peso do corpo mas, por outro, o devir desse corpo tem um sentido: o espírito não é o que desce no corpo a fim de organizá-lo, mas aquilo que dele emerge.

Em 1929, Coghill publica um estudo sobre o axolotl⁶. Esse livro ainda não está superado mas tampouco se avaliou ainda todo o seu alcance. O axolotl é um lagarto muito comprido, de 15 cm, que no estado de girino vive na água mas depois, uma vez na posse de suas quatro patas, se desenvolve em terra. Coghill estuda o seu desenvolvimento embrionário e, em particular, a evolução do seu comportamento motor. O primeiro ato motor do axolotl é a natação; o animal passa a nadar após uma série de cinco fases preliminares:

5. J. R. Kantor, *Psychology and Logic*, 2 volumes, 1945-1950, Bloomington, Ind., Principia Press; e E. C. Tolman, por exemplo, *Purposive Behavior in Animals and Men*, Nova York, Appleton Century, 1932. Trata-se de membros da escola watsoniana que sofreram influência da teoria da Gestalt, após o exílio dos principais representantes desta última para os Estados Unidos, antes da Segunda Guerra Mundial.

6. G. E. Coghill, *Anatomy and the Problem of Behaviour*, Nova York/Londres, Macmillan, 1929.

2. “Aprendizagem”.

3. PUF, 1953.

4. J. B. Watson, *Behaviorism*, Londres, Kegan Paul, 1930.

1. Ausência de motilidade, ausência de patas; os músculos podem ser excitados localmente por estimulação direta, mas não por contato da pele.

2. Flexão da cabeça, desencadeada pela pressão de um dedo sobre a pele.

3. Etapa do anel: continuando esse movimento por mais tempo, e acompanhando-o de um movimento de cauda, o animal contrai-se em forma de anel e depois descontraí-se bruscamente, recomeçando o mesmo movimento por uma flexão no outro sentido.

4. Em S: esta nova curvatura reflete-se como um movimento de ondas através de todo o corpo, dando a impressão de um ziguezague.

5. O animal realiza vários desses movimentos em sequência: ele sabe nadar.

Explicação anatômica.

1. Na fase não-motora, não há conexão entre o sistema motor e o sistema sensorial.

2. A flexão é realizada primeiro na cabeça porque é nela que se efetuam as primeiras conexões nervosas.

3. O desenvolvimento das conexões anatômicas se faz numa ordem temporal, de tal modo que os movimentos de nadar são produzidos em virtude do próprio desenvolvimento embrionário e que, se cada flexão à direita acarreta uma flexão à esquerda, isso ocorre em virtude da lei de reversão da excitação. A mecânica da natação é, de uma certa forma, realizada pelo calendário do desenvolvimento. Se o animal sabe nadar, é porque amadureceu e porque o ritmo do movimento de natação nada mais é do que o próprio ritmo de maturação céfalo-caudal.

O mesmo ocorre com a marcha: as pernas anteriores desenvolvem-se doze dias antes das pernas posteriores. Mas, no começo, o movimento das partes anteriores está integrado ao movimento do tronco. A mesma coisa acontecerá em

seguida em relação aos braços, antebraços e patas. O movimento do antebraço começa por ser integrado ao movimento do braço antes de adquirir sua independência. Em suma, as reações locais estão envolvidas estreitamente no comportamento total. Também neste caso existe uma explicação anatômica: se o animal não pode mover as patas sem mover o tronco, é porque os nervos motores, que inervam as patas, são ramificações das fibras do tronco que se ramificam para a pata antes que os músculos das patas estejam formados.

Isso gera um problema. Com efeito, nós podemos atribuir todos os aperfeiçoamentos às conexões sucessivas que se realizam na embriogenia. Mas por que esse ritmo de desenvolvimento se traduz por um comportamento adaptado? A pergunta é tanto mais válida quanto a marcha é, inicialmente, um sucedâneo da natação; só pouco a pouco o animal elimina os movimentos do tronco. O que faz com que a maturação se realize da forma benéfica? Coghill enfatiza que as fases da organização biológica esboçam as tarefas que o organismo tem a cumprir. No que se refere à locomoção, ela deriva da natação, e as patas anteriores, que apareceram primeiro, começam a funcionar no âmbito de um comportamento global; o movimento de marcha baseia-se no movimento geral do tronco, e a maturação nervosa é a condição de uma marcha independente. A experiência anatômica sublinha o sistema: a montagem do animal não se faz peça por peça, e assim é que o animal apresenta, precisamente nas patas, esboços de fibras motoras anteriores ao desenvolvimento da musculatura. Neste caso, o sistema nervoso antecipa o desenvolvimento do organismo, o governo central envia representantes locais para as diferentes partes do corpo, antes que estas últimas possam ainda ter uma existência independente. O desenvolvimento embrionário realiza progressivamente as partes individuais (anatômica e funcionalmente), ao mesmo tempo em que a conduta de con-

junto invade a periferia do corpo. Surge a perna, totalmente subjugada ao tronco, e em seguida ela luta por sua liberdade. Não existem, portanto, dispositivos locais postos depois em conexão. As reações locais estão implicadas no interior do comportamento global. O calendário do desenvolvimento anatômico reflete a transferência da natação para a marcha. Como se explica que o desenvolvimento anatômico ocorra num ritmo tal que o organismo se apresenta como precocemente adaptado para funcionar? Donde vem esse ritmo de desenvolvimento das conexões nervosas? Coghill introduz, a propósito desse ritmo, idéias que tiveram grande repercussão.

O embrião seria integrado muito antes do aparecimento do sistema nervoso. A fase pré-neural é muito anterior ao movimento dos cílios, os quais mantêm uma atividade no interior do ovo. O sistema nervoso não é a explicação última, e a preponderância que se lhe concedia provinha da facilidade com que se podia aplicar-lhe esquemas mecânicos. Na realidade, a explicação pelo sistema nervoso só adia o problema. É preciso indagar-se como ele se produz. Coghill tem a idéia de polaridade, de regiões diferenciadas em seu funcionamento: um pólo vegetativo ou aboral, e um pólo animal ou oral. Essa polaridade se traduz por uma suscetibilidade desigual das diferentes regiões do corpo às ações do cianeto de potássio, ou seja, umas resistem mais que outras; daí a introdução da noção de “gradiente”, empregada para designar toda série de cores ordenadas segundo as potências crescentes ou decrescentes de suscetibilidade. Coghill descobre assim outros gradientes: gradientes de resistência às temperaturas, às radiações de consumo de oxigênio, de potencial elétrico, de secreção, de contração, de condução. A disposição desses gradientes não é dada de uma vez por todas nem é imposta localmente. Coghill cita as pesquisas com as hidras, que têm a propriedade de se regenerar após terem

sido seccionadas. A parte bucal regenera-se e assim por diante; mais do que isso, após eletrização, pode-se inverter o sentido da regeneração. No embrião dos vertebrados inferiores, como o axolotl, existe a mesma flexibilidade relativa dos gradientes. O embrião, ao desenvolver-se, assume diversas formas: redondo, alongado... e o gradiente muda ou amplia-se, segundo o eixo. Aliás, não há um mas dois gradientes, os tecidos ectodérmicos que vão formar o sistema nervoso da cabeça para a cauda, ao passo que o mesoderma, exposto ao cianeto, é mais sensível da cauda para a cabeça. Os dois gradientes vão constituir os antecedentes fisiológicos e dinâmicos das conexões nervosas. Cumpre observar que a parte do sistema nervoso que vai tornar-se motora está bastante próxima do gradiente mesodérmico, ao passo que, para a parte sensitiva do gradiente ectodérmico, a primeira integração será feita sem dominância mesodérmica. Acredita-se que a diferença motor-sensitivo é atribuível aos gradientes. Na origem, as células nervosas são da mesma espécie, o que as distingue é o sentido da condução: para a cabeça ou para a cauda, segundo sejam sensitivas ou motoras. Ora, esse sentido da condução não depende da natureza das células mas da polaridade pré-neural. O que Coghill prova com a ajuda do seguinte experimento. Excitando fragmentos da medula espinhal do embrião, recoloca-os no eixo do sistema nervoso, invertendo suas posições. Ora, os segmentos transplantados funcionam normalmente. Uma mesma célula nervosa dá axônios ou dendritos, segundo ela se encontre numa região de maior ou menor atividade metabólica.

O comportamento inicial do animal é organizado, portanto, sob gradientes pré-neurais: o sistema nervoso emerge a partir de uma dinâmica pré-neural. Sendo assim, a consequência disso é que a excitação nervosa, quando ela se produz, não pode desempenhar um papel apreciável na organi-

zação do sistema nervoso. Essa organização deve-se menos ao funcionamento do neurônio do que ao crescimento do organismo total. O sistema pré-neural de integração “sobrepassa” o funcionamento nervoso e não cessa com o seu aparecimento. O sistema nervoso não é, pois, a explicação última. Se os animais vertebrados superiores têm, diferentemente dos insetos, uma enorme capacidade de aprendizagem é porque, diz Coghill, os tecidos nervosos estão envoltos numa matriz de tecidos embrionários. Essa matriz deve ser depositária de uma potencialidade de crescimento e o neurônio deve continuar a crescer, uma vez em funcionamento, e isso de maneira puramente embrionária. O fato é que o axolotl vê o seu volume nervoso crescer de maneira considerável. Esse crescimento não depende do exercício da função nervosa, como pensava o fundador da teoria neuronista, Ramon y Cajal. Com efeito, para que o neurônio cumpra a sua função de condução, é preciso que os tecidos nervosos sejam irrigados pelos vasos sanguíneos; ora, já existe crescimento antes dessa vascularização. Deve-se admitir, portanto, uma potencialidade intrínseca de crescimento, um sistema dinâmico que reage ao seu meio circundante à maneira do organismo, e que substitui a função de condução como sendo uma consequência e não como o princípio desse sistema.

Tais são os fatos que Coghill apresenta em seu livro *A anatomia e o problema do comportamento*. Qual pode ser a sua interpretação de conjunto? O título do livro é significativo. Coghill quer mostrar que, se o comportamento é um enigma para uma anatomia estática, é porque ele só pode ser compreendido por uma anatomia dinâmica. Em Coghill, a interpretação é, aliás, bastante reduzida, mais implícita do que explícita. Podemos resumi-la assim:

1) Tem-se o direito de dizer que o axolotl “transfere” a solução do problema que o deslocamento na água apresenta

para o problema apresentado pelo deslocamento em terra. A palavra “solução” não seria talvez aceita pelos fisiologistas, diz ele, pois ela supõe um problema e uma consciência desse problema. E tal ponto de vista é legítimo, posto que, a título de hipótese metodológica, é preciso ver primeiro se a adaptação não se reduz a um simples funcionamento. Mas Coghill, embora admita a legitimidade do ponto de vista fisiologista, declara que, quanto a ele, opta pelo ponto de vista biológico e, de acordo com esse ponto de vista, deve constatar a adaptação realizada pelo organismo e formular o problema de sua origem.

2) A fim de caracterizar esse desenvolvimento do comportamento, Coghill apresenta uma nova noção. À medida que o organismo se desenvolve, realiza-se ao mesmo tempo um certo poder, “aquilo que ele pode fazer”, uma possibilidade interior ao organismo em crescimento. E, assim, já foi superada a definição fisiológica do organismo por seu funcionamento atual. Não é o que ocorre no embrião de axolotl e, ainda mais, no embrião humano (com dezoito semanas, as áreas corticais-motoras visuais já estão definidas por laminações)? Portanto, num embrião, já existe uma “referência ao futuro”. Não se pode definir o animal pelo seu funcionamento imediato, neste caso os aparelhos só têm sentido para um futuro, a ordem do desenvolvimento nervoso céfalo-caudal envolve a natação, o organismo contém o possível. O embrião não é simples matéria mas matéria que faz referência ao futuro. Neste caso, é o mecanicismo que é antropomórfico, porque não se preocupa em examinar o animal no tempo e em contemplar o desenvolvimento do animal, nem em saber como ele toma posse de seu corpo e de seu meio.

3) Coghill vai mais longe. Ele mostra que a maturação do organismo e o surgimento do comportamento constituem um só fenômeno. Para o axolotl, existir da cabeça até a cauda

e nadar são uma só e mesma coisa. Esse duplo fenômeno, que não passa de um único, desenvolve-se ao mesmo tempo em dois sentidos contraditórios. Por um lado, há expansão da conduta total através do corpo. No início, o animal não habita todo o seu corpo e só pouco a pouco a conduta se desenvolve através do corpo todo. Mas, por outro lado, ao mesmo tempo que o padrão (*pattern*) total se propaga através de todo o organismo, as partes do organismo adquirem uma existência que lhes é própria e isso na mesma ordem em que elas são invadidas pelo padrão total. A vida esconde-se na mesma medida em que se realiza. Ao mesmo tempo que se estende o domínio da totalidade, essa totalidade traduz-se por uma organização articulada em partes distintas. A justaposição final resulta da integração inicial. Coghill talvez não chegue a expressar essa idéia; mas, pelo menos, afirma que a existência desse duplo movimento significa que, desde o começo, o organismo é *Gestalt* do organismo articulado, que é esse o processo fundamental, em relação ao qual os outros fatos, como a conexão nervosa, são secundários. Se queremos compreender o animal, não devemos, portanto, recorrer à função nervosa da condução, como faz uma anatomia estática. O organismo não é somente uma central telefônica. Para compreendê-lo, é preciso incluir aí o inventor e o telefonista; poder-se-ia dizer que o axolotl é um telefone que se inventa e se opera a si mesmo. Se quiserem, o homem é mecanismo, mas um mecanismo nos limites de sua constituição e de seu meio: ele é, diria Coghill, criador de si mesmo e põe-se a si mesmo em funcionamento.

Uma tal noção de comportamento suscita um problema filosófico. O comportamento manifesta-se como um princípio imanente ao próprio organismo, como um princípio que surgiria de imediato como totalidade. Mas sob o termo comportamento, não há nenhum vago vitalismo. Ninguém se dedicou mais do que Coghill ao estudo das condições de com-

portamento, mas os fenômenos locais observados, tal como o de gradiente, formam, quando considerados em seu conjunto, uma totalidade que não é redutível às suas partes, donde a idéia organicista, sustentada por Coghill, segundo a qual, enquanto analisamos o organismo parte por parte, só deparamos com fenômenos físico-químicos mas, quando passamos a considerar o conjunto do organismo, a totalidade deixa de ser passível de descrição em termos fisiológicos e manifesta-se como emergente: como entender, pois, essa relação da totalidade com as partes, que *status* deve ser dado à totalidade? Tal é a questão filosófica suscitada pelos experimentos de Coghill, questão esta que se encontra no centro deste curso sobre a idéia de Natureza e talvez de toda filosofia.

Mas antes de abordar frontalmente essa questão, seria interessante aproximar as idéias de Gesell das de Coghill. Coghill nos fazia assistir à conquista do corpo-objeto, ou seja, do organismo tal como é delimitado por nossa observação, e mostrava-nos que o corpo animal deve ser dinamicamente definido. A questão decisiva consiste menos em saber até que ponto do espaço se estendem os seus tecidos do que até que ponto se estende o seu corpo. O mesmo ocorre em Gesell. *A embriologia do comportamento*⁷ mostra-nos a estreita relação que existe entre a motricidade, as ações e as posturas. Não há nenhuma fronteira precisa entre a atitude e a ação; a ação do organismo pode ser considerada como uma postura e a atitude, ainda que seja extremamente calma, pode ser sempre entendida como uma ação ou uma preparação para a ação. Ora, no organismo, a função postural está integrada ao tônus muscular, à atividade fundamental do or-

7. Arnold Gesell e Catherine S. Amatruda, *L'embryologie du comportement*, op. cit.

ganismo, em relação estreita com o metabolismo basal. Enquanto não houver postura, não há corpo vivo. Gesell define o corpo como uma espécie de circunscrição de espaço: da mesma forma que o áugure romano traçava um contorno sagrado e significativo, o organismo define um *templum* onde os eventos terão uma significação orgânica. Entre esses eventos estão definidos os elementos gestuais.

Um desses elementos é a assimetria do comportamento. Embora construído bilateralmente, o organismo enfrenta o mundo, não segundo o plano frontal mas segundo um ângulo: o homem tem “reações oblíquas”. O centro de gravidade do comportamento tende a colocar-se em posição excêntrica em relação ao centro geométrico do organismo. Assim é que há um aparecimento precoce do reflexo tônico do pescoço no embrião de 4 semanas; se colocarmos de lado a cabeça do embrião, os membros do mesmo lado passam à extensão, ao passo que os do lado oposto se dobram. Com 16 semanas, um tal reflexo, até então mecânico, passa a ficar sob controle óptico. Por que essa assimetria, característica do homem? Gesell não o indaga e, ao lê-lo, a impressão que nos dá é de que semelhante assimetria seria um fenômeno contingente. Ora, um comportamento dissimétrico é evidente num ser capaz de ação. Só a partir dessa dissimetria é que se realiza o que Proust chama de “lados” (“*côtés*”). É necessário que os objetos me pareçam desviados em relação à posição simétrica que é a posição inicial no embrião, a saber, a posição de repouso. Acontece um pouco aqui com o comportamento como com a linguagem, em que cada palavra só difere de sentido a respeito das outras palavras da mesma língua. O signo é um afastamento de signos, é diacrítico (F. de Saussure)⁸. A aquisição de um comportamento

8. Cf. citação em *Signes*, p. 49.

é semelhante à aquisição de uma linguagem cujo corpo seria a língua: assim como a linguagem só designa em relação a outros signos, também o corpo só pode apontar um corpo como anormal em relação à nossa norma, como ruptura em relação à sua posição de repouso.

O corpo animal é assim definido por Gesell como um poder sobre o mundo exterior. Daí decorre que não existe diferença entre a organização do corpo e o comportamento, visto que o corpo é definido como o lugar do comportamento. É assim, por exemplo, que Gesell mostra que o sono e a vigília devem ser considerados como comportamentos, que a aptidão para dormir se conquista: o bebê prematuro, com efeito, só possui um sono hesitante, difícil de distinguir da vigília. Tudo se passa em seguida “como se a criança tivesse adquirido o talento de dormir”, diz Gesell aproximadamente⁹. Essa é uma frase de Gesell que se deve relacionar com aquela de Dullin, mostrando que o ator que interpreta o sono não deve contentar-se em ficar estendido numa cama, “ele deve desempenhar o papel do sono, que é uma outra vida”. O sono da criança adquire forma simultaneamente com a vigília; vigília e sono são termos recíprocos de uma única função; ora, essa função está tanto sob a dependência do organismo quanto da cultura. Dormir de noite, estar acordado de dia, são fatos sociais. Mas a existência de períodos de sono contínuo é um fato orgânico, como o prova o sono da criança prematura. É a maturação orgânica que permite a distinção entre dois períodos bem nítidos de vigília e de sono. Nascida ou não, a criança adere às seqüências internas da maturação de seu comportamento. Está na fetalidade, seja visível ou não, tanto tempo quanto seja necessário para a

9. Capítulo 12, p. 168, trad. texto exato: “Adormecer por escolha é um ato de relaxamento, uma inibição voluntária do centro da vigília.”

maturação. Aí está, conclui Gesell, um fator de segurança para o desenvolvimento do organismo¹⁰.

Gesell reconhece um caráter orgânico em todos os outros comportamentos. Em seu estudo sobre o que se poderia chamar “os comportamentos inspirados”¹¹, ele compara os comportamentos de caráter orgânico evidente e as atividades superiores, em particular os atos de verdadeira aprendizagem (*learning*), nos quais se conquista uma aptidão e não se contenta em repetir um gesto, como ocorre na aprendizagem artificial; e, de um modo especial, compara o crescimento do embrião e o do gênio. Se enxertarmos um tecido num embrião, o órgão resultante depende de três fatores¹²: os genes presentes no enxerto, o ponto de aplicação deste, o momento do crescimento em que teve lugar o enxerto (localização cronogênica). A mesma coisa acontece em todo comportamento criador: há sempre três elementos, entre os quais algo que depende do momento. Também o mesmo pode ser dito para a linguagem. Uma determinada palavra tem um sentido próprio que se diferencia no espaço, segundo o seu lugar na frase, no tempo, segundo o estado da língua. Em todos os casos, há uma relação inextricável entre o que é recebido e o que é dado.

Daí resulta o caráter recíproco da noção de corpo e da de comportamento. De um lado, o corpo é como o envoltório, o esboço do comportamento, do outro, o comportamento é, literalmente, um segundo corpo que se adiciona ao corpo natural. De um lado, o corpo é um esboço do comportamento, o desenvolvimento embrionário antecipa o comportamento futuro, os órgãos ou esboços de órgãos do em-

10. Capítulo 12.

11. Capítulo 15.

12. Cf. pp. 198-9.

brião não têm o menor sentido se os considerarmos independentemente de toda a lógica do comportamento. É significativo que no embrião de 8 semanas, a medula espinhal já tenha chegado à sua extensão completa, que o polegar se afaste dos outros dedos, como se este fenômeno antecipasse a oposição móbil do polegar aos outros dedos, o que só será realizado pela criança com um ano pós-natal. Nesse sentido, todo movimento exercido pelo embrião é a antecipação de um comportamento que será retomado pela criança em um nível superior. Pode-se colocar em paralelo o desenvolvimento embrionário, que se faz primeiro simetricamente, depois assimetricamente, e as fases natais (primeiro simétricas, depois assimétricas). O comportamento desenvolve-se “em espiral”. Sendo assim, todo tema motor da vida embrionária pode ser considerado como um tema que será elaborado em um nível superior na vida pós-natal.

Com nove semanas e meia de vida, os principais aspectos do eletrocardiograma humano apresentam-se da mesma maneira que no estado adulto. Ora, nessa data, não existe controle nervoso do coração. Gesell retoma aqui as idéias de George E. Coghill, e fala de uma “morfogenia dinâmica”¹³, a qual envolveria os fatos integrados ou não pelo sistema nervoso. A forma seria uma realidade primeira em relação à condução. Há também uma determinação muito precoce (12-18 semanas) dos sulcos da mão segundo um tipo indelével, para toda a vida. Se um embrião de três meses for submetido a uma estimulação tátil, obtêm-se contrações definidas da mímica¹⁴, variável de um embrião a outro. Daí a importância do papel da forma. É preciso distinguir entre os deflagradores e as causas verdadeiras. Se a respira-

13. Cf. p. 39.

14. Cf. p. 74.

ção é desencadeada pela acetilcolina, esta não é uma causa da mesma ordem que a arquitetura do aparelho respiratório e que a forma da respiração. Nem todas as condições se encontram no mesmo pé. Umhas têm um papel diretor, as outras um papel deflagrador. Assim, o organismo é sinônimo de comportamentos possíveis no futuro.

Reciprocamente, o comportamento poderá ser tratado à maneira de um corpo, todas as atitudes motoras constituindo uma dimensão suplementar do corpo. Se considerarmos o desenvolvimento motor do embrião, veremos que certos atos adquiridos separadamente se encaixam de súbito uns nos outros para formar uma ação única. Atingimos neste ponto uma compreensão profunda da noção de corpo vivo: o corpo é um sistema de potências motoras que se entrecruzam para produzir um comportamento.

Em sua conclusão¹⁵, Gesell mostra que, para ele, o estudo do ser vivo só pode ter um objeto: a forma. Para esse efeito, ele citou antes uma expressão de Darwin, segundo o qual a morfologia deve ser considerada como “a verdadeira alma” da *história natural*¹⁶. Ele enunciará em seguida os sete princípios da “morfologia dinâmica”¹⁷:

1º A existência de antecedentes no desenvolvimento embrionário (“princípio de antecipação individualizante”);

2º Todo desenvolvimento é orientado (“princípio de direção do desenvolvimento”);

3º Desenvolvimento do organismo em espiral por reincorporação de condutas inferiores em um nível superior (“princípio de reincorporação em espiral”);

4º “Princípio de entrelaçamento recíproco.” Gesell utiliza a esse respeito a metáfora do tear. O desenho deve apa-

15. Capítulo 15.

16. P. VII.

17. Pp. 171-5.

recer com uma certa surpresa, na medida em que nasce do encontro de fios que aparentemente nada têm a ver com ele. Assim, antes da estabilização do comportamento de pronação, o desenvolvimento se faz ora do lado da extensão, ora do lado da flexão. A vida não apresenta um avanço uniforme: ela lança brotos aqui e ali;

5º Princípio de assimetria (“princípio de assimetria funcional”);

6º Princípio de “flutuação auto-reguladora”. Um ser vivo, no fenômeno do crescimento, está simultaneamente num estado de equilíbrio relativo e num estado de desequilíbrio. O movimento para diante deve o seu caráter às suas condições, reconciliando em seu avanço as tendências para a estabilidade e para a variação: há uma “cadência vital” (“*allure de la vie*”¹⁸). Tem-se a impressão, ao mesmo tempo, de iniciativas e de condutas impostas. O ser vivo tenta permanecer na situação atingida e só sai dela se for desalojado;

7º Todo comportamento tende para um certo ótimo (“princípio de tendência ótima”).

Para terminar, Gesell apresenta um “diagrama” do corpo do comportamento¹⁹. Mostra como diferentes noções adquiridas separadamente se cruzam em certas datas. Seja, por exemplo, a atividade de preensão fina, por oposição do polegar ao indicador. Assiste-se à montagem progressiva desse desempenho. Numa primeira fase, há uma roçadura radial, numa segunda, há uma preensão em tesoura (indicador-médio), numa terceira fase o comportamento parece retroceder: a criança estende o indicador e empurra a bola. É um comportamento que parece ser uma recaída mas que pre-

18. Cf. G. Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, 1943, reed. PUF, 1966, em *Le normal et le pathologique*, p. 51.

19. Gesell, *op. cit.*, p. 184.

para, de fato, uma fase final. A quarta fase consiste numa supressão dos dedos cubitais. A quinta fase é o ato final.

Por meio desse diagrama, Gesell pretende mostrar “a profundidade e a substância”²⁰ do comportamento: “O diagrama torna-se, pois, um modelo vivo no qual miríades de fios morfogênicos se atam atrás e à frente no tempo e se dispõem para fazer um corpo orgânico de comportamento movendo-se para o alto num ciclo espiralado.”²¹

Ele expõe, por fim, alguns pontos de vista filosóficos sobre o animal²². O animal não é uma máquina, pelas razões expostas acima, mas também por outras razões que são as seguintes:

1) Não existe uma distinção clara entre o combustível e a máquina: o organismo queima sua própria substância e a reconstrói por retirada antecipada da substância combustível. Uma pequena parte das moléculas recém-formadas ocupa os espaços vazios nas grandes moléculas. A estabilidade do organismo é uma estabilidade incessantemente reconquistada e comprometida: “O organismo não é uma máquina, mas um estado de grande dinamismo.”²³

2) Gesell recusa-se a fazer intervir um evento supra-orgânico ou mágico, um poder mágico qualquer que dedilharia as cordas da harpa orgânica. O organismo é a sede de uma animação endógena. O comportamento “não desce” no organismo “como uma visita vinda do alto. Ele emerge, antes, dos níveis inferiores”²⁴. O superior é diferente do inferior, mas não provém de uma fonte exterior ao próprio organismo. O animal deve ser considerado como um campo,

20. *Ibid.*, p. 187.

21. *Ibid.*

22. Capítulo 15.

23. *Ibid.*, p. 194.

24. *Ibid.*, p. 200.

ou seja, é simultaneamente físico e sentido. É um verdadeiro campo elétrico. Somente um campo tem propriedades tais que se distingue sempre das coisas *partes extra partes*, pois comporta sempre uma relação entre as partes e o todo. É um princípio regulador, “um sistema de ordem tal que a posição tomada por entidades instáveis numa porção do sistema fornece uma relação definida com a posição tomada por entidades instáveis em outras porções”²⁵. Em suma, conclui ele, o enigma da forma é onipresente, a ponto de se lhe poder chamar “o enigma fundamental da ciência”²⁶. A forma ou a totalidade, eis portanto o atributo fundamental do ser vivo. Essa noção nos livra do velho debate entre mecanicismo e finalismo? Isso é contestado com frequência: “As pessoas que falam de totalidade me fazem pensar em alguém que, procurando um objeto e não o encontrando nem à direita nem à esquerda, dissesse: o objeto não está à direita nem à esquerda, logo ele está no todo.” (Ruyer²⁷) De duas uma: ou o todo se distingue totalmente dos seus materiais, ou então lhes é imanente. Uma concepção como essa de Gesell só seria possível por uma “indecisão do pensamento”. A crítica de Ruyer refere-se ao organicismo, mas também visa as noções kantianas de finalidade sem fim e de finalidade interna²⁸. A finalidade interna liga um fenômeno parcial ao padrão de comportamento total: só há, portanto, finalidade externa, ou então não há finalidade do todo. A totalidade é transcendente ou não existe.

25. Waddington, citado por Gesell, p. 201.

26. Gesell, *op. cit.*, p. 193.

27. Texto exato: “Procuro um objeto numa sala e não o encontro nem na metade direita nem na metade esquerda do aposento; devo, portanto, considerar a totalidade da sala, o objeto aí está certamente contido”, *Éléments de psycho-biologie*, PUF, 1946, p. 193.

28. Cf. R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 1952, cap. XVIII.

A noção de comportamento de Coghill e Gesell volta a questionar a tendência natural de exprimir o organismo como funcionamento de uma máquina. O comportamento não é um conjunto de fatos cujo funcionamento seria comandado por conexões arquitetônicas realizadas no interior do organismo. O funcionamento, sob suas formas mecanicistas, aparece como secundário; ele não é anterior mas posterior ao organismo. É por isso que a noção de comportamento constitui um problema para os anatomistas²⁹. O interesse de uma noção como a de comportamento é que ela nos permite remontar a quem da estrutura rígida que a anatomia revela. É certo que essa noção estreita de comportamento mecânico já tinha sido superada pela fisiologia. É uma idéia antiga que a função constitui uma realidade distinta do órgão, que ela não é um simples reflexo deste último, e até mesmo que a função tem prioridade sobre o órgão. Mas não é essa a idéia de Coghill e de Gesell. A prioridade da função era concebida outrora como reflexo das condições exteriores nas quais o animal estava colocado. Se, em Lamarck e Darwin, é possível dizer que o comportamento modela o organismo, é porque, no primeiro, há adaptação do órgão ao meio e, em Darwin, há a idéia segundo a qual o meio discrimina o que permite ou não permite a sobrevivência do organismo. Neste sentido, Darwin reconhece a validade da idéia de um ajustamento perfeito entre o organismo e as condições externas do organismo. Este só pode viver se adotar uma determinada função orgânica e não uma outra. O axolotl nada porque, se não nadasse, não teria podido existir. O ultimato do meio ao organismo explica a adaptação do organismo ao meio. Ao contrário, na nova concepção do comportamento, tal como é apresentada por Coghill, ele sai pronto e acabado

29. Cf. Coghill, *Anatomy and the Problem of Behaviour*, op. cit.

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

O que é que essa nova noção de comportamento nos oferece de original sobre a relação do todo e das partes? Em que é que ela nos faz sair dos velhos debates, como aquele entre mecanicismo e finalismo? Digamos desde já que as expressões empregadas pela nova escola de biologia não constituem soluções: as noções de gradiente, de campo, são indicadores de problemas, não respostas. Em si mesma, a noção de gradiente é ambígua, com duplo fundo: ela pode designar ora um conjunto de fatos dispostos numa certa ordem, segundo quantidades crescentes da mesma grandeza, ou seja, uma série de fatos justapostos, tal como a resistência desigual à ação química, mas então não saímos do mecanicismo, ora a virtude de um conjunto enquanto conjunto; o operante seria a relação entre as diferentes resistências. Se o gradiente possui tal virtude biológica, ele é uma noção nova que nos fornece algo para compreender o comportamento. Este nos aparece então como uma unidade, a manifestação visível de um projeto único; mas então reencontramos o vitalismo, isto é, uma noção moderna de enteléquia como potencialidade de conjunto que orienta os diferentes fatos. O mesmo pode ser dito a respeito da noção de campo introduzida por Gesell. Esta noção, diz ele, deve ser tomada ao pé da letra. Ora, em física, o campo é uma formulação matemática de propriedades que são as propriedades do todo. Esse

conjunto não existe no sentido em que existia o corpúsculo clássico: a existência absoluta do elemento não pode ser atribuída ao campo, o qual não existe como o átomo indivisível mas como um coletivo. A noção de campo, no desenvolvimento do organismo, por um lado não pode exprimir-se diretamente, matematicamente, por outro, o campo não tem aí as mesmas propriedades que o campo físico (desenvolve-se de dentro para fora e é capaz de reproduzir-se). Em suma, dizer que o organismo se desenvolve sob um gradiente ou se realiza à maneira de um campo é dizer simplesmente que suas propriedades orgânicas são congruentes com essas noções físicas. Quando investigamos o axolotl, apresentam-se nos noções que exprimem certas propriedades notáveis do organismo mas que não as explicam. Introduzir essas noções físicas é, segundo a frase de Goldstein, praticar “a física no ser vivo” e não “a física do ser vivo”³⁰.

Assim sendo, somos tentados, então, a procurar a totalidade orgânica por trás dos fenômenos observáveis. Essa natureza primordial, que se confunde com a maneira como a natção é praticada, manifesta-se primeiro como o desdobramento de um princípio que se instala na matéria. Isso é o que não se deve fazer. Se, na presença de comportamentos primordiais, recorremos a um princípio positivo por trás dos fenômenos, voltamos a cair sob o golpe das objeções habituais: a saber, duplicar a realidade observada com uma segunda realidade. Se lemos no primeiro movimento o ato de nadar, caímos na ilusão retrospectiva que nos faz projetar no passado aquilo que ainda está por vir, ou duplicar o mundo sensível com um mundo intelectual, sem por isso compreender mais. Se suponho, no interior do axolotl, uma entelêquia,

30. Cf. K. Goldstein, *La structure de l'organisme*, Gallimard, 1951, reed. col. “Tel”.

uma perfeição prestes a realizar-se, pode-se falar de qualidades ocultas, de potência natatória. De qualquer modo, esse vitalismo é contra-indicado pelos fatos. Todas essas idéias supõem a pré- formação, mas a embriologia moderna defende a tese da epigênese. O que acontece então a essa idéia de um organismo pré-neural, que é em potência aquilo que será a sua vida completa no futuro? O futuro não deve estar contido no presente, mas tampouco será algo que viria adicionar-se ao presente por uma necessidade *a tergo*. O futuro viria do próprio presente. Eles se continuariam um ao outro. Seria arbitrário compreender essa história como o epifenômeno de uma causalidade mecânica. O pensamento mecanicista assenta numa causalidade que atravessa e nunca se detém em alguma coisa, diria Ruyer. Há sempre antecedentes e consequentes. Procurar o que alguma coisa quer dizer não é indicá-lo por trás das aparências, mas ver que existem aderências entre as partes espaciais do embrião e as partes temporais de sua vida. Ao acompanhar a narrativa de sua vida de comportamento, é-se obrigado a reconhecer a relação interna de sentido dessas diferentes fases, a ver aí a modulação de uma mesma vida. Whitehead já sustentava que em física é preciso negar a localização única. A física moderna não se obriga mais a representar-se os processos como somas de pontos. Não se quer dizer, portanto, que o futuro é pensado no presente, mas apenas que a pluralidade dos fenômenos se unem e constituem um conjunto que tem um sentido. Hegel já comparava a vida a um turbilhão: o turbilhão nada mais é do que água, mas a sua forma não se explica pela água. O organismo não seria uma totalidade transcendente, como tampouco seria uma totalidade por somação.

Encontramos modelos dessa idéia de totalidade no mundo da percepção. Tanto quanto a ciência tem dificuldade em admitir um princípio organizador na totalidade, está a psicologia disposta a admitir tais totalidades. Com efeito, a per-

cepção não nos fornece coisas, mas aquilo que vemos. Nesse meio fenomenal, nada impede que o todo seja outra coisa que a soma de suas partes, sem ser todavia uma entidade transcendente. Vejamos alguns exemplos:

A) A PERCEPÇÃO DO CÍRCULO

O círculo, enquanto percebido, é uma totalidade que, no entanto, de forma alguma é sujeita à análise: a fisionomia dessa curva faz-se reconhecer pelo fato de mudar a cada instante de direção e de ela própria mudar também. Ao refletir sobre esse fenômeno intuitivo, dele damos definições: o círculo é a figura gerada pela rotação de um segmento de reta em torno de um mesmo ponto, ou é a figura caracterizada pela igualdade dos raios, ou ainda, sendo x e y as coordenadas de um ponto desse círculo³¹, ele é a figura em que todos os pontos correspondem à equação $x^2 + y^2 = R^2$. Mas como se opera essa conversão que nos faz passar da estrutura percebida para a significação ou para a forma inteligível? A estrutura está prenhe da significação que a ciência descobre. Entretanto, essa significação não está ali. Com o círculo percebido, a totalidade não se destaca da ipseidade sensível. É a ciência quem liberta a significação. Mas na experiência perceptiva ingênua a totalidade não é transcendente em relação às partes nas quais ela se realiza. Uma tal estrutura é instável. É difícil para o adulto reencontrá-la. Para nós, todo círculo tem um centro. Não acontece o mesmo para a criança.

B) A PERCEPÇÃO DO MOVIMENTO

O movimento percebido em estado nascente é sempre um movimento que vai para algum lugar. O que é absurdo

31. Expressamos a nossa gratidão a J. T. Desanti por sua ajuda.

para o físico, que define o movimento não pela meta para a qual ele se dirige, mas por seus antecedentes. O movimento percebido é um movimento que vai, antes, do seu ponto de chegada para o seu ponto de partida. Não é somente um trajeto já feito nem mesmo um trajeto que será, mas um trajeto que vai continuar. É a apreensão da iminência daquilo que vai continuar naquilo que já começou. A iminência é o caráter de estrutura do movimento percebido. A totalidade percebida não está para além do espaço e do tempo, ela é percebida como imbricação do que atravessa o espaço e o tempo. Nos filmes acelerados, o crescimento da flor aparece como um movimento, mas poder-se-ia dizer, nesse caso, que o movimento aparece como um caso particular do crescimento.

C) O DEVIR DE UM QUADRO

Tomemos como exemplo o filme sobre Picasso ou o dedicado a Matisse³². No primeiro caso, onde não se vê a mão do artista, esse efeito de milagre é muito supérfluo porque, mesmo sem isso, há um caráter milagroso: há uma dupla impressão – uma impressão de imprevisibilidade do toque e uma impressão de lógica. Já o pintor Matisse joga suas pinceladas em locais tão dispersos quanto possível e, ao fim de um certo tempo, a lógica surge. É o mesmo que ocorre com o corpo do comportamento em Gesell. Fios se ligam, provenientes de toda parte, e constituindo formas independentes, e ao mesmo tempo ocorre que esses fios realizam algo que tem unidade. Com o primeiro signo aparece um leque de possíveis que não estavam contidos nele e que eram imprevisíveis a partir desse primeiro signo.

32. *Le mystère Picasso*, de Clouzot (1956); e sobre Matisse, trata-se, sem dúvida, do filme de F. Rossif, *Matisse* (1944). Cf. “Le langage indirect et les voix du silence”, em *Signes*, p. 57.

D) A PERCEPÇÃO DA CAUSALIDADE DE UM SER VIVO

Usemos um exemplo dado por Michotte em *A percepção da causalidade*³³. Ao projetar traços numa tela, pode-se dar a impressão característica da vida, seja qual for a familiaridade que o espectador possua com os animais. Se forem projetados dois traços verticais munidos de colchetes voltados para o interior, depois esses dois traços verticais de modo a dilatar o espaço mediano e, por fim, esses dois traços verticais conservando para o traço da esquerda o lugar que ele tinha em 2 e dando ao traço da direita um movimento para o exterior, então o espectador terá a impressão de um animal que se desloca. Para dar conta dessa animação endógena da figura, não é preciso recorrer a uma projeção da experiência que podemos ter tido de animais, o que nada explicaria, visto que para haver projeção é necessário que haja um parentesco profundo entre esse esquema do ser vivo e a percepção do ser vivo. Aliás, os sujeitos não dizem que esse esquema os faz pensar em alguma coisa mas, simplesmente, que percebem um ser vivo. Têm primeiro um sobressalto, como se tem quando se encontra uma lagarta num lugar onde não se a esperava: vê-se o protoplasma mexer, uma matéria viva que se mexe, à direita a cabeça do animal, à esquerda a cauda. A partir desse momento, o futuro passa adiante do presente. Foi aberto um campo de espaço-tempo: existe ali um animal; o espaço em questão está habitado, animado. O rastejar percebido é, em suma, o sentido total dos movimentos parciais figurados nas três fases, as três fases geram a ação, tal como as palavras produzem uma frase. Há percepção de uma continuidade entre a causa e o efeito. Michotte questiona aqueles que duvidam dessa continuidade; eles so-

33. A. Michotte, *La perception de la causalité*, Louvain, Publications de l'Université de Louvain e Vrin, 2ª ed., 1954.

frem do que Nietzsche chama de “uma miopia científica”. Da mesma forma, na visão global do devir do embrião há a experiência da iminência do futuro, há o aparecimento de um centro (como no experimento de Michotte) ao qual poderá acontecer isto ou aquilo, apreensão de uma ipseidade. Tudo isso sendo visível apenas globalmente e escapando a uma percepção atenta.

Essa referência à psicologia pode ter uma dupla significação: ou a psicologia é muito mais que a fisiologia, ela nos faz penetrar no Ser, ou os trabalhos de Gesell e de Coghill só refletem a psicologia do homem que se esforça por pensar o devir embrionário.

Ao passarmos para as coisas, já não lidamos com um meio fenomenal no qual é concebível a imanência do todo às partes: o problema permanece intato. A sua solução não será inteiramente definida desde agora mas no final destes cursos. Mas, pelo menos, algumas indicações podem ser dadas.

Onde está a dificuldade? No organismo vivo, não devemos nem “platonizar” nem “aristotelizar” e duplicar a realidade sob nossos olhos sem por isso resolver o problema. O futuro do organismo não se encontra recolhido em potência no início de sua vida orgânica, como um escorço em seu começo. As diversas partes do animal não são interiores umas às outras. É preciso evitar dois erros: colocar detrás dos fenômenos um princípio positivo (idéia, essência, entelêquia) e não ver de forma alguma um princípio regulador. É preciso introduzir no organismo um princípio que seja *negativo* ou *ausência*. Pode-se dizer do animal que cada momento de sua história está vazio do que vai se seguir, vazio que mais tarde será preenchido. Cada momento presente está apoiado no futuro, mais do que prenhe de futuro. Ao considerar-se o organismo num momento dado, verifica-se que há o futuro

em seu presente, pois seu presente está em estado de desequilíbrio. Tal é o caso, por exemplo, do período pré-pubescente em psicanálise. A ruptura de equilíbrio aparece como um não-ser operante, que impede o organismo de permanecer na fase anterior. Trata-se somente de uma ausência, mas de uma ausência de quê? É o que continua sendo difícil de saber. Não há solução no sentido estrito. A passagem à puberdade nunca é perfeita. Há uma falta que não é falta disto ou daquilo.

Além desse fator de desordem, de ruptura de equilíbrio, o presente já delinea o futuro de maneira mais precisa: a partir desse momento, é entendido que o reequilíbrio não será um reequilíbrio qualquer, no sentido de um equilíbrio econômico, como na balança em que o equilíbrio não se define por um acréscimo de trabalho mas pelo retorno a zero. Assim, certas condições interditam à criança a solução de preguiça que seria o retorno à infância. E esse desequilíbrio não é definido em relação a certas considerações exteriores dadas que desempenhariam o mesmo papel que os pesos na balança, mas em vista das condições suscitadas do interior do próprio organismo. Os esboços do organismo no embrião constituem um fator de desequilíbrio. Não é porque nós, homens, os consideramos esboços que eles o são, mas porque rompem o equilíbrio atual e fixam as condições do equilíbrio futuro. Os esboços devem ser considerados como corpos estranhos em relação à situação presente, e como elementos *a priori* para o desenvolvimento futuro. O princípio diretor não está nem adiante nem atrás, é um fantasma, é o axolotl, do qual todos os órgãos seriam o rastro; e o desenho vazio de um certo estilo de ação que será aquele da maturação, o surgimento de uma falta que estaria lá antes daquilo que a preencherá. Não é um ser positivo mas um ser interrogativo quem define a vida. Em certas passagens de *A evolução criadora*, Bergson define a Natureza como um

ser que resolveria sem hesitação os problemas que o homem leva tempo para resolver. Seria tão simples para a Natureza realizar uma espécie quanto para a nossa mão atrair a lima-lha de ferro. O que nos falta é apreender o gesto indiviso da Natureza. Esta é uma idéia profunda na medida em que sublinha a indivisão do ato natural, mas não se deve levá-la longe demais: a Natureza não é onipotente, ela não é Deus. Aliás, para Bergson, o elã vital é finito, não é um princípio que não encontre nenhum problema. Há problema na vida, e o problema não é evocado somente quando as soluções já estão presentes. O princípio negativo é menos identidade consigo do que não diferença consigo. Essa ausência só se torna fator por negação de sua própria negação. É menos uma unidade do múltiplo no ser vivo do que uma adesão entre os elementos do múltiplo. Num certo sentido, só há o múltiplo, e essa totalidade que surge não é uma totalidade em potência mas a instauração de uma certa dimensão. A partir do momento em que o animal nada, haverá uma vida, um teatro, sob a condição de que nada venha interromper essa adesão do múltiplo. É uma dimensão que dará sentido ao meio onde ele vive. O que é pedido aqui é a apreensão exata da eficácia da negação. “Toda determinação é negação.”³⁴ Isso pode querer dizer que toda determinação é apenas negação, irrealidade em relação à realidade suprema, ou que as determinações são os frutos de um trabalho do negativo, o que nos levaria a fazer desse princípio um sujeito, no sentido em que Hegel diz que “o Absoluto é sujeito”³⁵. Mas isso pode ter um terceiro sentido. A negação não seria sinônimo de irrealidade ou de princípio que se possa fazer trabalhar, mas de princípio que teria de ser, antes, reconhecido

34. Spinoza, Carta 50, para Jarig Jelles, *Oeuvres complètes*, Pléiade, p. 1.231.

35. Hegel, prefácio para a *Fenomenologia do espírito*, § 2.

como desvio. A realidade da vida que seria necessário reconhecer seria limitada. Reconhecer a vida não seria reconhecer um ponto de vista a partir do qual o desenvolvimento da vida seria considerado de antemão. A vida não é uma espécie de quase-interioridade, é apenas uma dobra, a realidade de uma passagem, como diria Whitehead, inobservável de perto mas que seguramente se faz, e que é uma realidade. A partir do momento em que o animal se faz, é porque não estava ausente no momento em que ainda não estava feito. E aqui não há continuidade por dissolução das formas, como em Bergson, mas em consequência de as formas terem entre elas uma relação de sentido.

Isto é, evidentemente, mais uma exortação do que uma demonstração. Buscar o real numa visão mais próxima seria caminhar em sentido contrário. Talvez se deva tomar o caminho oposto. Talvez não se obtenha o real pressionando a aparência; talvez ele seja a aparência. Tudo provém de nosso ideal de conhecimento, que faz do ser uma *blosse Sache* (Husserl). Mas por ser apreendida apenas globalmente, talvez a totalidade não careça de realidade. A noção de real não está forçosamente ligada à de ser molecular. Por que não haveria um ser molar? O modelo do Ser não estaria no corpúsculo mas alhures, por exemplo, em um ser da ordem do *Logos* e não da “pura coisa”. A língua contém tudo aquilo que as pessoas dirão (sem o que elas não se compreenderiam); não obstante, tudo o que se dirá não é uma potencialidade na língua. Mas essas analogias quase nada nos esclarecem. Por um lado, a linguagem tem necessidade de ser esclarecida, por outro, a linguagem se situa em um nível humano. A dificuldade está em situar-se no nível do axolotl. Se a vida é a instauração das bases da história, tal história também é diferente da história do homem, é uma história natural; não é uma história individual, é o futuro de um tipo, de um ser coletivo. Ademais, a regulação da espécie não é

onipotente, se bem que a monstruosidade deponha a favor da espécie e seja o produto de regulações que asseguram a conservação do tipo. Assim, os animais cíclopes são produzidos pelas mesmas regulações que garantem a visão binocular. O que ocorre é mais um deslizamento do que uma ruptura do princípio regulador (E. Wolff³⁶).

O problema, portanto, ainda precisa ser analisado mais profundamente. Nesta introdução, era preciso mostrar como a noção de comportamento separa certas facilidades de pensamento, leva-nos a distinguir um “possível objetivo”³⁷, como diria Max Weber, de um ser em potência simplesmente verbal. Hegel já renovava a distinção entre potência e ato substituindo-a pela distinção do “em si” e do “para si”. Mas a vida não é ainda Espírito em si. Reencontramos em Hegel a mesma ilusão retrospectiva que em Aristóteles. Apreender a vida nas coisas é apreender, nas coisas como tais, uma falta.

2. As noções de informação e de comunicação

Trata-se de noções que buscam sua filosofia através da cibernética, aliás, sem a encontrar. Com efeito, passa-se com a cibernética um pouco do que ocorre com as teorias estruturalistas da linguagem. Observe-se, a propósito, a evolução de Jakobson, aluno de Troubetzkoy, ele próprio discípulo de Ferdinand de Saussure. Ele adota inicialmente a teoria estruturalista francesa, que faz da língua uma totalidade que se estrutura por oposição, depois passa para os Estados Unidos, que entendem por estrutura uma distribuição de fatos,

36. E. Wolff, *La science des monstres*, Gallimard, 1950.

37. Por exemplo, nos *Essais sur le théorie de la science*, trad. fr. de J. Freund, Plon, 2, pp. 294 ss.

uma repartição estatística de grupos de signos, palavras, letras. Nessa perspectiva, a noção de estrutura não é diferente da noção de coisa, ao passo que na França a configuração é para ser apreendida pela inteligência e reconstruída. Há uma luta entre essas duas noções em Jakobson. Há uma ação e uma reação dessa noção de estrutura para obter seu *status* filosófico. Ela não tem implicações por si mesmas filosóficas, mas pode ser apreendida por uma filosofia que a naturalize, assumindo toda a responsabilidade por isso.

É quase a mesma coisa que vamos encontrar na cibernética. Ela tem razão quando adota a informação e a comunicação para tema de pesquisa científica, mas é perigosa quando as trata como coisas. No ponto de partida, a cibernética é a ciência das máquinas. As máquinas existiam muito antes dessa ciência, mas foram por muito tempo consideradas a sede de fenômenos físicos e não como sendo elas próprias fenômenos. Por que fazer das máquinas um objeto de estudo distinto? É que as novas máquinas põem em evidência outra coisa que não a realidade física. Às máquinas de potência sucederam as máquinas de informação. As máquinas térmicas operam a transformação da energia em calor e movimento; não têm um rendimento perfeito, dado que a energia se degrada em calor. As máquinas de informação são, antes de tudo, emissores-receptores. Assim, o rádio é uma máquina de informar, ele não transmite tanto a voz do locutor quanto a forma dessa voz; as falas pronunciadas deram forma às falas que se ouvem. As máquinas de informação são aparelhos para dar forma na medida em que são sensíveis à forma da excitação e respondem a essas formas. Assim, o tiro de canhão com radar é regulado pelos resultados: o tiro corrige-se a si mesmo. Há uma reação do efeito sobre a causa, o que confere ao aparelho um ar de finalidade. Essas máquinas podem ser mais ou menos simples: o programa pode ser incorporado ao mecanismo da máquina, como é o caso do realjo. Os termosta-

tos clássicos têm um programa fixo, mas regulam-se com base num estímulo variável. Entretanto, pode-se complicar essa regulação instituindo uma regulação da regulação: a temperatura programada variará então com a temperatura exterior, de acordo com a correlação desejada. Daí o interesse do estudo desses corpos organizados construídos pelo homem, detectores de formas, emissores de respostas que têm elas próprias formas. Nesta perspectiva, tratar-se-á o fenômeno de observação como uma realidade física. A informação será o inverso da entropia. A informação é o antiacaso, a realização de um estado de alta estrutura que não é provável. A informação sobe a ladeira por onde a entropia desce. Daí a busca da definição da quantidade de informação, comparando-se a capacidade de informação de dois teclados. Essa definição da informação supõe duas coisas:

1) Que se possam realizar todas as combinações possíveis de informação a partir de um certo número de possíveis, cuja lista pode ser dada;

2) Comparar-se-á todo emissor a um teclado linear, ou seja, supõe-se que toda informação pode ser traduzida por uma série de alternativas, como no jogo de salão em que se deve adivinhar um objeto fazendo perguntas às quais os jogadores que conhecem o segredo devem responder sim ou não. Com efeito, no interior da máquina, só se podem realizar disjunções ou conjunções. A máquina não pode fixar *quatenus*. Portanto a informação é definida assim mais por seu contorno exterior do que por seu conteúdo. Sua definição é independente do conteúdo; não deve transformar o sentido, o *quatenus*, o “na medida em que”. Não se duvida de que a informação nas máquinas seja isso. Mas pode-se dizer que esse conceito rigoroso cobre a realidade de todos os fenômenos de informação, ou será que só define as limitações da informação, tal como são descobertas num ser vivo? Isso é o que acontece num artefato, mas será assim

em um vivente? A questão poderia ser deixada em aberto pelo ciberneticista. Diante de um fato como a informação, o cientista não procura “ver” o fato, saber do que está falando, mas tem tendência de manipulá-lo, para encontrá-lo um equivalente mecânico. Ao mesmo tempo, ele, que intervém ativamente, nutre o sentimento de que essa atividade científica apenas revela um pensamento de que ela possui o segredo. Daí o mito de Wiener: a comunicação, transferência objetiva da estrutura, seria toda a realidade (cf. a mecânica ondulatória, na qual o movimento é definido como a propagação de uma forma). É um pensamento ao mesmo tempo extremamente materialista e extremamente idealista. O transporte material é apenas um caso particular da comunicação, e a comunicação nada mais é do que a passagem efetiva de uma estrutura daqui para ali, de modo que há idealidade do movimento e realidade da comunicação. Por que não generalizar, então, a idéia do telefone? Por que não me telegrafar para os Estados Unidos? Porque “haveria comunicação pura; não haveria mais seres comunicantes”³⁸. Na realidade, as coisas não são assim tão cor-de-rosa... A informação não pode crescer, ela se degrada: os ruídos do telefone criam obstáculo à comunicação. Quanto mais a mensagem é refinada, menor é o seu rendimento. Não se deve esperar um total restabelecimento da informação. Mesmo se tudo o que há de informação pudesse ser conservado, haveria no máximo uma recuperação. Todas as operações intelectuais consistem em restabelecer uma “informação incompleta”³⁹ com base na educação e na relação: extrair uma relação de certos correlatos dados e uma edu-

38. R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Flammarion, 1954, reed. 1969, p. 110.

39. Cf. Spearman, *The Concept of Intelligence and the Principle of Cognition*, citado por Ruyer, *op. cit.*, p. 42.

ção dos correlatos segundo uma relação dada. Essa é uma idéia que foi adotada pela cibernética: toda operação intelectual se reduz a operar dessa maneira; assim o som é para o ouvido o que a visão é para a vista. Isso consiste, portanto, em restabelecer uma informação dada na coisa: nós a recebemos do Ser. Uma máquina pode indicar automaticamente a lei de uma série de números ao eliminar as anomalias. Há, porém, uma diferença com a verdadeira invenção, a qual consiste em pensar a anomalia com o resto. O que está por trás disso é uma ontologia, e a idéia do movimento perpétuo. Uma quantidade de informação foi posta em circulação; ela se degrada aqui ou ali, mas no conjunto mantém-se, em todo caso não se inventa; no máximo, pode restabelecer-se. A partir daí, é fácil ver como a cibernética tende a tornar-se uma teoria do vivente e da linguagem.

OS MODELOS DO VIVENTE

1) *A tartaruga artificial de Grey Walter*

Trata-se de um aparelho com três rodas acionadas por um motor elétrico e baterias, no qual se instalou uma célula fotoelétrica que comanda os motores por relés, de modo que dirija o autômato para a luz. Além disso, a tartaruga é dotada de “tatismo”: “Quando a carapaça se choca com um obstáculo, fecha-se um circuito que neutraliza o fototropismo e solta por um instante a roda diretora: o aparelho parece então sondar o terreno, fazendo alguns ziguezagues em torno do obstáculo, antes de reiniciar seu caminho na direção da luz. A célula fotoelétrica é, por outro lado, sensível à intensidade da luz. Se a fonte é intensa demais, age como um obstáculo e a tartaruga a contorna”⁴⁰, salvo quando sua bateria

40. *Ibid.*, p. 54.

está suficientemente descarregada. Neste caso, a luz intensa deixa de acionar o efeito obstáculo e a tartaruga dirige-se para ela. “Se uma luz intensa é colocada sobre um aparelho para recarregar suas baterias, a tartaruga parece ir em busca de seu alimento elétrico, até que a célula fotoelétrica possa agir de novo para afastá-la da luz viva. Assim, o autômato parece imitar tanto a sensibilidade interna quanto a sensibilidade externa dos seres vivos.”⁴¹

2) *O homeostato de Ashby*

Descrito num livro intitulado *Projeto de um cérebro*⁴². Trata-se de um “aparelho constituído por quatro elementos idênticos, cada um dos quais reage sobre os outros três. Um elemento comporta um galvanômetro de magneto móvel que comanda o mergulho de um fio metálico num pequeno tanque condutor com gradiente de potencial. Como cada galvanômetro recebe a corrente de saída de todos os outros (sem contar, naturalmente, a sua própria corrente de saída), o equilíbrio de cada um é função do equilíbrio do conjunto. Se o experimentador perturba um dos elementos bloqueando, por exemplo, o ponteiro do respectivo galvanômetro, o resto do homeostato se adapta a essa nova situação, procura e acha o meio de atingir a posição de equilíbrio ‘prescrita’. Além disso, as correntes de saída, antes de chegar ao bobinado de um elemento, passam por seletores que representam *feedbacks* montados segundo funções escalonadas e que modificam bruscamente o *feedback* principal quando, em consequência de um obstáculo mecânico introduzido pelo experimentador, ele tenderia a adotar uma posição extrema,

41. *Ibid.*

42. Cf. *Designs for a Brain*, Chapman & Hall, 1952, citado por Ruyer, *op. cit.*, p. 60.

em vez de procurar o equilíbrio ótimo. O seletor procura os *feedbacks* secundários que convêm para que o *feedback* principal possa cumprir sua ‘missão’ e o aparelho possa de novo procurar e alcançar o equilíbrio prescrito”⁴³... “Suponhamos que o experimentador inverta os condutores de um dos *feedbacks*, a fim de torná-lo positivo, de negativo que era, e de fazê-lo funcionar como um regulador com esferas que operasse às avessas e que acelerasse ou parasse a máquina a vapor, em vez de regular-lhe a velocidade. O seletor interviria então por si mesmo para procurar os *feedbacks* que corrigirão ou colocarão fora de circuito o *feedback* invertido e farão reencontrar o equilíbrio. Se o experimentador solidariza os ponteiros de dois galvanômetros por meio de uma haste rígida, o aparelho é mesmo assim capaz de reencontrar o equilíbrio estável a tal ponto que, quando se retira a haste solidarizante, o aparelho deve tatear de novo a fim de reencontrar a montagem precedente, um pouco à maneira de um homem curado mas desorientado, porque estava habituado à sua doença.”⁴⁴

3) *A máquina de leitores de Pitts e MacCulloch*⁴⁵

Trata-se de um texto lido, transformado em texto falado para os cegos. Mas a informação realizada é uma informação secundária, derivada: só é compreendida no caso de se ter acesso a uma informação autêntica. Pode-se descrever tudo em semelhante psicologia. A máquina parece realizar a unidade da sensibilidade externa ou interna, ou a escolha de certas valências no mundo. Parece realizar a unidade da norma do organismo, a transformação de uma mensagem numa

43. *Ibid.*, pp. 60-1.

44. *Ibid.*, p. 61.

45. *Ibid.*, p. 12.

outra mensagem. Sensibilidade, regulação, transformação: estas palavras designam uma experiência vivida. Mas isso pouco importa ao ciberneticista; para ele, essas experiências vividas são apenas o reflexo de um funcionamento. Há aí uma espécie de embriaguez do pensamento. As máquinas fabricadas pelo homem separam-se de nós, tornam-se equivalentes a um ser vivo. Um pensamento muito artificialista (segundo o qual é preciso refazer tudo pelo artifício humano) é levado a tal ponto que desaparece. O artifício é negado e apresentado como uma natureza. É um retorno da natureza, tal como há um retorno do recalado em Freud. Com efeito, a máquina não encontra as leis naturais e realiza apenas uma imitação do fenômeno autêntico. Ela é concebida para realizar uma ilusão. A função da tartaruga não é concebida para ela própria mas para o espectador. Escolhem-se aspectos do mundo exterior e da máquina, de modo que a ação dos *estímulos* se assemelhe, *grosso modo*, à ação dos *estímulos* sobre o ser vivo. Mas o funcionamento real e o funcionamento da máquina só coincidem parcialmente. O ser vivo não fica dando voltas em torno do obstáculo, a máquina não tem comportamento moldado sobre o fenômeno exterior. Mesmo se é realizada uma projeção aparente ao redor do objeto, a máquina não comete “certos” erros (há uma comunidade de estrutura dos campos de comportamento que se relaciona com a solução; quanto à máquina, ela é bem sucedida ou fracassa). O homeostato de Ashby teria necessidade de se construir a si mesmo, de realizar a sua própria montagem. A aquisição de um hábito verdadeiro para o ser vivo é a incorporação de uma forma suscetível de transformar-se. Quanto à máquina, ela executa uma montagem prevista para um número finito de casos. A margem de imprevisto da máquina é muito reduzida. A máquina funciona, o animal vive, ou seja, ele reestrutura seu mundo e seu corpo. A função da máquina tem um sentido, mas esse

sentido é transcendente, está no espírito do construtor, ao passo que no aparelho existe apenas o vestígio do sentido: a máquina só comporta o gradual. Como diz Ruyer: “Uma chave apropriada abre uma fechadura por correspondência ponto por ponto de estruturas e não por transmissão de informação. Dizer que a porta só se abre se a fechadura ‘reconhece’ a chave é fazer uma metáfora de interesse duvidoso.”⁴⁶ Não existe sentido operante no interior da máquina, mas somente no interior do ser vivo.

O PROBLEMA DA LINGUAGEM

Podem-se estudar no âmbito de uma obra as combinações possíveis de signos e espaçar assim o ganho de informações contidas no livro. Mas para isso cumpre admitir outras hipóteses: é preciso que o ganho não seja nulo e, portanto, que a combinação de signos seja inteligível. É preciso levar em conta o sujeito. O conteúdo da informação dependerá das estruturas intelectuais do sujeito. Enfim, deve-se ter em conta o assunto tratado. A partir desse momento, a previsão do rendimento é fútil. O verdadeiro rendimento não depende de combinações formais de signos mas da capacidade desses signos de evocar ou não um significante. Entre as diversas combinações possíveis realizadas, há diferenças que dependem da capacidade estilística do autor, capacidade que condiciona a sua potência de informar. Ora, os ciberneticistas nunca estudam essa relação do significante com o significado. O problema para eles é de tradução (e, ainda assim, atendo-se apenas às aparências). Codifica-se a mensagem e esta é a operação fundamental. Mas como a informação está na primeira mensagem? É isso que não se diz. Falar não é codificar. Será preciso chegar sempre ao mo-

46. *Ibid.*

mento em que a mensagem tem uma relação com o que ela quer dizer. A enumeração das combinações possíveis em nada ajuda a entender o próprio ato pelo qual a linguagem adquire um sentido.

A língua não seria nada mais que um código? Eis a verdadeira questão. O código possui uma racionalidade que a linguagem não tem. A língua tem costumes: associação de letras favoritas, de palavras, de figuras de estilo predominantes. Numa linguagem, há ortografias de todas as espécies. Entretanto, falou-se igualmente da ortografia de um código. Toda seqüência de signos que formam uma mensagem é submetida, com efeito, a uma ortografia muito simples (assim, para o Morse, entre o traço e o ponto é necessário um espaço em branco). Mas a ortografia só designa, neste caso, uma condição inteiramente física de audição da mensagem. Quando se combina o débito de dois códigos, comparam-se apenas as condições mínimas para que a mensagem seja sensorialmente recebida em sua letra. Na linguagem real, a coisa é muito diferente: existe superpotência e confusão. A língua é muito menos parcimoniosa e muito mais forte. Com todos os seus tempos mortos, a língua exprime condensações incomparáveis. Quanto à confusão, a língua utiliza apenas uma parcela muito escassa do tecido combinatório que lhe serve de suporte. Tudo se passa como se o sujeito falante negligenciasse as possibilidades de um leque de fenômenos de que dispõe. A descrição combinatória da ortografia do francês é impossível de realizar. Não existe aí nenhuma regularidade matemática. Por conseguinte, já não se considera a ortografia do francês com a ajuda de uma descrição combinatória, mas com a ajuda de uma descrição aleatória. Há uma aposta sobre a ortografia: tenta-se avaliar a ordem de grandeza das freqüências observadas, a proporção de nomes, de adjetivos, de letras, donde se extrai um retrato do francês. Poder-se-ão construir máquinas

que respeitarão essa estrutura e que falarão um “jargão francês”. Estabeleceu-se assim a estatística das combinações de letras mais freqüentes; fez-se o mesmo trabalho a propósito da música de Mozart! Os ciberneticistas abordam a língua como uma coisa da natureza: precisam, pois, balizar a distribuição dos elementos de que se dispõe, sem tentar reconstruí-la do interior. Esses estudos têm, sem dúvida, uma utilidade prática, pois permitem estudar os elementos diacríticos que intervêm numa língua. Mas através disso não se vê o que é uma língua. A ortografia é considerada uma espécie de abuso pelos codemas. Se a ortografia francesa fosse nacionalizada, poder-se-ia reduzir pela metade o comprimento das mensagens. Mas a ortografia tem uma capacidade expressiva que permite adivinhar, ler apenas a metade dos signos, de sorte que a mensagem resista melhor ao ruído. Quanto à potência de significação da linguagem, é impossível avaliá-la por meio de estruturas combinatórias. A estrutura da língua, tal como a estrutura do vivente, não é uma distribuição de fatos cuja representação se faria, de uma vez por todas, por combinações de possíveis. Falar não é, quanto ao essencial, dizer sim ou não, é fazer alguma coisa existir lingüisticamente. Falar supõe a utilização da contingência, do absurdo. Compreender a língua como estrutura fechada é compreender a língua como feita pela Razão. Ora, isso é apenas metade da verdade: a língua também faz a Razão. A cadeia verbal exprime por relevos e diferenças. A relação entre as palavras e o pensamento não é uma relação homotética entre uma curva e uma outra. A significação aparece na diferença entre a distância normal das palavras e das significações. Por exemplo, quando Julien Sorel diz: “Eu sou o único a ser meu.” A língua é uma convenção de direito consuetudinário e não de direito escrito.

O código não é uma língua, tal como o autômato não é a vida. Não passam de imitações secundárias, como as ca-

deias de jargão latino segundo Markoff⁴⁷. O autômato é o jargão da vida. Não se deve imaginar que o homem é ultrapassado por suas máquinas, pela simples razão de que é ele quem as faz ir adiante (cf. Ruyer). Se o homem desaparecesse, os autômatos, pouco a pouco, desgastar-se-iam e desapareceriam. Não existe ordem verdadeira, ordem no sentido de invenção, “ordem consistente”⁴⁸. Nunca há informação na própria máquina. O que é essa informação verdadeira, formalizada, qual é a origem dessa informação que as máquinas transmitem? Ao mito de Wiener⁴⁹ deve-se opor que o mundo não é o lugar de encadeamentos cujo início não está em parte alguma: é preciso parar para ter um mundo atual.

Por quem nos é fornecida essa parada? Pela presença da consciência a si mesma, responde Ruyer. Mas falar da consciência é um modo de dizer o que falta à cibernética. Para Ruyer, a automatização das máquinas é uma espécie de projeção espacial daquilo que é hiperespacial. Quando a minha mão apanha um copo cheio na mesa, o ideado significando “apanha o copo sem o entornar” é quase perfeitamente substituível por um ideado para autômato controlado por células fotoelétricas, e funcionando por meio de órgãos estabilizadores. A vigilância pelo campo visual não é realmente substituível, e seus efeitos são inimitáveis. No caso da mão procurando um copo, há muito mais consciência que no automatismo substituído. O campo visual, com seus múltiplos detalhes, vigia-se a si mesmo e sobrevoa-se numa unidade que não implica a existência de um ponto exterior de

47. Cf. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, cap. 8, Flammarion, 1958.

48. Ruyer, *La cybernétique...*, *op. cit.*, p. 12.

49. Cf. *ibid.*, pp. 109-10, que cita Wiener, *The Human Use of Human Beings*, no parágrafo intitulado *Un mythe de N. Wiener*.

vigilância. A partir de um tal campo, por definição, todas as espécies de ligações podem ser realizadas e improvisadas, pois elas já estão virtualmente na consciência, essa “*unitas multiplex*”⁵⁰: “A máquina é um extrato.”⁵¹ Da consciência apresentante à consciência esquematizante⁵² e sobrevoante, depois à consciência vigilante e que completa a máquina, chega-se por fim ao automatismo integral, à substituição total da consciência por um jogo de ligações substituídas. Estas reproduzem as ligações inerentes ao “sobrevôo absoluto” que caracteriza a consciência, por impulsos ou trações, por condução gradual⁵³. Mas se a consciência é *unitas multiplex*, a noção de informação perde o seu sentido. Uma consciência absoluta já não tem necessidade de comunicar. Uma consciência absoluta não se informa em solilóquio com suas próprias invenções. A linguagem é “quase” uma invenção, diz Ruyer⁵⁴. Mas tudo depende desse “quase”. Como a consciência não pode ser totalmente a autora de seus próprios pensamentos? É que, diz Ruyer, ela sobrevoa somente um pequeno setor, aquele do meu corpo; mas a noção de sobrevôo absoluto perde todo sentido. O interesse da cibernética é que ela leva a sério a informação, que não vê aí a ocasião de ensinar aquilo que a consciência pode inventar sozinha. Para Ruyer, só há duas soluções possíveis: ou a ligação gradual, ou a sinopse. Mas existe, porém, outra coisa, a saber, o espaço que não consiste em se afundar inteiramente ou em sobrevoar tudo isso, mas o espaço do discernimento. O espaço como afastamento, por exemplo, entre a

50. Ruyer, *op. cit.*, pp. 73, 190, por exemplo.

51. *Ibid.*, p. 73.

52. *Ibid.*, p. 135, por exemplo.

53. *Ibid.*, p. 83.

54. *Ibid.*, cap. 4.

posição do candeeiro e eu. Eu não sobrevôo o candeeiro, vejo-o a partir de um certo ponto. Há uma referência em mim a um espaço que não é meu. O que nos parece difícil de eliminar não é uma consciência como sobrevôo absoluto mas uma consciência situada, um campo de comportamentos. Daí o valor positivo da cibernética. Ela nos convida a descobrir uma animalidade no sujeito, um aparelho de organizar perspectivas. O sujeito que encontramos como resíduo deve ser definido por uma localização física ou cultural a partir da qual temos perspectivas por afastamento. Cada um de nós, dizia Valéry, é um “animal de palavras”⁵⁵. Reciprocamente, pode-se dizer que a animalidade é o *Logos* do mundo sensível: um sentido incorporado. Está aí, no fundo, o que a cibernética procura e é isso que explica a sua curiosidade pelos autômatos. Se existe interesse pelos autômatos, é porque se assiste aí à articulação do corpo e dos objetos. Tem-se a impressão de um corpo que manipula os objetos, da constituição da conduta do corpo que corresponde à situação. Aliás, no século XVII, havia coincidência entre o interesse pelo autômato e pela perspectiva. O que impressionava nesta, tal como no autômato, é que ela dava a ilusão da realidade. Mas há má-fé nesse interesse. Divertem-se fazendo nascer um fenômeno de vida e negam que esse fenômeno remeta a um fenômeno autêntico, quando na verdade ele só interessa na medida em que é imitação da vida. É assim que Malebranche não teria surrado uma pedra como surrava o seu cão, dizendo que ele não sofria.

55. Já citado em *Signes*, Gallimard, 1960, p. 26, e em *Résumés de cours*, p. 27.

B. O ESTUDO DO COMPORTAMENTO ANIMAL

1. As descrições de J. von Uexküll

Ele conhece um longo período de produção, desde *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909)⁵⁶ até *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* (1934)⁵⁷. O *Umwelt*⁵⁸ marca a diferença entre o mundo tal como existe em si e o mundo enquanto mundo de tal ou tal ser vivo. É uma realidade intermediária entre o mundo tal como existe para um observador absoluto e um domínio puramente subjetivo. É o aspecto do mundo em si ao qual o animal se dirige, que existe para o comportamento de um animal mas não forçosamente para a sua consciência, é o meio ambiente de comportamento “oposto ao meio ambiente geográfico”, para usarmos as palavras de Koffka⁵⁹. Uexküll antecipa a noção de comportamento. Quando se trata do *Umwelt*, não se faz especulação psicológica, sustenta ele. Existem maneiras de comportar-se do animal que se compreendem e que podem ser lidas como o sentido de um comportamento. Essa atividade comportamental orientada para um *Umwelt* começa muito antes da invenção da consciência: a partir do momento em que se têm estimulações que agem, não por simples presença física, mas desde que o organismo esteja disposto

56. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlim, Springer, 1909.

57. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen – Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlim, Springer, 1934. Incluído em tradução francesa em *Mondes animaux e monde humain*, trad. fr. de Ph. Muller, Denoël, Médiations, 1965.

58. *Umwelt* é traduzido, de preferência, por “meio ambiente”; o termo alemão correspondente é *Umgebung*, presente nas obras de K. Lorenz e, aliás aqui empregado mais adiante.

59. Cf. K. Koffka, *Principles of Gestaltpsychologie*, Nova York, Harcourt, 1935.

a recebê-las e a tratá-las como sinais. A consciência é apenas uma das variadas formas desse comportamento: não deve ser definida do interior, do seu próprio ponto de vista, mas tal como a apreendemos através dos corpos dos outros, não como uma forma centrífuga, mas como um mundo fechado onde as estimulações externas lhe aparecem como fora dela. A consciência deve aparecer como instituição, como tipo de comportamento. O comportamento envolve a organização elementar (embriologia), a organização fisiológica, instintiva ou de comportamento propriamente dito. Deve-se admitir um *Umwelt* no nível do órgão, no nível do embrião, assim como é preciso admitir atividades de consciência. Uexküll denuncia a dicotomia cartesiana, que alia uma maneira de pensar extremamente mecanicista a uma maneira de pensar extremamente subjetiva. Descartes é, com efeito, antimecanicista na medida em que postula a consciência como um universo inteiramente distinto do universo do mecanismo. Por seu lado, Uexküll apresenta o *Umwelt* como um tipo do qual a organização, a consciência e a máquina são meras variantes.

A) O *UMWELT* DOS ANIMAIS INFERIORES:
OS ANIMAIS-MÁQUINAS

O comportamento característico desses animais é que têm o ar de ser máquinas. Assim é que uma espécie de água-viva mal parece um ser vivo: ela tem um único movimento, a contração muscular das bordas do animal comandada por órgãos sensíveis na periferia. Esse movimento único tem três funções: deslocar-se, abrir o tubo digestivo, e respirar o oxigênio sob a forma de água oxigenada. A vida inteira consiste nessas contrações rítmicas. Não se pode dizer desse animal que ele vive no mar, no sentido que damos à palavra “mar”. Não há absolutamente nenhuma regulação pelo meio exterior. Quando se observa a água-viva

dessa espécie (pois existem outras mais aperfeiçoadas), tem-se a impressão de uma máquina mas, como assinala Uexküll, toda máquina existe em virtude de uma espécie de plano, é o *Bauplan*, o “plano de construção”. É preciso reconciliar o finalismo e o mecanismo, na medida em que o animal obedece à sua constituição anatômica. Nessa medida, temos que dizer que ele tem um *Bauplan*. Fisiologicamente, o animal não tem uma unidade, só tem uma unidade gradativamente. Todavia, temos vontade de lhe inventar um inventor. O *Bauplan*, com efeito, assegura o movimento necessário para obter o alimento, sem que os excitantes do mundo exterior cheguem a tomar a palavra. Não há dúvida de que só se toma em consideração o plano do animal quando a estrutura do animal é assimilada à estrutura de uma máquina.

Vejam, por exemplo, o poliqueta, que é um verme marinho encimado por uma tromba móvel, com boca e tentáculos, que se refugia na areia. Tudo se passa como se o animal fosse dois: o animal que come e o animal que se locomove. Jamais coexistem: o animal que come tem forma oval e chata, os músculos em repouso, a respiração acelerada, os glóbulos vermelhos caindo ao contato com o solo, ele é incapaz de movimento. O animal que se move entra em atividade pelo contato da pele do dorso com o solo, sob o efeito dos redemoinhos ou por uma luz solar excessivamente intensa. São movimentos monótonos, muito raramente de natação, sobretudo de perfuração, a fim de penetrar na areia, e isso durante horas, com regulações por estímulos externos ou por resultados. Semelhante animal não tem inimigos, ele vive, com efeito, enterrado na areia a grande profundidade. Ao locomover-se, o corpo adquire um outro aspecto: o de um charuto alongado.

O ouriço-do-mar: existe, neste caso, uma conexão gradual dos elementos de comportamento, que são reunidos por

um plano. O ouriço-do-mar é uma “república reflexa”⁶⁰. Os movimentos de deslocamento dos espinhos motores não formam um projeto motor: “Quando um cão corre, é o animal que move suas patas; quando um ouriço-do-mar se move, são as suas patas que movimentam o animal.”⁶¹

A estrela-do-mar: tem pinças perto da boca para alimentá-la, mas essas pinças funcionam por conta própria. O animal fisga tudo o que se encontra ao seu alcance; pinçar-se-ia até a si mesmo se a natureza não tivesse usado de um subterfúgio, revestindo-lhe a pele com um produto químico que exerce um efeito inibitório. Não existe, portanto, unidade do vivente que se desdobraria no exterior. Os fenômenos de comportamento estão costurados uns aos outros: é um animal coletivo.

O *Bauplan* que se admite nesses animais tem apenas um sentido descritivo. É a única maneira de conceber a unidade dessa vida, de sobrevoar esse animal, de ver como um todo um animal cuja ação é feita de peças e fragmentos. Tudo o que se passa nesses animais é produzido por forças físicas e químicas. Somos nós que temos o direito de coordená-las sob a unidade de um plano de constituição. A ciência biológica deve, com efeito, distinguir o essencial do acessório, discernir vetores nos fenômenos físico-químicos. Mas não se deve confundir o *Bauplan* que o cientista elabora e a *Wirklichkeit*⁶², pois o real não comporta o mais ou menos. Uexküll indica, entretanto, que por trás desse *Bauplan* subsiste um *Naturfaktor*⁶³, mas que nos é desconhecido, que não é um efeito redutível aos processos *partes extra partes* físico-químicos. Um tal estudo, uma tal concepção do *Bauplan* e *Naturfaktor*, não pode ser mais kantiana.

60. Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 47.

61. *Ibid.*, p. 46.

62. Realidade, efetividade.

63. “Fator natural”.

Entretanto, essas considerações sobre os “animais-máquina” são apenas uma introdução. Na medida em que funcionam como máquinas, esses animais não possuem *Umwelt*: a água-viva nada recebe do mundo exterior; os processos estão nos animais, mas os animais não se dão conta disso. Não obstante, nós já apercebemos nesses animais um *Naturfaktor*, mas ele é imperceptível. Ao contrário, animais aparentemente mais simples apresentam-nos algo muito diverso de uma atividade maquinal. As máquinas não passam de “organismos incompletos”, aos quais faltam duas propriedades para aparecer como organismos: a construção de formas e a regeneração. A construção de formas nos animais faz-nos apreender o *Naturfaktor*, tanto mais que a estrutura anatômica é menos precisa: “A estrutura freia a construção da estrutura.” Para ver esta, é preciso dirigir-se a animais menos evoluídos que os protozoários.

B) OS ANIMAIS INFERIORES ORGANIZADORES

As amebas: são, aparentemente, animais feitos de “protoplasma fluente”, não têm órgãos definidos; a cada momento, a ameba faz-se pseudópodes (pernas) ou vacúolos (estômago), depois os faz desaparecer para recriá-los. Pode haver máquinas fluentes?, pergunta Uexküll. O *Bauplan* recria-se incessantemente. O protoplasma cria órgãos como um mágico. Nos animais-máquinas, há uma diferença entre o funcionamento e o nascimento. Para a ameba, conservar-se e funcionar são a mesma coisa. A ameba é nascimento continuado, produção pura, “menos máquina que o cavalo”⁶⁴, segundo Uexküll. Os protozoários nos oferecem um maravilhoso espetáculo, como se as nossas máquinas e as nossas casas nascessem de uma espécie de purê, e cada compartimento da

64. Cf. *Umwelt und Innenwelt...*, op. cit., p. 21.

casa comportasse uma reserva de purê, a fim de assegurar o conserto da máquina, mais do que isso, de garantir a reprodução e multiplicação da máquina. O funcionamento de uma estrutura anatômica é fácil de compreender, o funcionamento do protoplasma tem algo de prodígio.

De tempos em tempos, reencontra-se esse *Naturfaktor* nos animais-máquinas. É o caso da anêmona-do-mar. É um animal composto de três redes nervosas separadas, mas que têm apenas uma conduta, visto que só possui um único músculo motor. O mundo interior é triplo, o *Bauplan* é um só. O sistema nervoso central está, portanto, longe de ser a origem e o fundamento da unidade do organismo: o sistema nervoso central é exatamente, à semelhança de qualquer órgão, um órgão particular ou uma soma de órgãos parciais e, segundo as necessidades, utiliza-se tal ou tal órgão, mas por toda parte a previsão do protoplasma vela pelo conjunto. Esse protoplasma realiza uma regulação. Com efeito, Uexküll constata, por exemplo, que a anêmona-do-mar tem um movimento cujo ritmo é regulado pelo ritmo das marés, mesmo que o animal viva num aquário de água doce. Geralmente, a regulação dos animais-máquinas difere da dos protozoários. No entanto, nos animais-máquinas há apenas aparências de máquinas. Com efeito, o animal-máquina está envolvido por um protoplasma capaz de plasticidade (sobre este assunto, ver acima os trabalhos de Gesell). A unidade do organismo não repousa no sistema nervoso central, é necessário fazê-la repousar numa atividade.

C) O *UMWELT* DOS ANIMAIS SUPERIORES

Estamos diante de um fenômeno novo: a construção de um *Gegenwelt*⁶⁵. Os animais inferiores tinham uma unidade

65. Mundo oposto, mundo-réplica.

em seu funcionamento, mas não tinham, no interior de seu organismo, uma réplica do mundo exterior. Até agora, o *Umwelt* era, sobretudo, um muro que separava o animal da grande maioria dos *estímulos* exteriores: segundo Uexküll, o paramécio repousa em seu *Umwelt* com maior segurança que o bebê em seu berço. Os animais inferiores só deixam penetrar neles o que tem interesse para a sua vida, constituem com seu mundo uma espécie de coesão, de unidade fechada. O ouriço-do-mar não está à mercê de um mundo exterior hostil, não trava uma luta brutal pela existência, vive num *Umwelt* que representa coisas freqüentemente perigosas mas às quais está tão bem adaptado que vive, na verdade, como se existissem apenas um mundo e um ouriço-do-mar. Daí a idéia antidarwiniana de uma tolerância das formas animais e a recusa em classificar os animais como se o seu comportamento e o seu organismo representassem soluções cada vez mais perfeitas para um mesmo problema. Em certo sentido, todas as espécies estão igualmente adaptadas. Para Darwin, a vida é incessantemente ameaçada de morte; para Uexküll, há uma solidez das superestruturas, uma permanência da vida.

No estágio dos animais superiores, o *Umwelt* deixa de ser fechamento para ser abertura. O mundo é possuído pelo animal. O mundo exterior é “destilado” pelo animal que, diferenciando os dados sensoriais, pode responder-lhes por ações finas, e essas reações diferenciadas só são possíveis porque o sistema nervoso monta-se como uma réplica do mundo exterior (*Gegenwelt*), como uma “réplica”, uma “cópia”. É o que se apresenta a Uexküll, que se abstém de praticar fisiologia da consciência ao mostrar a formação de áreas especializadas: retina e, sobretudo, desdobramento da retina na área occipital. Nessa perspectiva, a disposição do mundo exterior, o universo objetivo, desempenha doravante mais o papel de signo que de causa. Para as águas-vivas, os *estímu-*

los exigem uma resposta definida de antemão pela estrutura do organismo; para os animais superiores, eles são dados a uma elaboração nervosa e traduzidos no sistema lingüístico do sistema nervoso. Entre o mundo exterior e o organismo vivo ocorre a inserção de um conjunto que ordena, coordena e interpreta: o sistema nervoso é espelho do mundo (*Weltspiegel*). Aí está uma novidade absoluta, uma neoformação (*Neubildung*), e isso por três razões:

a) Ao passo que no ouriço-do-mar (sensível à luz por intermédio de uma substância púrpura que é impressionada pela luz quando essa púrpura está na periferia do animal) a púrpura desempenha antes o papel de “efetuador” que de “receptor”, nos animais superiores os órgãos sensoriais estão organizados de maneira tal que o animal possa proporcionar-se informações finais – sobretudo se os órgãos sensoriais são móveis, como a antena, que é uma espécie de visão exploradora. Para o animal inferior, há apenas uma “onda de excitação”, um fluxo e um refluxo que correspondem ao crescimento ou ao decréscimo da luz, mas não há imagem do agente exterior porque, para que exista iconorrecepção, é necessário um receptor diferenciado e até móvel, enquanto basta olhar seus corpos para pensar que os animais superiores só recebem a excitação sob a forma de perfume (que é um ser sem forma, cuja presença pode ser imperiosa, mas que é sem faceta), que o objeto, para eles, tem a unidade do perfume, da sombra ou do choque, ou seja, que para os animais superiores a “possibilidade de objeto” é deduzida dos efeitos que eles recebem e da maneira como estão constituídos os seus órgãos receptores.

b) Esses receptores móveis não funcionam sem a mobilidade do corpo. Essa mobilidade do animal leva a distinguir a sua posição, no sentido físico, ou seja, a maneira como ele ocupa o espaço (*physische Lage*), de sua posição no sentido fisiológico (*physiologische Lage*), quer dizer, a atitude

tomada pelo animal. Torna-se então necessária uma regulação em relação ao peso. Enquanto o poliqueta (verme marinho) não tem estatolitos e só se apercebe de que foi virado e devolvido pelas ondas quando a pele de seu dorso toca no solo, nos animais superiores os estatolitos vão desempenhar um papel para regular a posição fisiológica, o que explica a relação entre o sentido do equilíbrio e o movimento dos olhos no nistagmo rotativo. Os movimentos dos olhos compõem os movimentos do corpo, a fim de fornecer uma visão nítida.

c) Uma tal organização só poderá ser completa se o animal for informado sobre a posição do seu corpo e de seus membros, se possuir uma proprioceptividade. Os invertebrados (por exemplo, os polvos) não a têm. Os polvos possuem receptores sensoriais que desencadeiam reações motoras, mas estas não são sentidas nem vigiadas: a função não faz um círculo, um *feedback*. Os invertebrados agem de maneira explosiva. O acrópodo é, em nível mais elevado que o ouriço-do-mar, uma “república reflexa”, possui unidade mas não dispõe ele próprio dela, é vítima do seu plano, executa-o sem controlar sua execução.

O animal superior constrói, portanto, um *Umwelt* que tem um *Gegenwelt*, uma réplica em seu sistema nervoso. Em sua obra de 1934, Uexküll precisa essa noção de *Gegenwelt*. Distingue o *Welt*: é o mundo objetivo; o *Umwelt*: é o meio ambiente que o animal conquista para si, e o *Gegenwelt*, que é o *Umwelt* dos animais superiores; por sua vez, o *Umwelt* interiorizado é feito de dois sistemas: o *Merkwelt* e o *Wirkwelt*⁶⁶. O *Merkwelt* depende da maneira como são fei-

66. Citado em J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, op. cit., p. 21. H. Piéron, em sua colaboração para o *Nouveau traité de psychologie* de G. Dumas, vol. VIII, fasc. 1, PUF, 1941, propõe os seguintes equivalentes: para *Merkwelt* o mundo da percepção, e para *Wirkwelt* o mundo da ação.

tos os órgãos sensoriais. Estes realizam uma classificação dos estímulos segundo uma disposição própria do animal. O *Merkwelt* é uma grade interposta entre o animal e o mundo. Para determinar o mundo do animal é ainda necessário fazer intervir o *Wirkwelt*, ou seja, as reações do animal no meio ambiente, as melodias de impulsões. Para apreender o mundo de um animal é preciso não só fazer intervir percepções mas também condutas, pois estas depositam, na superfície dos objetos, um acréscimo de significação. O *Wirkwelt* desloca o *Merkwelt*. Assim, Uexküll conta que tinha o hábito de fazer colocarem ao seu lado uma garrafa d'água de cerâmica. Ela foi quebrada por um empregado e substituída por uma garrafa de vidro. Uexküll, não reconhecendo sua garrafa habitual, a procurava, embora ela estivesse colocada no mesmo lugar que de hábito⁶⁷. Pode-se dizer que, ao longo da vida, servimo-nos muito pouco dos nossos olhos. A partir dessas indicações, Uexküll mostra que o espaço humano compõe-se de três espaços que se imbricam: o espaço visual, o espaço tátil e o espaço de ação. Este último pode aparecer-nos no estado puro se fecharmos os olhos. Observa-se então um ordenamento espacial do nosso corpo, sendo o passo a unidade de medida desse espaço⁶⁸; o menor espaço percebido é de dois centímetros, como o prova a experiência que consiste em juntar os dois indicadores. No espaço de ação, esses dois centímetros não existem. Enquanto o espaço visual é feito de relações interobjetivas, o espaço de ação é feito de afastamentos, afastamentos entre a minha mão direita e a minha mão esquerda, a partir de um ponto zero que é o eixo do tronco. Da mesma maneira, o tempo é característico de cada *Umwelt*: é o *Merkzeit*. Assim, o menor tempo que o homem pode medir é de 1/18 de segundo. Para além

67. Cf. Uexküll, *Streifzüge...*, pp. 78 ss.

68. *Ibid.*, p. 30.

dele só existe simultaneidade. A fêmea do carrapato⁶⁹ é capaz de permanecer 18 anos em letargia após ter sido fecundada, se lhe derem sangue. Poder-se-ia dizer que, nesse animal, dezoito anos é o limiar além do qual nada é percebido. O *Merkzeit*, para Uexküll, não é um fato de consciência, é um componente da estrutura física, o qual é manifesto ao comportamento do animal. Deve-se compreender a vida como a abertura de um campo de ações. O animal é produzido pela produção de um meio, ou seja, pelo aparecimento, no mundo físico, de um campo radicalmente diverso do mundo físico, com sua temporalidade e sua espacialidade específicas. Daí a análise da vida geral do animal, das relações que ele mantém com seu corpo, das relações do seu corpo com o seu meio espacial (seu território), da interanimalidade, quer no seio da própria espécie, quer no seio de duas espécies diferentes, até habitualmente inimigas, como esse rato que vivia entre as víboras. Neste caso, cruzam-se dois *Umwelten*, dois anéis de finalidade.

D) A INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DA NOÇÃO DE *UMWELT* POR UEXKÜLL

A noção de *Umwelt* é destinada a unir aquilo que habitualmente se separa: a atividade que cria os órgãos e a atividade de comportamento, tanto inferior quanto superior. Dos animais-máquinas aos animais-consciência, por toda parte existe desdobramento de um *Umwelt*. Mas o que é que se desdobra e do que é que existe desdobramento? No começo, Uexküll é agnóstico: fala de um *Naturfaktor* cuja natureza não seria conhecida. “Driesch quer estabelecer uma enteléquia, quanto a mim, prefiro unir-me a von Baer.”⁷⁰ “O des-

69. *Ibid.*, § 1.

70. Cf. *Streifzüge...*, *op. cit.*, p. XLV.

dobramento de um *Umwelt* é uma melodia, uma melodia que se canta a si mesma.”⁷¹ Aí está uma comparação plena de sentido. Quando inventamos uma melodia, esta canta-se em nós muito mais do que nós a cantamos; ela desce na garganta do cantor, como diz Proust. Assim como o pintor se impressiona com um quadro que não está diante dele, o corpo fica suspenso àquilo que ele canta, a melodia encarna-se e encontra nele uma espécie de servo. A melodia nos dá uma consciência particular do tempo. Pensamos naturalmente que o passado segrega o futuro adiante dele. Mas essa noção de tempo é refutada pela melodia. No momento em que começa a melodia, a última nota está lá, à sua maneira⁷². Numa melodia, ocorre uma influência recíproca entre a primeira e a última nota, e devemos dizer que a primeira nota só é possível pela última e reciprocamente. É assim que as coisas se passam na construção de um ser vivo. Não há, em absoluto, prioridade do efeito sobre a causa. Assim como não se pode dizer que a última nota seja o fim da melodia, e que a primeira seja o seu efeito, tampouco se pode distinguir o sentido à parte do sentido onde ela se exprime. Como diz Proust, a melodia é uma idéia platônica que não se pode ver à parte. É impossível distinguir nela o meio e o fim, a essência e a existência. De um centro de matéria física surge, num momento dado, um conjunto de princípios de discernimento que fazem com que, nesta região do mundo, vá ocorrer um evento vital.

Veja-se, por exemplo, o carrapato, parasita do mamífero. Ao nascer, não tem patas nem órgãos sexuais. Fixa-se num animal de sangue frio, como o lagarto, adquire sua maturidade sexual, é fecundado, mas a semente é guardada de

71. *Ibid.*, p. 119.

72. Cf. santo Agostinho, texto citado no capítulo precedente.

reserva, encapsulada no estômago. O carrapato instala-se numa árvore e pode chegar a 18 anos de idade. Não tem olhos, nem ouvido, nem paladar, dispõe apenas de um sentido luminoso, de um sentido térmico e de olfato. O que o faz sair de sua letargia é o cheiro das glândulas sudoríparas dos mamíferos (ácido butírico). Ele deixa-se cair sobre o mamífero, busca uma parte desprovida de pêlo, aí se enterra e se nutre de sangue quente. A presença desse sangue quente faz a semente sair de sua cápsula; o óvulo do animal é fecundado e o animal morre após ter procriado. Como tudo isso é organizado? “O animal sujeito ataca seu objeto como entre duas pinças: uma é o *Merkzeichen* e a outra o *Wirkzeichen*. Há, em primeiro lugar, odor (*Merkzeichen*) e depois, em consequência disso, reação motora. O “signo motor” de choque do animal deflagra a sensação; em nível de *Merkwelt* tátil, o animal busca uma parte sem pêlo, etc. Há aí uma série de reflexos encadeados, conjugados. Se são encadeados, é porque “todo o riquíssimo mundo que rodeia o carrapato se estreita e se transforma em uma estrutura muito pobre”⁷³. Em que consiste essa atividade que organiza o *Umwelt* numa relação estreita com o agente exterior que intervém como uma chave na fechadura? De que modo tem lugar essa coordenação do *Merkwelt* e do *Wirkwelt*, que constituem duas linguagens com a ajuda das quais o animal interpreta a situação, e que proporciona um encadeamento rigoroso na conduta do animal? Um *estímulo*, proveniente do meio, deflagra uma reação; essa reação coloca o animal em contato com outras estimulações do meio, dando origem a uma nova reação, etc. Não há nenhuma estimulação vinda de fora que não tenha sido provocada pelo movimento próprio do animal. Cada ação do meio é condicionada pela ação do animal, a

73. Uexküll, *op. cit.*, § 1.

conduta do animal suscita respostas por parte do meio. Há uma ação em resposta àquilo que o animal fez, ação essa que reativa o comportamento animal. Em suma, o exterior e o interior, a situação e o movimento, não estão numa relação simples de causalidade, e não podem ser traduzidos em termos de “causalidade ímpeto” do antes ao depois. O comportamento não pode ser compreendido se o compreendermos instante por instante. Sem dúvida, encontram-se sempre condições suficientes instante por instante, mas nesse caso não se apreende a relação de sentido. Cada parte da situação só age como parte de uma situação de conjunto; nenhum elemento de ação tem, de fato, utilidade separada. Entre a situação e o movimento do animal há uma relação de sentido que a expressão *Umwelt* traduz. O *Umwelt* é o mundo implicado pelos movimentos do animal e que regula seus movimentos por sua estrutura própria.

Como compreender essa atividade que um *Umwelt* mostra? Segundo o pensamento darwiniano, não há aí nada para compreender. Diferentes elementos fortuitos uniram-se uns aos outros porque qualquer outra disposição ou, pelo menos, toda má disposição, seria incapaz de explicar a sobrevivência do animal. Somente os animais que apresentam disposições extraordinárias puderam sobreviver. As condições de fato excluem todo animal que não apresente tais disposições. Mas, assim procedendo, um pensamento de tipo darwiniano suprime o problema. Não nos é mostrado como se constitui essa atividade; postula-se que aquilo que é é possível. O pensamento darwiniano dá ao mundo *atual* o poder de determinar o único possível. Ora, esse mundo exterior só existe *partes extra partes*; o todo do comportamento seria engendrado por somações de elementos, mas cada um de seus elementos não é, em absoluto, o único possível. Só é necessário desde que se leve em conta o todo. Mais do que isso: tomado isoladamente, é inútil, só realiza uma adapta-

ção vital como elemento de um todo. A disposição de um *Umwelt* não pode ser, portanto, uma disposição fortuita.

Deve-se dizer então que existe uma essência dessa espécie, que seria a fórmula do comportamento? Mas se pode precisar essa noção de essência, *ou* terá que imaginar-se uma consciência animal, hipótese essa que é excluída por Uexküll, dado que a referência a um *Umwelt* não é, absolutamente, a posição de uma meta (*Ziel*): inúmeros fatos o mostram, a finalidade é muito imperfeita, ora aquém, ora além do útil; *ou então* subordina-se o animal a um plano transcendente criador, que governará o animal a partir de fora. Mas se supomos uma essência platônica, o problema ressurgirá indefinidamente. Como tal indivíduo vai participar da idéia de sua espécie? Os animais que parecem executar um plano traçado de fora não têm *Umwelt*. Um animal-máquina como a água-viva só escuta “o seu próprio pêndulo”⁷⁴. Quanto mais o fim é imposto de fora, menos o animal segue e consulta esse plano. É preciso admitir, no próprio tecido dos elementos físicos, um elemento transtemporal e transespacial do qual não se dá conta supondo uma essência fora do tempo.

Como Uexküll compreende então essa produção de um *Umwelt*? “Cada sujeito tece suas relações como os fios de uma teia de aranha com certas características das coisas e os entrelaça para fazer uma rede que mantém sua existência.”⁷⁵ Tinbergen retomará essa idéia e essa comparação. O animal define o seu território como um lugar privilegiado, do mesmo modo que a aranha tece a sua teia; a única diferença é que, para a aranha, o seu *Umwelt* provém de sua própria subs-

74. Cf. *Umwelt...*, *op. cit.*, p. 35: “No *Umwelt* da água-viva ressoa sempre a mesma badalada de relógio, que domina sempre o ritmo de sua vida.”

75. Iexküll, *Mondes animaux et monde humain*, *op. cit.*, p. 29.

tância; sua teia faz a transição entre o mundo e o seu corpo. Mas o que é esse sujeito que projeta um *Umwelt*? Em certos casos, não pode ser um indivíduo, posto que não existe região central em seus corpos. A unidade não provém deles, como para o cristal ou o átomo de Niels Bohr. Em contrapartida, quando se assiste a um verdadeiro *Umwelt*, existe um plano vivo. É preciso dissociar a idéia de *Umwelt* da idéia de substância ou de força. Há planos naturais que são vivos. O sinal deles é que condições exteriores idênticas acarretam diferentes possibilidades de comportamento. O caranguejo utiliza o mesmo objeto (a anêmona-do-mar) para fins diferentes: ora para camuflar sua carapaça e proteger-se assim dos peixes, ora para alimentar-se, ora, se lhe retirarem a carapaça, para substituí-la. Em outras palavras, há aqui um começo de cultura. A arquitetura de símbolos, que o animal fornece por seu lado, define assim, no seio da Natureza, uma espécie de pré-cultura. O *Umwelt* é cada vez menos orientado para uma meta, e cada vez mais para a interpretação de símbolos. Mas não existe ruptura entre o animal planificado, o animal que se planifica e o animal sem plano.

O que é então que se desdobra? Que “sujeito” é esse de que fala Uexküll? Esse desdobramento do animal é como um puro sulco que não se relaciona com nenhum navio. Em 1909, Uexküll responde assim à questão: “Essa coisa que se desdobra do ovo até à galinha e que amplia com o tempo a sua estrutura ordenada sem nenhuma lacuna, constitui uma cadeia de objetos, sem que essa coisa se torne objeto, estamos rodeados de coisas que são *unanschaulich*.”⁷⁶ Só temos delas a imagem de sua manifestação momentânea. De sua existência do estado de infância ao estado de adulto, e da qual sabemos que possui uma lei interna, não podemos fa-

76. “Impossíveis de olhar”.

zer-nos nenhuma imagem. Os povos, os Estados, como nós próprios, só têm de si mesmos uma observação intermitente. Se, como diz ainda Uexküll, o nosso *Umwelt* engloba o *Umwelt* dos animais, o que nos permite então conhecê-los, o nosso *Umwelt*, por sua vez, é englobado por aquele dos grandes homens (ele cita Holbein a esse respeito), mas o *Umwelt* nunca é total, estamos englobados numa *Umgebung*⁷⁷ que nosso *Umwelt* não pode englobar. O que é esse *Umwelt* dos *Umwelten*? Em seu livro de 1934, é a realidade absoluta, a Natureza: “Todos esses meios (*Umwelten*) são sustentados e conservados pela totalidade que transcende cada meio particular. Por trás de todos os mundos que ele produz, se esconde, eternamente presente, o sujeito: a Natureza.”⁷⁸ Por trás de todos os mundos produzidos esconde-se ainda a natureza-sujeito. Em 1909, Uexküll não dava determinação positiva a esse “sujeito”. É totalmente indiferente que consideremos o *Umgebung* como o *Umwelt* de um ser mais elevado ou que não o façamos. Deve-se simplesmente ver que estamos cercados de realidades elevadas que não podemos intuir (*übersehen*). Essas duas interpretações do *Natursubjekt* não são o que há de mais interessante na obra de Uexküll. A primeira não faz mais do que retomar a solução kantiana, a segunda as intuições de Schelling. O segundo ponto de vista é interessante, na medida em que Uexküll insiste no envolvimento mútuo dos *Umwelten*: tudo aquilo de que falamos não faz parte somente do *Umwelt* humano. O desenvolvimento de um *Umwelt* por um outro é requerido pelo seu. Também nós, homens, vivemos cada um no *Umwelt* do outro, diz ele. Mas Schelling já desenvolvera idéias análogas. Fica-se no velho dilema: de um lado, uma coisa,

77. “Meio”, “ambiente circundante”.

78. *Ibid.*, p. 90.

princípio da vida animal, incognoscível pela intuição; do outro, a *Subjektnatur*. Há algo de novo, porém: a noção de *Umwelt*. A visão do mundo não se reduz a uma soma de eventos exteriores, ou a uma relação com um interior que não se considera como estando neste mundo. Nenhuma dessas duas perspectivas dá lugar à produção de um *Umwelt*. Com o ser vivo surge um meio de evento que abre um campo espacial e temporal. Esse surgimento de um meio privilegiado não é a manifestação de uma força nova. O ser vivo só age com elementos físico-químicos, mas essas forças subordinadas estabelecem entre si relações inéditas. Pode-se, nesse momento, falar de um animal. Esse momento não está inteiramente sob a dependência das condições físico-químicas. O animal é como uma força maleável. Não basta que uma única condição física seja dada para que ele desapareça. O animal regula, faz desvios. Há uma inércia do animal. Veja-se a regeneração dos fâneros: quando o animal é cortado em dois, cada parte dá um animal inteiro, e assim sucessivamente. Se as condições do meio são ruins, por má nutrição dos tecidos, os animais regenerados são de tamanho menor, como se fosse preciso, a todo custo, que o tipo persistisse.

Não só há inércia e solidez da vida, mas também há obstinação. A intenção de Uexküll é a de nos apresentar a noção de *Umwelt* como um meio no qual também se pode compreender bem essa coisa que é o átomo individual de Niels Bohr, que é um campo de estrutura muito simples, e o que é a consciência, campo à segunda potência. Uma consciência é aquilo que se pode chamar de um “campo transcendental”, um campo que valoriza o conjunto dos campos vitais. O *Umwelt* humano é um campo aberto, e Uexküll não é tentado a restringir seu *Umgebung* sobre o sujeito humano. Esse universo humano não é o produto de uma liberdade no sentido kantiano, liberdade factual que se atesta na

decisão, é antes uma liberdade estrutural. Em suma, é o tema da melodia, muito mais do que a idéia de uma natureza-sujeito ou de uma coisa supra-sensível, o que melhor exprime a intuição do animal segundo Uexküll. O sujeito animal é sua realização, transespacial e transtemporal. O tema da melodia animal não está fora de sua realização manifesta, é um tematismo variável que o animal não procura realizar pela cópia de um modelo, mas que persegue as suas realizações particulares, sem que esses temas sejam a meta desse organismo.

A noção de *Umwelt* já não nos permite considerar o organismo em sua relação com o mundo exterior, como um efeito desse mundo exterior, ou como uma causa. O *Umwelt* não se apresenta diante do animal como uma meta, não está presente como uma idéia, mas como um tema que obceca a consciência. Se quiséssemos usar uma analogia com a vida humana, seria preciso compreender a orientação desse comportamento como algo semelhante à orientação de nossa consciência onírica para certos pólos que nunca são vistos por si mesmos mas são, no entanto, a causa direta de todos os elementos do sonho. Tal modo de conhecimento é aplicável às relações entre si das partes do organismo, às relações do organismo com o seu território, dos animais entre eles, de tal forma que já não se vê muito bem onde começa o comportamento e onde termina o espírito. A noção de *Umwelt* dá conta da constituição do organismo anatômico, fisiológico, assim como daquela das atividades superiores. Vamos precisar expor toda uma série de fatos que nos convidarão a investigar esses temas no interior do organismo. Na mais simples fisiologia reencontraremos comportamentos muito semelhantes aos chamados comportamentos superiores. Reciprocamente, será preciso conceber os fenômenos superiores segundo o modo de existência dos comportamentos inferiores.

2. O "caráter orientado das atividades orgânicas",
segundo E. S. Russell

Em seu livro *O caráter orientado das atividades orgânicas*⁷⁹, Russell mostra que as relações entre as células de um tecido ou de órgãos são assimiláveis a relações de comportamento. Reciprocamente, o que chamamos comportamento pode ser considerado como um prolongamento, para além de seu corpo próprio, da atividade do organismo. O comportamento é uma atividade fisiológica em circuito externo. Em contrapartida, a atividade fisiológica é um comportamento diante de um meio interno. Entre essas duas atividades existe algo de comum que se deveria definir aproximadamente como um comportamento que nunca chega a ter o completo domínio de seus temas próprios.

Russell compara assim a atividade fisiológica de reparação dos tecidos e a atividade comportamental do animal que conserta sua morada. No que se refere à cicatrização, observa-se que, no caso de lesão importante das células epidérmicas, desenha-se um processo de regeneração dos tecidos, provocado pelos produtos da desintegração, como se pode provar experimentalmente pela aplicação dos ditos produtos. O fenômeno tem um aspecto comportamental, na medida em que se assiste a uma migração das células em profundidade para as células lesadas, e a uma atividade (morfoplástica) da divisão celular, em função do número de células lesadas, e por vezes com um suplemento. Esses dois fenômenos não são justapostos mas mutuamente ajustados. No caso de um pequeno ferimento, o segundo precede o primeiro; mas, no caso de uma grande ferida, os dois fenôme-

79. *The Directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, 1946.

nos são complementares, como se todos os meios tivessem que ser empregados. Mas, ao mesmo tempo, todo esse processo é interrompido se o ferimento é coberto com celofane. Tudo se passa como se aquilo que era operante fosse a existência de uma superfície muito aberta. O processo tem, pois, simultaneamente um caráter de finalidade e de não-finalidade. De finalidade, visto que está sob a dependência do ferimento; de não-finalidade, visto que basta, para que não se produza, que o ferimento não tenha existência manifesta. Ora, pode-se colocar esse comportamento em paralelo com os fenômenos de reparação que fazem intervir um comportamento. Numa determinada larva, o processo de reparação da casa construída com grãos de areia tem um aspecto semelhante. Essa reparação apresenta uma grande flexibilidade, embora pareça ainda comandada, em sua estrutura, por condições muito precisas. Se o telhado se quebra, há uma substituição da parte destruída; se a parte posterior (em relação à face do animal) é destruída de maneira pouco importante, o animal conserta sua morada ampliando a parte anterior da casa; se for destruída pela metade, o animal volta-se, reconstrói e retoma a posição inicial. Se a destruição ultrapassa os dois terços, o animal pode escolher entre seis possibilidades: construir uma nova casa, reconstruir os dois terços, consertar a parte traseira convertendo-a em dianteira, etc. Nos dois casos, há cicatrização e reconstrução da casa. Russell assinala três semelhanças: uma restauração total e, por vezes, perfeita, um fenômeno de hiper-regeneração, seguido de uma correção que reconduz ao tamanho inicial. Os órgãos utilizados para a regeneração não são previstos por uma construção inata. Do mesmo modo, se a larva não encontra areia, utiliza o entulho da casa, ou apanha o que precisa da base que é feita de uma outra mistura de areia e muco. O que há de embaraçoso nesses fenômenos é que são orientados, ao mesmo tempo que, por outro lado, estão

subordinados a condições muito precisas (pequeno ou grande ferimento). Donde um processo que parece cegamente condicionado. Mas, de um outro lado, há um processo no qual seis respostas são possíveis; daí a atividade hesitante.

Russell compara também a atividade do comportamento e a regulação no interior de um organismo. Não há fronteira entre essa atividade intra-orgânica e o comportamento. Assim, o verme *microstoma* precisa estar armado para lutar com o seu meio circundante. Ora, ele não o está naturalmente. Arma-se absorvendo e fazendo emigrar para o ectoderma nematocistes, que são células urticantes que ele toma da hidra. Quando lhe falta a sua dose de picante, ataca a hidra, que é mais forte do que ele e a quem habitualmente teme, e ingere pedaços. Chegando ao mesoderma, as células de que o animal tem necessidade são transportadas pelas células deste até a superfície, de forma que os nematocistes, cujo número é constante, sejam distribuídos de maneira uniforme e de acordo com uma orientação fixa. Se o animal tem sua quota de picante, não ataca a hidra, mesmo que esteja em jejum, salvo se estiver prestes a morrer de inanição: neste caso, come a carne da hidra e rejeita os picantes. Inversamente, se não tem nematocistes, ataca a hidra e rejeita a carne. Se ataca uma hidra verde que possui as espécies de nematocistes, dos quais somente dois são ferrões, conserva os bons e elimina os outros. Neste caso, portanto, o comportamento vem substituir um órgão debilitado.

Em outros casos, são as regulações intra-orgânicas que assumem o aspecto de verdadeiro comportamento. Na regeneração dos glóbulos vermelhos, quando o oxigênio falta, dá-se uma lesão cardíaca, envenenamento por óxido de carbono; e ocorre, pelo contrário, destruição por uma atividade positiva no caso das atmosferas superoxigenadas. No cão, a ablação de uma metade do fígado provoca a hipertrofia da outra metade; mas se o animal for submetido a um regime

alimentar leve, essa hipertrofia não ocorre. Do mesmo modo, a perda de um rim acarreta no cão a hipertrofia do outro rim, salvo se o animal tiver uma dieta pobre em proteínas. Se for provocada a hipertrofia de um rim por ligadura do ureter, o outro rim hipertrofia-se; se for retirada a ligadura, a atrofia não se interrompe se, nesse meio tempo, já tiver começado. O órgão parece não se preocupar muito com isso, como prova o fato de que, se o rim hipertrofiado for removido, o rim atrofiado hipertrofia-se. Todas essas atrofias não são, aliás, processos negativos. Assim, as pequenas arteríolas do útero, hipertrofiadas após um parto, são destruídas e logo reconstruídas de novo com um calibre normal.

Mais do que isso, a mesma função é desempenhada ora por uma atividade orgânica, ora por uma atividade comportamental. Isso está muito claro no que se refere à regulação da temperatura. Os pecilotermos não estão sempre à temperatura do ambiente externo, mas a regulação da temperatura é assegurada neles pelo comportamento. Os insetos só podem alçar vôo se levarem seu organismo a uma temperatura dada, o que fazem batendo as asas no lugar onde estiverem. O morcego em hibernação tem uma temperatura de 2°C; mas só pode voar se seu corpo estiver a uma temperatura de 30°C. O lagarto não pode ficar ao sol; por isso busca a sombra e faz provisões para a estação quente, quando receia movimentar-se. Nos homeotermos, aliás, vamos encontrar os dois tipos de regulação. Assim, o rato constrói ninhos cada vez mais fechados à medida que a temperatura baixa.

Enfim, a atividade comportamental não aparece apenas como complemento da atividade interna no estado adulto; ela já se inscreve na morfogenia, como se vê no processo de metamorfose dos insetos, no qual processos comportamentais e processos orgânicos ligam-se numa mesma cadeia. Assim, certas larvas tecem um casulo protetor que tem um formato espaçoso, o que permitirá ao animal abrir as asas

quando tiver lugar a muda. Do mesmo modo, a larva pelágica, com quatro semanas, deixa-se cair no fundo do mar, se o fundo for de areia fina, depois metamorfoseia-se em verme que fabrica, com o saibro, um tubo protetor; se o fundo é de gelo ou de lama, a metamorfose não acontece na época normal; ela tem lugar ao cabo de um certo tempo, em três de cada quatorze animais, mas é atípica.

Nos foraminíferos, a carapaça ora é secretada pelo organismo, ora fabricada com elementos externos. Em ambos os casos, a forma das carapaças é a mesma. Parafrazeando Bergson, não se vê onde termina o organismo e onde começa a vida. Certos crustáceos recolhem seixos do meio externo, que lhes servirão de estatolitos, e tratam esses seixos como parte do seu próprio corpo. Inversamente, uma formiga-escrava, cuja cabeça foi convenientemente modificada, serve de porta viva na entrada do formigueiro. Nessa atividade uma que é a vida, organismo e meio exterior substituem-se um ao outro.

Em conclusão, Russell sublinha as duas idéias dominantes de seu trabalho a partir do exemplo das planárias.

Há uma orientação do ser vivo para uma meta, mesmo no caso das atividades mais elementares, como por exemplo a regeneração dos tecidos nas planárias. Se for removido um pedaço de planária, mesmo sem órgão central, há uma regeneração, mas não réplica da ontogenia. Se a parte destacada desempenhava uma função central, regenerar-se-ia como cabeça. Há equipotencialidade do tecido. Além de sua estrutura atual, um tecido dá outros possíveis. É uma espécie de verificação experimental do aristotelismo: há uma causa formal para além do mecanismo, uma planificação vitoriosa em cada pedaço de planária.

Ao mesmo tempo, Russell sublinha que essa finalidade trabalha de qualquer modo. Se forem praticadas incisões em planárias, orientando umas aberturas para a dianteira do ani-

mal e outras para a parte traseira, as regiões inteiramente orientadas para diante dão lugar à formação de uma ou de várias cabeças, e as outras à regeneração de uma cauda. A finalidade do animal é cega, não se rege por um plano de conjunto mas por condições locais. O organismo apresenta uma teleologia limitada e especializada. Essa teleologia não é orientação para a interioridade total do organismo. Não é onipotente, uma vez que não suprime a eficiência das condições físico-químicas mas submete-se a todas as suas vicissitudes. No desenvolvimento do organismo, nenhuma lei físico-química deve ser considerada abolida e, no entanto, uma tal organização não é exprimível em termos físico-químicos. Como diz Russell, mais ou menos nesses termos, um organismo não é uma máquina, quer essa máquina seja ou não governada por uma entelêquia. Pelas mesmas razões, não se pode ser finalista, em vez de mecanicista. A teleologia não é um misto entre uma teleologia verdadeira e um mecanoismo considerado como obstáculo. É uma atividade vital de uma terceira ordem. A prova disso reside em que o trabalho não é o mesmo: a teleologia humana constrói por montagem de máquinas, ao passo que o organismo o faz por autodiferenciação. Russell cita a esse propósito Schopenhauer: "O organismo é um milagre que não admite nenhuma comparação com qualquer obra do artifício humano, seja ela qual for, fabricada à luz do saber."⁸⁰ Há uma semicegueira da teleolo-

80. Cf. E. S. Russell, *op. cit.*, p. 173. O texto inglês, que Merleau-Ponty traduziu diretamente para o francês, é o seguinte: "*The organism presents itself as a miracle which admits of no comparison with any work of human artifice wrought by the lamplight of knowledge.*" (Parker, 1928, p. 404). É extraído de *Über den Willen der Natur* (1836). A tradução francesa, de Edouard Sans, corresponde a [O organismo é um verdadeiro milagre e não pode ser comparado a nenhuma obra humana fabricada artificialmente à luz da lâmpada do conhecimento]. (*De la volonté dans la Nature*, PUF, 1969, reed. Quadrige, p. 111)

gia animal, que é o preço pago pela sua maior eficiência. Os dois fatos devem ser explicados pelas mesmas razões e, em vez de relacionar as imperfeições com obstáculos mecânicos, é preciso relacionar as perfeições com uma finalidade verdadeira.

Do ponto de vista desses autores, a unidade desse fragmento de matéria que é o organismo só se realiza através do seu comportamento e de sua atividade, que é sem dúvida uma ação relativamente fraca e pouco inventiva. Se a ação tem um sentido, se a disposição dos fenômenos particulares antecipa um sentido, esse sentido consiste em restaurar aquilo que era, em conservar, sem mais, a função. A invenção só envolve a escolha dos meios, e a atividade permanece no âmbito de uma função preexistente. Mas se esses animais não são máquinas, é justamente por essa razão que são governados por um princípio de ordem que teria um caráter global. A teleologia é limitada e especializada, pois está submetida a condições precisas, na ausência das quais o processo não se produz. Não existe trabalho de uma forma exterior sobre uma causa mecânica mas trabalho de dentro para fora, por crescimento e diferenciação. Assim, não se deve interpretar a equipotencialidade dos tecidos como afirmação de que o animal é um receptáculo de formas; não se deve imaginar que em cada ponto da planária existiria uma cabeça escondida que poria o nariz de fora a cada incisão, não se devem conceber essas potencialidades como atos condensados. É verdade, sem dúvida, que o organismo não é o que atualmente é sob o olhar do observador. Se o organismo se reduzisse ao seu ser atual, uma tal proliferação seria impossível. É preciso dizer, portanto, que as planárias se manifestariam *se...*; elas têm, pois, uma existência condicional.

O organismo não se define por sua existência pontual: o que existe mais além é um tema, um estilo, todas essas expressões procurando exprimir não a participação numa exis-

tência transcendente mas numa estrutura de conjunto. O corpo pertence a uma dinâmica de comportamento. O comportamento está enterrado na corporeidade. O organismo não existe como uma coisa dotada de propriedades absolutas, como fragmentos de espaço cartesiano. O organismo é uma flutuação em torno de normas⁸¹, são eventos enquadrados por uma estrutura que não seria realizada numa outra ordem, mas que tem relações com esses eventos. Invocar um tema transespacial não consiste em transformar uma pré-formação mecânica numa pré-formação metafísica, e em colocar fora do Ser aquilo que não se pode colocar no Ser. O ser vivo não é forma; ele forma-se diretamente sem que o tema tenha de, em primeiro lugar, converter-se em imagem. A morfogenia não é um trabalho de copista nem uma força que avança. O ideal é um guia indissociável da atividade. A realidade dos organismos supõe um Ser não-parmenidiano, uma forma que escapa ao dilema do ser e do não-ser⁸². Portanto, pode-se falar de uma presença do tema dessas realizações, ou dizer que os eventos estão agrupados em torno de uma certa ausência: assim, na percepção, a vertical e a horizontal são dadas por toda a parte e não estão presentes em parte alguma. Do mesmo modo, a totalidade está por toda parte e em nenhuma parte. A vida apóia-se em “pilotis”, como disse Stendhal ao falar das verdadeiras razões que fazem agir os heróis de *Lucien Leuwen*, mas que os personagens não indicam – e Stendhal tampouco. Os fenômenos da vida giram em torno de certos pivôs. Os temas são ainda dimensões, a instauração de um certo campo de gravidade. Só há eventos, mas esses eventos têm um alcance maior ou menor.

81. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, *op. cit.*, por exemplo p. 136.

82. Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, *op. cit.*, p. 272.

3. O comportamento do organismo como fisiologia em circuito exterior

A) OS FENÔMENOS DE MIMETISMO (HARDOUIN): VIVENTE E MAGIA

Hardouin: O mimetismo animal⁸³. Esses fenômenos podem ser classificados em dois grupos: os animais que se assemelham ao seu meio ambiente e os animais que se assemelham a outros animais.

No primeiro grupo, podemos distinguir fenômenos de *homocromia fixa*: é uma tendência geral da vida animal. Assim, a fauna polar é branca; não obstante, há exceções à regra (certos insetos do pólo são pretos). Do mesmo modo, nos meios arborescentes, numerosos insetos são da mesma cor que as árvores. Mas observam-se igualmente exemplos flagrantes de não-homocromia: certos animais têm ornamentos que não só não lhes são úteis mas que até mesmo complicam sua existência. Essas exceções não nos autorizam a dizer que tais disposições são devidas ao acaso. A realização dos ornamentos em questão pode ser orientada. O desenho supõe um processo de totalidade. Pode muito bem ser o caso de a vida não estar submetida unicamente ao princípio de utilidade e que exista uma morfogenia com desígnio de expressão.

Podemos destacar ainda as *homocromias cambiantes*. Trata-se da adaptação do animal à luz ou à cor do meio ambiente. As trutas de Piéron⁸⁴, criadas num tanque de fundo claro possuem um tom brilhante e num de fundo sombrio têm uma cor baça e escura. A homocromia realiza-se pela intervenção do olho, mas nem sempre.

83. Hardouin, *Le mimétisme animal*, Paris, Presses universitaires, 1946.

84. H. Piéron, *Les réflexes conditionnés*, em *Nouveau traité de psychologie*, de G. Dumas, Alcan, 1930, vol. II, reed. PUF.

Podem-se citar ainda os *fenômenos de homotipia*. A semelhança entre os animais e o meio ambiente envolve não só a cor mas também a textura. Assim, na fauna do Mar dos Sargaços, certos animais ostentam colorações foliáceas que se realizam com grande riqueza de detalhes: pé e eixo castanhos escuros, fronde verde-oliva, avermelhada ou amarelo-ouro; o hipocampo está eriçado de estrias flexíveis que se assemelham aos fucos. Do mesmo modo, certas lagartas, numa árvore, assemelham-se a essa árvore pela cor, pelo aspecto e pela própria conduta: a imobilidade cataléptica do animal fá-lo assemelhar-se a um raminho da planta. Em certos insetos, os filios da Malásia, da infraclasse “Phasmida”, a fêmea é uma verdadeira “folha animal”: seus ovos têm forma geométrica, são costelados e membranosos, daí sua semelhança com grãos. Os insetos do café assemelham-se a verdadeiras folhas secas, retalhadas, patas lobuladas, com manchas reticuladas que parecem o rastro deixado nas folhas pela passagem de lagartas, ou seja, manchas criptogâmicas. Não obstante, nessas descrições, trata-se sobretudo de animais observados em museus e não em seu meio natural. Assim, nas ilhas de Sonda, as asas exteriores de certos insetos assemelham-se muito a folhas, mas o azar é que o animal pousa sempre de asas dobradas. Não há, portanto, mimetismo, mas tudo o que é preciso para realizá-lo. São numerosos os casos de hipertelia, uma prodigalidade de formas realizadas pela vida: a adaptação não é o cânone da vida, mas uma realização particular no caudal da produção natural.

Comparou-se um fato com aqueles de “coloração vexilar”. Eles teriam uma função da mesma ordem. Órbitas atraentes são efetuadas, com efeito, por animais bem dotados, mal cheirosos ou não-comestíveis, mas nem sempre. A utilidade não é, portanto, um critério da vida. O mesmo pode ser dito da existência de atitudes-espetáculo: assim, a

jamanta (ou diabo-marinho) dispõe de uma verdadeira linha de pescar, uma haste flexível, terminada por um retalho de pele branca; o animal esconde a boca no lodo e espera que o peixe se deixe apanhar na isca. A borboleta das bananeiras revelaria, na luta, ocelos semelhantes a olhos, mas é uma lenda; o louva-a-deus revela, ao vibrar, suas cores na luta, mas se causa medo a alguém é ao observador humano, não ao grilo.

Enfim, entre os fatos de mimetismo, cumpre ainda assinalar as imitações entre espécies. Existem freqüentemente num mesmo lugar espécies que se assemelham mas uma é comestível e a outra não é. As borboletas não-comestíveis são, com freqüência, sócias. Mas essa convergência não é necessariamente devida a uma imitação (tal como na história da arte vê-se aparecer formas semelhantes sem que tivesse havido possibilidade de imitação). Em contrapartida, há fatos de imitação de uma espécie por uma outra. Borboletas imitariam o aspecto de uma vespa, com a mesma cor, a mesma maneira de voar, rápida, irregular e a pouca altura. Há moscas que se introduzem nas colmeias e parecem abelhas, aranhas que imitam as formigas e caminham em ziguezague, a antena é imitada levantando uma pata, mas também nesse caso é bom desconfiar. Assim, os estafilinos, que imitam as formigas, são cegos. Pode-se ainda citar o parasitismo dos cucos: estes fazem com que seus ovos sejam chocados por outros pássaros; os ovos dos cucos parasitas são da mesma cor que os dos animais parasitados, somente uma espécie de cucos tem ovos brancos. Ora, essa espécie é a única que constrói seu ninho. Enfim, alguns animais disfarçam-se: os caranguejos que, por exemplo, se cobrem de algas. Mas também neste caso não convém falar demais de adaptação. Em laboratório, colocam qualquer coisa sobre seu próprio dorso, um congênere, um papel brilhante.

A questão do mimetismo ainda não está solucionada, na medida em que há uma boa parte de lenda nos fatos relatados. Mas que tais lendas tenham podido ser criadas e tenham vida longa é justamente o que torna esses fatos interessantes. Se esses fatos chamam a tal ponto a atenção dos cientistas, é porque neles alguma coisa desperta o particular interesse do observador, é porque os fatos parecem realizar uma *magia natural*. Admitir uma ação mágica é admitir que a semelhança constitui, por si mesma, um fator físico, que o semelhante age sobre o semelhante. Ora, parece que a semelhança é a operação da Natureza, seja qual for o modo como se a entenda, quer como prova um tanto vaga da finalidade, quer, antes, como uma relação misteriosa entre o animal e o meio que se lhe assemelha; haveria uma espécie de relação íntima entre aquilo que está dividido no mundo do espaço, uma unidade do “mundo da vontade” que se esconderia atrás das divisões do “mundo da representação”, como diria Schopenhauer. Com efeito, é impossível negar a existência de fatos de mimetismo mas, para destrinçar os mimetismos verdadeiros dos falsos, não se pode adotar como critério o fato de que o mimetismo, para ser real, deve ser eficaz. Essa restrição não é legítima, pois se interdita desse modo a observação de tudo o que não é útil. Esses fatos, ao contrário, são a ocasião para contestar a ideologia darwiniana: a vida não é somente uma organização para a sobrevivência, existe na vida uma prodigiosa floração de formas, cuja utilidade só raramente é atestada e que até, por vezes, constituem um perigo para o animal. Seria preciso admitir, portanto, uma relação intrínseca entre o substrato e o animal, uma possibilidade de indivisão entre o meio circundante e o animal. Pretendeu-se explicar esses fatos de mimetismo pela consciência, e falar de ação psicossomática. Para isso seria necessário que os animais fossem conscientes.

Ademais, fazer intervir a consciência não é mais claro do que fazer intervir a Natureza. O advento da consciência não é mais claro do que a indivisão entre o pêlo de um animal, como a zebra, e seu meio ambiente. Nos dois casos, há contaminação de um dos dois termos pelo outro. Como sustenta Schelling, conceito e Natureza são da mesma origem. Admite-se, realmente, algo desse gênero quando se admite que é preciso definir como “organismo” tudo o que tem normas definidas, um *a priori* que governa o que se passa. Isso não é, com efeito, realizar a indivisão de um exterior? Quando assinalávamos, com Gesell, que no embrião há antecipação da oposição polegar-dedos, admitíamos igualmente uma magia. Admitir a existência de um órgão dos sentidos é admitir um milagre tão notável quanto admitir uma semelhança entre a borboleta e o meio, dado que, no órgão dos sentidos, a matéria está disposta de tal modo que é sensível a um meio no qual o órgão não está. Assim é que a fisiologia do aparelho visual é tal que a estrutura física desse aparelho permite atingir estruturas de perspectiva correspondentes a formas do meio circundante. Essas aproximações têm uma dupla finalidade: retirar seu caráter duvidoso ao mimetismo, fazer aparecer como milagroso aquilo que parece ser evidente, em suma, fazer comunicar o ordinário e o extraordinário. Cumpre ver que a magia está reservada para um certo período de iniciativa, que não existe magia ordinária. As relações de causalidade permanecem eficazes; na origem, a magia está concentrada na arquitetura do corpo, depois é extraída do traço original das formas, mas permanece sempre uma potência que não separa, em absoluto, os seres vivos do estrito condicionamento pelos acontecimentos. Por um lado, há uma liberdade desenfreada da vida, por outro, há economia da vida.

B) O ESTUDO DA APARÊNCIA ANIMAL
(*DIE TIERGESTALT*) DE PORTMANN⁸⁵

O ponto de partida do estudo de Portmann, de Basiléia, é que é arbitrário atermo-nos, no estudo do organismo, ao estudo do seu interior. Trata-se de um preconceito. Admitimos naturalmente que o mais real é o mais profundo, que se conserva sempre escondido no interior. Ora, a consideração da aparência, da forma (*Gestalt*) animal não é, em absoluto, uma coisa destituída de interesse. As leis do interior e do exterior não são da mesma ordem: o interior dá a impressão de uma máquina, o exterior dá, antes, a impressão de um produto da arte. O exterior é simétrico, o interior assimétrico. A diferenciação do animal exprime-se de um modo mais claro em sua superfície exterior do que em sua organização interna (veja-se, por exemplo, a diferenciação da cabeça e do ânus nos animais superiores, e em que a existência de testículos exteriores pode ser considerada um sinal de alta diferenciação). O animal inferior é, de certa maneira, a “máscara” do animal superior “transparente”, ou ainda a riqueza da forma exterior de um é “em extensão”, ao passo que a do segundo é intensiva. Assim, os moluscos que possuem formas variadas, como os moluscos espiralados, têm uma riqueza que é apenas extensiva, sua forma específica é engendrada mecanicamente. O caráter rítmico de sua secreção dá a forma espiralada. Nos animais superiores, ao contrário, a aparência é mais sóbria, mas a capacidade expressiva é maior: o corpo é todo ele maneira de exprimir.

O que significa exatamente essa diferença entre o interior e o exterior? Vejamos o exemplo do ornamento dos animais. Assim é que as manchas da rã só formam uma figura

85. Adolf Portmann, *Die Tiergestalt, Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, 2ª edição, Basiléia, Reinhardt, 1960, trad. fr. de Georges Rémy, *La forme animale*, Paris, Payot, 1961.

continua sob a condição de o animal estar em sua posição biológica (as coxas dobradas). Tudo se passa como se a rã tivesse sido pintada de uma só pincelada. Do mesmo modo, as penas dos pássaros estão reunidas de maneira tal que formam um desenho de conjunto. Como compreender esses exemplos? A convergência entre os elementos do desenho é um fato constatável, como qualquer outra convergência do organismo, como a convergência dos elementos que permitem o fenômeno da digestão. Assim como os pulmões estão realizados antes que o embrião disponha de oxigênio para respirar, também o conjunto das manchas comporta uma referência a um olho possível, a um “conjunto semântico”, a um “conjunto crítico” que permite ao animal ser reconhecido por seus congêneres. Na edificação da forma animal é preciso ver outra coisa que não uma atividade intra-orgânica. Se, para o endocrinologista, “a crista do galo nada mais é do que o manômetro dos hormônios”, como se o galo tivesse sido feito para ser visto por um endocrinologista, é porque este último faz do animal um objeto de ciência e não o considera segundo a verdade que lhe é própria. Há duas maneiras de considerar o animal, assim como há duas maneiras de considerar uma inscrição numa velha pedra: pode-se perguntar como essa inscrição pôde ser gravada, mas também se pode procurar saber o que ela quer dizer. Da mesma forma, pode-se seja analisar os processos do animal ao microscópio, seja ver no animal uma totalidade.

A concha do molusco não tem grande significação, porque é realizada por um processo local. O animal não se exprime em sua concha. Em contrapartida, o desenho do pêlo da zebra tem uma significação, porque é realizado por um conjunto de processos convergentes. Que modo de significação cada um desses animais atesta em sua maneira de apresentar-se aos nossos olhos? O estudo da aparência dos animais readquire interesse quando se entende essa aparên-

cia como uma linguagem. É preciso apreender o mistério da vida na maneira como os animais se mostram uns aos outros. Assim é que nas 27 espécies de caranguejos das ilhas Barbados, há 27 tipos diferentes de exibicionismo sexual. Não se deve ver nessa manifestação da sexualidade o simples ornamento de um fato essencial, que seria a aproximação das células masculinas e das células femininas, pois nesse caso não se compreenderia a riqueza dessas manifestações. A sexualidade, se visasse apenas o útil, poderia manifestar-se por vias mais econômicas. Aliás, o hermafroditismo é freqüente nas espécies inferiores, mas em outras espécies inferiores os genitores só encontram os ovos fora da fêmea. Nos animais superiores, a relação sexual não é abolida mas transformada: adquire um valor expressivo, um “valor de forma”. Se a vida consistisse em formar bandos coerentes de animais, bastariam desencadeadores simples. Assim, os mesmos músculos do rosto (por exemplo, os da oclusão do olho) têm, nos vertebrados inferiores, uma função utilitária (a saber, proteger o olho) e, nos animais superiores, uma função de expressão. O músculo é transformado em meio de expressão. O que nos torna propensos a considerar o corpo um “saco fisiológico”, como diria Focillon⁸⁶: é postular que o organismo não tem outra função senão a de se conservar, e que todas as suas funções são úteis, técnicas. Ora, apenas uma parcela muito reduzida de formas do organismo preenche essas condições. Deve-se criticar a assimilação da noção de vida à noção de busca de uma utilidade, ou de um propósito intencional. A forma do animal não é a manifestação de uma finalidade mas, antes, de um valor existencial de manifestação, de apresentação. O que o animal mostra não é

86. Cf. sem dúvida, de H. Focillon, *La vie des formes*, seguido de *Eloge de la main*, PUF, 1943, onde esse pensamento está expresso na Introdução, mas sem que tenhamos podido encontrar a própria expressão.

uma utilidade; sua aparência manifesta, sobretudo, algo que se assemelha à nossa vida onírica. Sem dúvida, num certo sentido, o cerimonial sexual é útil, mas só é útil porque o animal é o que é. Uma vez que existem, essas manifestações têm um sentido, mas o fato de serem tais ou tais não tem o menor sentido. Assim como se pode dizer de toda cultura que ela é, ao mesmo tempo, absurda e o berço do sentido, também toda estrutura assenta num valor gratuito, numa complicação inútil.

O fato do mimetismo, e as considerações de Portmann sobre a *Tiergestalt*, devem nos familiarizar com a idéia segundo a qual o comportamento não deve ser compreendido sob a noção de utilidade ou de teleologia.

O mimetismo nos obriga a admitir, entre a morfologia animal e o meio, uma relação interna de semelhança. Tudo se passa como se houvesse uma indivisão, uma relação perceptiva entre os dois. A morfogenia não está apenas em questão, com efeito ela é freqüentemente ineficaz e tem necessidade de se valer do comportamento. Sobre este ponto, ver os trabalhos de Tinbergen. Os peixes que têm o ventre escuro e o dorso claro nadam de barriga para cima. Certas larvas que habitam em poços apresentam as listras no sentido das agulhas de pinheiro, sua parte escura na base da agulha e sua parte verde no topo. Tentou-se explicar essa homocromia comportamental pelo fato de que ela realizaria um equilíbrio das estimulações. Mas para que a explicação fosse válida, seria necessário que o animal tivesse uma percepção do seu corpo próprio. Isso principalmente a partir do momento em que o mimetismo é, sobretudo, um caso de morfogenia. Posto que não se pode explicar a morfogenia por esse fator psicossomático, é preferível interpretar os casos de mimetismo como se fosse o comportamento que se aproximava da morfogenia e não o inverso. Aliás, admitir um fator psicossomático não é fazer economia da relação mágica; é,

antes, disfarçá-la, ao admitir no interior da “consciência” animal um *Urbild*⁸⁷ que ele deveria imitar.

Mas, dirão, fazer da semelhança um fator operante na Natureza é não ver que a semelhança talvez só tenha sentido para o olho humano. Mesmo que se admita a crítica das qualidades secundárias, cumpre ainda ver que as qualidades secundárias, mesmo aparentes, podem conservar um valor indicativo. Se elas se assemelham, seus correlatos físicos assemelham-se também. Por outro lado, dizer que as relações miméticas não fazem parte do Ser é um postulado, e é precisamente isso o que se questiona. A relação do animal com o meio é uma relação física, no sentido estrito da palavra? A questão é justamente essa. O que o mimetismo parece, pelo contrário, estabelecer é que o comportamento só se pode definir por uma relação perceptiva e que o Ser não pode ser definido fora do ser percebido.

O estudo de Portmann parece confirmar essa maneira de ver as coisas. Não se deveria ver nas numerosíssimas individualidades que a vida constitui tantos absolutos separados, dos quais toda generalidade a seu respeito só constituiria seres de razão. Nós não temos o direito de considerar a espécie como uma soma de indivíduos exteriores uns aos outros. Existem tantas relações entre os animais de uma mesma espécie quantas relações internas entre cada parte do corpo de cada animal. O fato de que haja uma relação entre o aspecto exterior do animal e sua capacidade de visão parece prová-lo: o animal vê conforme ele é visível. Isso nos leva de volta às mesmas considerações filosóficas. Assim como, há pouco, havia uma relação perceptiva antes da percepção propriamente dita, também aqui há uma relação especular entre os animais: cada um é o espelho do outro. Essa relação perceptiva devolve um valor ontológico à noção de espécie.

87. “Modelo”.

O que existe não são animais separados mas uma interanimidade. A espécie é aquilo que o animal tem que ser, não no sentido de uma potência de ser, mas no sentido de uma inclinação de que compartilham todos os animais da mesma espécie. A vida não é, segundo a definição de Bichat, “o conjunto de funções que resistem à morte”⁸⁸, mas é uma potência de inventar o visível. A identidade daquele que vê e daquilo que ele vê parece ser um ingrediente da animalidade.

C) O ESTUDO DO INSTINTO EM LORENZ:

A PASSAGEM DO INSTINTO AO SIMBOLISMO

As obras de Lorenz são muito difíceis de encontrar. *Os animais, esses desconhecidos*⁸⁹ é apenas um livro de divulgação, tal como, em inglês, *O anel do rei Salomão*⁹⁰. Com efeito, suas obras científicas reduzem-se a artigos que podem ser encontrados no *Journal für Ornithologie* ou em *Die Zeitschrift für Tierpsychologie*. Foi seu livro *O companheiro no meio ambiente dos pássaros*⁹¹ que o tornou conhecido em 1935. Houve um artigo de Ruyer sobre esse trabalho⁹². Lorenz é um discípulo de Uexküll. Tal como seu mestre, está impregnado de kantismo (cf. o seu artigo “As formas inatas da experiência possível nos animais”, de 1943, em *Die Zeitschrift für Tierpsychologie*⁹³). A esses dois elemen-

88. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, reed. Marabout-Université, 1973, p. 11.

89. Editions de Paris, 1953.

90. Trad. fr. de D. van Moppés, Flammarion, 1968: *Il parlait avec les mammifères, les oiseaux et les poissons*.

91. Trad. fr. de C. e P. Fredet, em K. Lorenz, *Essais sur le comportement animal et humain*, Seuil, 1970, com o título *Le compagnon dans l'environnement propre de l'oiseau*.

92. *Instinct et finalité*, em *L'instinct dans le comportement des animaux et de l'homme*, Masson, 1956, Fondation Singer Polignac.

93. K. Lorenz, “Die angeborenen formen möglicher Erfahrung”, *Zeitschrift für tierpsychologie*, n° 5, 1943, pp. 235-409.

tos soma-se o desejo de chegar a uma experiência causal, tema que se mistura de maneira mais ou menos ambígua à idéia segundo a qual o organismo estabelece vários *a priori* desde o seu aparecimento. É pelo lado mecanicista do seu pensamento que Lorenz se aparenta à escola de Tinbergen. Mas há em Lorenz muito mais intuições e profundidade que no holandês.

A metodologia de Lorenz está fundada nas considerações seguintes:

- É preciso considerar o comportamento no momento em que ele emerge do organismo como algo tão sólido quanto os caracteres morfológicos. Certas espécies só podem ser distinguidas por seu comportamento. O comportamento pode permitir uma morfologia.

- É impossível reduzir os comportamentos à unidade. Não se deve entender o comportamento como uma sucessão de camadas.

- Em ciências naturais, pode-se provar tudo o que se quer pelo método indutivo; a experimentação nada prova, só conta a observação de campo.

- É preciso evitar projetar as categorias humanas nos comportamentos animais. Assim é que não se deve falar de instinto parental: o pato cria filhotes de uma espécie diferente da sua, sob a condição de que o grasnar deles seja bastante próximo daquele que caracteriza a sua espécie.

As “tendências instintivas” não são ações dirigidas para uma meta, mesmo para uma meta distante da qual o animal não teria consciência. O instinto é uma atividade primordial “sem objeto”, *objektlos*, que não é primitivamente posição de um fim. É uma atividade que quase se confunde com o uso do organismo. A maneira como o animal usa seu corpo para beber varia segundo as espécies. O mesmo acontece no tocante à alimentação ou às funções de excreção: todas são acompanhadas de um cerimonial. Veja-se, por exemplo, a

maneira como as aves lubrificam suas penas: ela varia segundo as espécies. Tal pássaro recolhe o óleo com o bico na glândula secretória, leva-o até à cabeça com as unhas e depois abaixa a cabeça para o corpo. Outro esfrega a cabeça contra as penas do corpo. De um modo geral, há uma gestulação característica da espécie. Assim, o pato jovem mantém, com seu bico, um adversário a uma distância que corresponde ao tamanho da asa adulta. A relação do corpo próprio com as condutas funcionais depende, não de um equilíbrio mecânico, mas de verdadeiros *a priori*. As espécies animais têm padrões de conduta específicos “exatamente como têm dentes”.

Assim, nessas tendências instintivas que estão muito perto de se inserir no funcionamento do organismo, já estamos para além da explicação mecanicista. Que o instinto não se reduz a uma mecânica do desenvolvimento vê-se ainda melhor nas tendências instintivas complexas. Essas atividades não têm objeto, elas vêm enxertar-se num objeto sem estar orientadas para esse objeto. Assim, Lorenz cita o exemplo de uma garça que nunca apresentara ainda o comportamento de nidificação e que, aliás, só o apresentará no ano seguinte. Um dia, a garça vê uma porção de folhas caídas, pausa diante delas numa espécie de êxtase, depois executa as manobras comportamentais de acumulação de folhas para o ninho, após o que volta a ficar calma. Não que o instinto já esteja presente, mas anuncia-se através de reações parciais; depois, é como se essa conduta se dissipasse. Nesses atos instintivos, o animal utiliza capacidades que não são instintivas propriamente falando (percepção, motricidade). São atividades orientadas para fins, a que Lorenz deu o nome de “*taxias*”, como a percepção. Mas a atividade instintiva está além ou aquém dessas atividades. É preciso distinguir os elementos perceptivos dos elementos instintivos, sendo estes últimos *objektlos*. O que é *taxia* é um movimento

do corpo, orientado e finalizado; é um comportamento intencional destinado a colocar o animal de modo que o *estímulo* tenha o máximo de ação variável, educável. Assim, na conduta da águia que visa a sua presa, cumpre distinguir a “*taxia-componente*”, variável, o movimento pelo qual o animal procura situar-se da melhor maneira para fixar a sua presa, e o “ato consumatório” estereotipado. O que é instaurado nesse estereótipo não é tanto uma relação com o objeto quanto uma tentativa para resolver uma tensão endógena. Essa tensão encontra o objeto não tanto porque é dirigida para ele quanto por ser ele um meio capaz de resolver a tensão, como se o objeto interviesse como ponto de apoio de um tema que está no animal, como se fornecesse ao animal o fragmento de uma melodia que ele trazia em si mesmo, ou viesse despertar um *a priori*, provocasse uma reminiscência. A escolha objetiva tem isso de particular: ela nunca procede nem de uma orientação para um fim, inspirada por um fim (pode haver erro sobre o objeto), nem como um simples detonador que agiria como um reflexo (se o animal não está maduro para essa conduta, ou se está saturado, o detonador não funciona; pelo contrário, se a necessidade é demasiado forte, qualquer coisa serve para desencadear o instinto). O instinto é uma atividade instaurada do interior, mas que tem uma cegueira, e que não conhece o seu objeto. Assim é que o estorninho, sem ter nunca apresentado um tal comportamento nem o ter visto nunca num congênere, exhibe todo o desenvolvimento da caça às moscas, embora não haja absolutamente nenhuma mosca em seu meio ambiente. Empoleirado numa estátua, ele observa o céu e, de súbito, tem a atitude característica de sua espécie no momento em que a presa está à vista. Seus olhos e sua cabeça seguem a presa que não existe, depois alça vôo, faz o gesto de abocanhar, golpeia com o bico o herbívoro (inexistente) para o matar; tem um movimento de deglutição, depois sacode-se como

se estivesse saciado. Esse instinto não se realiza em vista de um fim, é uma atividade pelo prazer. Assim, quando vivem ao lado de um reservatório de água, gansos cinzentos cujas manjedouras estão bem abastecidas executam o movimento de mergulho, característico da espécie, no tanque, embora este não comporte a vegetação em que vivem os pequenos animais de que os gansos se nutrem. Assim, uma espécie de referência ao inatural, de vida onírica, manifesta-se nessas atividades instintivas em estado puro. Se esses atos se produzem a maior parte das vezes em referência a um objeto, eles são algo muito diferente da referência a um objeto, a manifestação de um certo estilo.

Sem essas considerações, o papel dos mecanismos desencadeadores inatos aos quais Lorenz atribui uma grande importância corre o risco de ser mal compreendido. Para a maioria dos instintos existem constelações definidas de excitantes externos, mas é importante assinalar que esse desencadeador só age atualizando um certo estilo de conduta. Ele não é causa mas evocador de um complexo inato. É preciso insistir ao mesmo tempo no caráter quase fatal da estimulação e no fato de que o instinto é uma atividade endógena. O comportamento instintivo tem mais o aspecto de um comportamento mecânico do que é verdadeiramente mecânico, um pouco como o *Bauplan* de Uexküll. O maquinismo só existe na medida em que a conduta foi preparada do interior e despertada. Como diz Rémy Chauvin, em seu livro sobre o inseto que é o grilo peregrino, “o organismo não é um burro preguiçoso que, para andar, precisa da fustigada dos estímulos: é um cavalo fioso que procurará sempre transpor barreiras”⁹⁴. Não se pode também compreender o

94. Rémy Chauvin, *Vie et moeurs des insectes*, Payot, 1956, p. 75 (na verdade, Chauvin cita Koehler e Holst).

instinto mediante o conceito de adaptação. A noção de adaptação supõe uma correspondência ponto a ponto entre o meio atual e a ação do organismo. Ora, neste caso, a ação é a antecipação de uma situação eventual. Certos comportamentos instintivos aparecem antes do órgão que os sediará. O instinto é, antes de tudo, um tema, um estilo que encontra seus evocadores no meio, mas que não tem ali suas metas: é uma atividade pelo prazer.

Podem-se distinguir três variedades de “estímulos inatos desencadeadores”:

a) No primeiro caso, que é apenas um caso-limite, o esquema evocador é muito preciso. A unidade da conduta animal, não a do organismo, é realizada pelo próprio objeto. Mas trata-se apenas de um caso-limite.

b) Habitualmente, o organismo não está adaptado a estímulos muito precisos. Daí a possibilidade de enganar o animal por meio de artifícios que só contêm alguns detalhes abstratos. Por isso é muito fácil descrever os esquemas desencadeadores: as galas nupciais do pássaro macho são feitas para ser descritas. Pelo contrário, é muito difícil diferenciar as fêmeas de espécies vizinhas, pois a diferença versa mais, neste caso, sobre a forma de conjunto do que sobre um sincretismo de detalhe. Ora, a língua é feita para descrever os detalhes. “A palavra esforça-se em vão para recriar formas”, dizia Goethe⁹⁵, citado por Lorenz. Portanto, o estímulo-desencadeador não é uma estrutura dotada de um sentido de conjunto, mas uma soma de caracteres de conjunto agindo aditivamente. Se um dos caracteres falta ou está fra-

95. Citação exata: “denn das Wort bemüht sich umsonst/Gestalten schöpferisch aufzubauen” (“porquanto a palavra se esforça em vão/por construir formas de maneira criadora”), fórmula citada de novo por Lorenz em seu livro *Hier bin ich, wo bist du?*, Piper, 1988, p. 23, onde fornece para referência o *Fausto II*. Mas nós não encontramos nele esses versos.

camente marcado, pode ser compensado pela exacerbação de um outro.

Isso é o que explica o parasitismo, como o do cuco, por exemplo. O animal parasita realiza melhores condições estimulantes que os congêneres do animal parasitado; ele realiza estímulos supranormais. Assim as mulheres põem batom nos lábios. Tudo se passa como se o estímulo normal fosse antes um tipo, como se, através do estímulo normal, o animal visasse algo além da norma. O desencadeador é, antes, uma idéia, é “platonismo experimental”, como disse Ruyer⁹⁶.

Esse estímulo, mesmo que na verdade seja apenas um engodo (como no caso das borboletas que copulam sobre uma vareta de vidro recoberta de secreção feminina), exerce sobre o animal uma espécie de fascínio. Há como que um fetichismo do instinto, do fenômeno compulsivo. Assim é que o pintarroxo entra em transe quando vê algo vermelho diante dele, como se perdesse a cabeça, ao passo que a sua percepção das formas é infinitamente mais fina. Há um caráter onírico, sagrado e absoluto do instinto. Parece que o animal, ao mesmo tempo, quer e não quer o seu objeto. O instinto está simultaneamente nele mesmo e voltado para o objeto, é ao mesmo tempo uma inércia e uma conduta alucinatória, onírica, capaz de fazer um mundo e de se agarrar a qualquer objeto do mundo. Na medida em que o instinto é uma tensão que quer encontrar um relaxamento sem saber por quê, ele visa menos o real que o irreal. O instinto é orientado para a imagem ou o típico. Há um narcisismo do instinto. Se tende a encontrar sua identidade ao fixar-se num objeto, não sabe o que é nem o que quer. Existe um drama vital a partir do momento em que o ser é, ao mesmo tempo, visão e paixão, em que o ser traz em si, ao mesmo tempo, a lei inter-

96. *Op. cit.*

na de sua conduta e a relação a um mundo exterior. Essa dualidade entre o fazer e o ver explicaria, antes mesmo do aparecimento da censura, a compulsividade do instinto. É uma espécie de drama, porque o animal vê no outro o inimigo e o complemento de si mesmo (observe-se a mistura de agressividade e de amor no exibicionismo sexual dos animais).

A partir dessa noção de estímulo-desencadeador abstrato, Lorenz introduz duas outras noções biológicas, a de “ciclo de atividade” e a de “camarada” (*Kumpfan*). Com efeito, esses esquemas-desencadeadores condicionam toda uma série de comportamentos sem vínculos entre si. O animal tem relações circunscritas a certas circunstâncias (tal como se tem camaradas de férias, de colégio, etc., que depois não se volta a ver), sem que haja interferência entre elas. Em relação a cada um desses objetos, ele fixa um tipo inato de conduta. Esses objetos não são escolhidos pela Natureza: há uma margem no interior da qual a escolha do objeto é livre. É assim que a gralha tem três ciclos de atividades, portanto três tipos de camaradas. A gralha descrita por Lorenz, em vez de, ao despertar, passear com as outras galhas, como é habitual na espécie, preferia ir passear com um corvo. Como “camarada-filho”, ela tinha uma gralha mais jovem, mas como “camarada-pai” e como “camarada sexual”, tinha o homem, na ocorrência o próprio Lorenz.

Assim, há três espécies de ações recíprocas entre o esquema inato e a abordagem exterior. Uma *Prägung*, um “cunho”⁹⁷, vem precisar o esquema, preenchendo-o com um ser não previsto pela Natureza. Onde as diversidades individuais. A unidade da conduta animal não mais se baseia no objeto, mas na *Prägung*. O esquema inato desenha no vazio

97. A tradução francesa corrente da *Prägung* é “*empreinte*” [cunho], mas C. e P. Fredet optaram por traduzi-la como “*sensibilisation*” [sensibilização].

um quadro de pontos fixos. O esquema-cunho insere-se entre esses pontos. Essa *Prägung* tem um caráter geral: ela vincula o animal não a um indivíduo, mas a uma espécie. Assim, o ganso que aprendeu a seguir um homem, seguirá todos os homens. Essa *Prägung* distingue-se do *learning* por duas características. O *learning* pode fazer-se em qualquer época da vida, ao passo que a *Prägung* ocorre somente numa data fixa: passada essa data, o animal nunca mais apresentará o instinto. Depois, enquanto o próprio de um reflexo condicionado é ser reversível, o cunho é irreversível: o ganso que se fixou em outras aves não executa comportamento sexual com um ganso.

c) Enfim, há animais que se fixam no meio circundante pela percepção das formas. A conduta é então unificada ou tenderá a unificar-se do lado do sujeito, pois há então uma distinção que é efetuada entre o essencial e o inessencial.

Pode-se assim comparar o fenômeno de *Prägung* à indução⁹⁸ embriológica, como faz o próprio Lorenz. Assim como se distinguem os “embriões de regulação” e os “embriões de mosaico”⁹⁹, cumpre também distinguir os instintos nos quais o *Bauplan* é fixo e outros nos quais existem lacunas, do mesmo modo como o desenvolvimento do enxerto depende, por um lado, da origem do tecido donde ele foi extraído e, por outro, da natureza do tecido onde ele foi implantado.

O instinto não obedece, portanto, à lei do tudo-ou-nada. Ele está na confluência de uma montagem interna e de uma montagem externa. Pouco importa que a montagem interna seja muito poderosa. No que concerne ao estímulo exterior, a atividade pode produzir-se no vazio. Se, ao contrário, a mon-

tagem externa realiza um estímulo muito potente, o animal reage, ao passo que não reagiu diante de um engodo fraco.

Com a atividade no vazio, o instinto vai ser capaz de divagar, ou passar da atividade instintiva à *atividade simbólica*. Os atos no vazio ou esboçados vão tornar-se, para os animais, meios para comunicar-se entre si. Essas ações, em vez de serem efetuadas seriamente, são executadas então a título de substitutas da ação efetiva, porque uma parte de inatualidade foi inserida no instinto. O “fazer instintivamente” vai transformar-se em “fazer de conta”. O ato esboçado torna-se facilmente significação. No pato, a conduta de alçar vô, de se agachar, em seguida de projetar a cabeça para o alto, depressa se converte num sinal para adestrar os filhotes. No peixe, o movimento lateral da cabeça é sinal de pôr-se em movimento; bruscamente detido, torna-se, numa espécie, um pedido de ajuda (dos filhotes atrás da mãe) ou, numa outra espécie, um grito de alarme (os filhotes sob o ventre da mãe). Há uma relação muito estreita entre o instinto e o simbolismo, o que tem a ver com o fato de que, em seu funcionamento, o instinto está sempre muito ligado à presença de um esquema correspondente a certos aspectos parciais do objeto. O caráter imediatamente lacunar do esquema desencadeador faz com que um instinto se constitua mais como uma elaboração sistemática do mundo do que como referência a um mundo exterior integralmente constituído. Há um caráter onírico do instinto. Essa é a razão pela qual é fácil compreender que a atividade instintiva transforma-se em atividade mímica (cf. os periquitos que adotam por companheiros bolas de celulóide). Essas atividades simbólicas são muito diferentes das atividades “condicionadas”. Em todos os casos, observa-se um comportamento simbólico ali onde esse comportamento instaura uma ressonância: a condição de instituição desse comportamento é inseparável dos esquemas inatos ou derivados desses esquemas.

98. Trata-se de uma expressão tomada a Spemann, *Experimentelle Beiträge zur einer Theorie der Entwicklung*, Berlim, Springer, 1936, p. 41.

99. *Ibid.*, p. 42.

A comunicação deriva de símbolos inatos, mas indiretamente. É necessário fazer intervir condutas que, numa certa medida, também são inatas. Mas outras são derivadas, como as condutas de substituição e de deslocamento. Mas podem-se interpretar esses atos derivados de maneira mecânica. Como observa Sartre a propósito de Janet, em sua teoria das emoções¹⁰⁰, a noção de derivação encoraja essa explicação. Para Janet, há conduta de deslocamento quando o animal, dispondo de grande quantidade de energia e não podendo derivá-la para determinadas vias, a deriva para outras mais fáceis. Um animal que se encontra numa situação sem saída, colocado entre duas postulações contraditórias, adota uma terceira solução, em vez de escolher entre aquelas. Assim, a ambivalência do comportamento seria a resultante mecânica de duas forças, e a ação de substituição de uma mistura de dois segmentos de conduta far-se-ia por substituição dos desencadeadores. Tinbergen raciocina freqüentemente dessa maneira. Assim, o chicharro, em sua dança nupcial feita de afastamentos e aproximações em relação à fêmea, toma-a alternadamente como fêmea e por um macho. Haveria um erro do chicharro que explicaria a ambivalência do comportamento sexual. Daí a idéia da escola de Tinbergen de deduzir a atividade animal da composição de três forças, o famoso “triângulo”: a fuga, a agressão e a aproximação sexual. A dança do chicharro deveria ser derivada de constantes úteis. Assim, quando o animal mostra o caminho do ninho, ou quando se agita acima do ninho onde a fêmea entrou, essas ações seriam uma antecipação da fase de ventilação necessária à incubação dos ovos. O movimento em ziguezague na direção da fêmea seria um componente da força de fuga e da força da sexualidade.

100. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1939.

Mas não se deve admitir que os dois elementos estão intimamente ligados à sexualidade? Em vez de reconstituir a totalidade com a ajuda de peças soltas e de elementos puros, não se poderia compreender que a conduta sexual comporta vários aspectos, que ela é muito distinta da simples copulação, que é uma exibição, uma cerimônia que os animais se oferecem uns aos outros? Se entendermos as coisas assim, a exibição não é uma falha do instinto. O componente agressivo do macho em face da fêmea explica-se muito simplesmente pelo fato de que a fêmea é, ao mesmo tempo, um congênere. Não há necessidade de fazer intervir um embaralhamento do instinto para entender por que a fêmea é tratada como um rival. Entre o fenômeno da rivalidade do macho com outros machos e a rivalidade com a fêmea, há uma relação complexa. Nem um nem outro é o primeiro. Há uma duplicidade natural do instinto. Assim, nas batalhas de lobos, assiste-se à inversão da agressividade, que se torna submissão no mais fraco, e inibição no mais forte. O vencido oferece à mordida do vencedor a parte mais vulnerável do seu corpo; e o vencedor, cuja agressividade não desapareceu visto que, logo que o mais fraco fica de novo em pé, ele o perseguirá até que retorne à posição dos vencidos, jamais o morderá nesse estado. O fraco só poderá salvar-se quando o mais forte tiver necessidade de ir embora.

O desenvolvimento do instinto em função simbólica inscreve-se no modo como o instinto é constituído, porque ele é *objektlos* e, por esse fato, possui uma função imaginante. Os comportamentos instituídos pelo desenvolvimento do simbolismo adquirem um valor novo como evocadores sociais. Eles mudam de aspecto: a parte óptica eficaz acenua-se, ao passo que a parte puramente motora e efetiva atenua-se. Há um “exagero mímico”. Empregou-se a esse res-

peito o termo “ritualização”¹⁰¹. Mas a palavra é ambígua. Pode-se empregá-la dando-lhe um sentido fraco, que é o que faz Tinbergen, que pensa que o ritual de exibicionismo sexual é desprovido de sentido, é fortuito, que é mais um ornamento do que uma parte inerente no ato sexual. Ora, o que é justamente interessante nesses atos que, na verdade, não têm nenhuma meta fisiológica, é que são condições indispensáveis do ato biológico de copulação, de modo que não se deve continuar vendo neles uma simples preparação para a copulação mas a própria copulação ou, se preferem, que a copulação é tanto aproximação das células masculinas e femininas quanto instauração de uma ação de presença. É porque o objeto do instinto é, de imediato, uma imagem, que uma ritualização pode sair do instinto, a partir do momento em que, nesses seres, é estabelecida uma distância entre o fazer e o ver. Mas, dirá Tinbergen, essa ritualização não pode estar dotada de sentido porque ela se produz mecanicamente. Tinbergen descreve a dança nupcial dos chicharos¹⁰² como uma verdadeira reação em cadeia: a fêmea aparece, o macho faz sua dança em ziguezague, à qual corresponde uma conduta de contemplação da fêmea, o macho mostra então a direção da entrada do ninho que ele escavou na areia com o nariz, a fêmea o segue, o macho mostra a entrada do ninho, o seu tremor acarreta a emissão dos ovos; após a partida da fêmea, os ovos são fecundados pelo macho. Parece, portanto, termos aí uma série de eventos encaixados uns aos outros, um verdadeiro impulso dado ao com-

101. Cf. J. B. S. Haldane, “Rituel humain et communication animale”, *Diogène*, n° 4, 1953, pp. 77-93. Este artigo é uma resposta ao célebre artigo de Benveniste, “Communication animale et langage humain”, *Diogène*, n° 1, 1952, reimpresso em *Problèmes de linguistiques générales*, I, Gallimard, 1966.

102. Cf., por exemplo, *La vie sociale des animaux*, trad. fr. de L. Jospin, Payot, 1979.

portamento de cada um pelo comportamento do outro. Sem dúvida, há nessa descrição algo que corresponde aos fatos: o caráter estereotipado da conduta decorre de que um e outro têm o mesmo princípio de organização. Mas trata-se de um mecanismo puro ou de um mecanismo de regulação? Parece, primeiro, que a conduta sexual do chicharro é adquirida filogeneticamente, embora Morris, em seu estudo sobre o instinto (*Recueil Masson*¹⁰³), negue que a cadeia seja tão rigorosa. Ocorre, por um lado, que há imbricação de uma conduta sobre outra no interior dessas seqüências (passa-se assim da etapa 1 à etapa 3) ou troca dos papéis. O fenômeno de ritualização não poderia explicar-se, portanto, por uma causalidade gradativa, visto que, em certos casos, o efeito seria causa daquilo que normalmente é a sua causa mas, antes, por variação a dois sobre um mesmo tema: seria um fenômeno de expressão recíproca.

Por isso, podem-se aproximar esses fatos dos fenômenos da linguagem humana. Como diz Lorenz: “Assim como as diferentes formas de símbolos verbais de nossa língua não são comandadas por sua significação e só são fixadas por convenção, o mesmo ocorre também com os esquemas desencadeadores inatos sociais.”¹⁰⁴ Vê-se emergir uma cerimônia, através de fatos em dependência muito estreita e até mecânica do instinto, um ímpeto de simbolismo que utiliza fatos. Do mesmo modo que a significação de nossos conceitos verbais pode desenvolver-se em significações diferentes, por vezes até opostas umas às outras (assim, *Knecht* em alemão significa servo, criado, e *knight* em inglês quer dizer cavaleiro), também o comportamento que, na origem, signi-

103. Cf. obra coletiva, *L'instinct dans le comportement des animaux et de l'homme*, op. cit., cap. 8, pp. 261 ss.

104. *Op. cit.*

fica inferioridade nos peixes ciclídeos, adquire o sentido de um comportamento de ameaça nos ciclídeos anões. É por isso que Lorenz propõe o estudo de uma “filologia comparada”¹⁰⁵ dos desencadeadores de comportamento.

Se esse simbolismo não pode ser interpretado mecanicamente, tampouco se pode, pela mesma razão, interpretá-lo de modo finalista. Os autores desta última escola dizem com freqüência que essas cerimônias são biologicamente úteis porque permitem uma seleção entre os membros de uma mesma espécie. Mas convém ver que esse ajustamento, sob a condição de apresentar certos sinais, é mais realizado por sinais do que por causas. O animal é aceito pela espécie. Ora, é freqüente constatar que esses sinais, na medida em que são comportamentais, não são intangíveis. Tinbergen mostra que, se a homossexualidade é freqüente, é porque as fêmeas podem apresentar o comportamento do macho. Assim, no caso de duas pombas criadas numa gaiola, uma delas vai então mostrar todas as condutas próprias do macho, o que provoca nas duas fêmeas o sincronismo da postura dos ovos. Esse gênero de erro é possível porque existe, não um espírito da espécie, mas um diálogo. Em suma, pode-se validamente falar de uma cultura animal.

Que lição filosófica pode ser extraída do estudo de Lorenz? O próprio Lorenz remete para a noção de *Umwelt*, de Uexküll. O instinto é a edificação de um *Bauplan* inato a toda animalidade. Mas qual é a natureza dessa atividade que projeta um *Umwelt* no espaço, ou que se antecipa a certos eventos da Natureza? Qual é a natureza dessa atividade? É ela da ordem das coisas ou da ordem da consciência ou de uma terceira ordem? É a noção de animal-máquina que está

105. Cf. “Resumo do Curso de 1956-1957”, incluso neste volume, onde se cita a expressão tomada do estudo sobre o companheiro.

no centro do debate, uma noção que está no âmago do cartesianismo, pelo menos do cartesianismo do Padre Daniel, citado por Canguilhem: “Ocorre, creio eu, com o cartesianismo o mesmo que ocorre com todas as outras seitas, em que há sempre algum ponto capital de doutrina que vai longe demais e que modela o caráter dos verdadeiros sectários”¹⁰⁶; esse ponto capital de doutrina, essa “pedra de toque”, como ele também diz, é a doutrina dos autômatos.

A opinião dos etólogos sobre esse ponto é muito pouco satisfatória. Especulativamente, Lorenz recusa-se a pronunciar-se sobre a existência de uma consciência animal. Como sustenta Piéron, “não existe critério objetivo da consciência”¹⁰⁷. Mas Lorenz afirma praticamente que nenhum daqueles que têm familiaridade com os animais lhes negará a consciência. Ora, essas impressões são válidas ou não? A escola objetivista de Tinbergen leva-as na devida conta, de fato, em suas observações, embora pretenda descrever somente fatos exteriores. Será essa, portanto, a nossa pergunta: existe uma consciência animal e, em caso afirmativo, até que ponto?

Vimos a física, a φύσις, e acabamos de ver a animalidade. Resta-nos estudar o corpo humano como raiz do simbolismo, como junção da φύσις e do λόγος, pois o nosso objetivo é a série φύσις-λόγος-História.

106. G. Canguilhem, *Organismes et modèles cartésiens*, *Revue philosophique*, 1955, p. 281.

107. Cf. H. Piéron, intervenção após a exposição feita por R. Ruyer, *Finalité et instinct*, *op. cit.*, p. 775.

O CONCEITO DE NATUREZA

1959-1960

*Natureza e Logos:
o corpo humano*

Nature et logos : la Logik Aristotele

INTRODUCTION

Revue d'histoire des Sciences -

Plan de la revue des Sciences -

Plan de la revue humaine des Sciences -

II Plan de la revue des Sciences humaines - à et notamment à la physique

et si on s'agit de la physique à la fois de la connaissance de la Nature - C'est aussi et y a position de la Nature à la Science, du monde en place notamment mention à la Science, des Sciences, la Science - mais la physique s'oppose que si on veut pour la Science, comme la physique à la Science ^{pour} comme un autre, mais comme traitement problématique de ... X

"operationalisme" de Bridgman : "le vrai caractère d'un concept n'est pas en termes de propriétés, mais en termes d'opérations effectuées" (The Logic of Modern Physics 1927) - Equivoque : si on veut dire l'objet de l'histoire est d'être par la possibilité d'opération, par l'opération scientifique, et on s'oppose à tout, à tout les principes initiaux, op. etc. Bridgman : "l'opération fait ... avec une la définition de l'objet, tout dépendant de son opération" - il : "il n'y a jamais rien de stable, si le dire est la" - mais justement à l'en s'oppose avec principes initiaux à l'opération, au travail de la Science, on se peut préciser cette opération effectuée - il faut la Science dans la Science, la Science, avec tout la Science de la Science, et y a "opération" (Science and Philosophy) - notamment l'opérationnelle ont fait retour à l'opération et à l'opération. etc.

RETOMADA DOS ESTUDOS SOBRE A NATUREZA. LUGAR DESSES ESTUDOS NA FILOSOFIA. LUGAR DO CORPO HUMANO NESSES ESTUDOS

INTRODUÇÃO

1. Lugar desses estudos na filosofia: filosofia e conhecimento da Natureza

a) Não se trata, para nós, de teoria do conhecimento da Natureza. Existe, sem dúvida, um problema da ciência da Natureza, de estabelecer um tratamento científico da Natureza, de pensar a sua verdade. Mas esse problema só aparece quando se adotam por tema as operações da ciência não como universo fechado mas como tratamento problemático de ... X.

"Operacionalismo" de Bridgman: "A verdadeira definição de um conceito não se faz em termos de propriedades, mas em termos de operações efetivas"¹ - Equívoco: se se quer dizer que o Ser da ciência é definido pelos procedi-

1. As notas anunciadas por algarismos arábicos são do editor; as notas anunciadas por uma letra são do autor. No presente caso, o autor refere-se a P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, Nova York, Macmillan, 1927, reed., p. 6.

mentos de verificação, pela experiência científica, e não como algo a conceber em separado, a partir de princípios prévios, isso é verdade. Bachelard: “A Experiência... adere à definição do Ser². Toda definição é uma experiência” e “diz-me como te investigar e te direi quem és”³ – Mas justamente se não se introduz nenhum princípio anterior à operação, ao trabalho da ciência, não se pode presumir essa operação concluída. É preciso aceitá-la em sua obscuridade, em sua espessura, com todas as motivações que nela estão implicadas, que nela “funcionam” (muitas vezes, pré-científicas) – Senão o operacionalismo é apenas retorno ao idealismo e à imanência. Ex.: Ullmo: “Foi dado um passo decisivo quando se compreendeu que é a própria medida quem define a grandeza a medir; esta não preexiste à sua medida, como uma intuição sumária o fez crer por muito tempo”⁴ – Esse operacionalismo sabe de antemão o que encontrará: somente encontrará relações físico-matemáticas, restringe o Ser ao que é manipulável por ele, a objetos de conhecimento científico – seja o que for que a ciência nos mostre, serão sempre os objetos de nosso conhecimento – É uma filosofia humanista ingênua – cf. Kant dizendo que a Natureza = *Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne*⁵. Cf. Cassirer⁶ dizendo: a física moderna pode muito bem estar relacionada com Seres que não são determináveis simultaneamente sob todos os aspectos: isso em nada muda a definição do Ser da ciência,

2. G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, reed. 1973, p. 49.

3. *Ibid.*, p. 143.

4. J. Ullmo, *La théorie scientifique moderne*, Flammarion, reed. 1969, p. 24.

5. “O conjunto dos objetos dos sentidos” ou “a soma dos objetos dos sentidos”, Kant, cf. cap. 3 deste volume, p. 34, nota 5.

6. E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Gotemburgo, 1936, reed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957.

cia, que continua sendo um *constructum* ideal. Trata-se, simplesmente, de um *constructum* lacunar. Precisamente se a ciência é operacional, seus conceitos só se definem pelo emprego que deles ela faz; ela evoca o pré-operatório, aquilo que funda, que torna possível a correlação sujeito-objeto. Há a situação de conhecimento (o homem dotado de uma técnica que ele deve à sua história, gerando saber e obtendo conhecimentos por essa manipulação técnica da experiência) e suas regras imanentes. Mas não se pode definir *a priori* aquilo que é pelos resultados dessa atividade: está subentendido um paralelismo ingênuo entre a atividade “selvagemmente especulativa” com seus artefatos e uma realidade em si, à qual ela misteriosamente daria acesso – Para saber aquilo que é ou, melhor (pois à questão “o que é?” só se pode responder mediante a utilização dos processos de verificação, ou seja, a própria ciência), para saber o que é o Ser, o sentido de Ser das construções técnico-científicas, não se devem projetá-las de antemão numa ordem do Em-Si, como é feito por uma “teoria do conhecimento” que mede de imediato o Ser pelo Ser-conhecido.

b) Tampouco se trata, para nós, de filosofia da Natureza no sentido de uma superciência, ciência secreta, conhecimento supra-sensível, em rivalidade com a outra, descobrindo sob as aparências uma realidade, reinterpretando as imagens da ciência, seus modelos, que são para ela auxiliares, nos termos da linguagem pré-científica, descobrindo que a “matéria” é, na realidade, espírito ou semelhante a um espírito (Bergson: o Elã vital é consciência – Jeans⁷: o universo assemelha-se mais a um espírito – Pensamento vitalista, fi-

7. Cf. James Jeans. Merleau-Ponty refere-se às seguintes obras: *Physique et philosophie*, trad. fr. de René Sudre, Paris, Marcel Rivière, 1954; *Les nouvelles bases philosophiques de la science*, trad. fr. de A. Lalande, Paris, Hermann, 1935; *Le mystérieux univers*, trad. fr. de M. Billaudel e J. Rossignol, Paris, Hermann, 1931 e 1933.

nalista) – Nada de filosofia da Natureza como referência a uma potência de ser separada em que se envolveria o resto, ou que, pelo menos, se situaria à parte, contra a filosofia do Espírito ou da História ou da consciência – O tema da Natureza não é um tema numericamente distinto – Há um tema único da filosofia: o *nexus*, o *vinculum* “Natureza”-“Homem”-“Deus”. A Natureza como folha do Ser, e os problemas da filosofia como concêntricos.

c) A Natureza como folha ou camada do Ser total – A ontologia da Natureza como caminho para a ontologia – caminho que se prefere aqui porque a evolução do conceito de Natureza é uma propedêutica mais convincente, mostra com maior clareza a necessidade de mutação ontológica.

Mostremos como o conceito de Natureza é sempre expressão de uma ontologia – e expressão privilegiada.

Natureza cartesiana: produtividade da essência, o que faz com que uma coisa seja assim, ser antecedente donde derivam propriedades, e que é tudo aquilo que pode ser, adequação do *Sosein* ao *Sein*: a figura deste mundo é inevitável desde que existe a extensão. Que tenha sido criado assim, ou somente a extensão, vem a dar no mesmo: as leis que o conservam assim, tê-lo-iam feito assim = nenhuma distinção entre o ato donde saiu a estrutura deste mundo, sua arquitetônica – e os atos que sustentam a sua existência, instante por instante, ponto por ponto. Estes estão envolvidos naquele, e aquele está implícito nestes. A Natureza em cada ponto é aquilo que ela exige como figura total e inversamente a sua figura total resulta espontaneamente de seu funcionamento em cada ponto. Ela é finalizada, não retificada por fins – sabemos, por certo, ao considerar Deus, que a Natureza teria podido não ser, ou ser outra, e ela não possui sequer em si mesma o suficiente para continuar a ser – Não é nela que existe autoprodução – *causa sui* – uma essência ou Natureza, cuja existência é uma propriedade derivada – Mas pelo menos tudo o que ela é, ela o é a partir de um fundo seu,

de uma essência sua, por uma espécie de automatismo sem defeitos, atual e totalmente, e Deus só é distinto dela por ser ainda mais plenamente Natureza, por ser incondicional, ao passo que ela é apenas intrínseca.

Donde resulta que a noção de Natureza não é por si só a antologia de Descartes: há o ser de Deus^a – (e, ademais, o Ser do homem) – Mas parte de uma ontologia, de um complexo ontológico, expressão desse complexo.

Estudar a natureza como folha do Ser = como parte desse complexo, reveladora do todo – E assim como, na Natureza cartesiana, projeta-se uma ontologia, na medida em que *esse Ser* se articula aos outros Seres (Deus, o homem) e todos juntos fazem o que não é um nada, opõem-se ao Nada que “não tem propriedades”, emergem dele, também e inversamente nossa experiência da Natureza em nós e fora de nós pode contribuir para desenhar uma outra ontologia, e é a esse título que nós a consultamos.

Mas o exemplo de Descartes não é suficiente para mostrar o que queremos fazer: nele a ontologia é implícita: há antes uma “colocação” dos Seres de acordo com a ordem das razões do que articulação de cada um com os outros (ordem das matérias) e a intuição de uma única ontologia. – Por exemplo: o que se sabe da Natureza e do Espírito segundo as verdadeiras e imutáveis naturezas, segundo a luz natural – e o que se sabe pela experiência da vida, isto é, da natureza e do Espírito em nós, do composto de alma e de corpo que somos – permanece contraditório e sem mediação possível, sendo um remetido ao entendimento puro, o outro ao entendimento unido a um corpo. Esse corpo que eu sou nun-

a. Com jogo do positivo do negativo nele, Deus é essência, infinito positivo – e Deus é abismo, aquém da essência, infinito com base no modelo de nossa liberdade, que é poder de fazer ou não fazer, aquém das verdades eternas, capaz de tudo.

ca é o corpo que eu penso^a e somente para Deus eles são corpo num mesmo sentido. Só Deus é o lugar metafísico da coerência, e um lugar onde, por definição, não posso colocar-me, visto que sou homem. É, portanto, em *um Ser*, infinito mas que não é o único Ser, que se encontra o segredo de todos os outros e do Ser.

O que procuramos, ao contrário, é uma verdadeira explicação do Ser, isto é, não a exibição de um Ser, mesmo infinito, no qual se processa – de um modo que, por princípio, nos é incompreensível – a articulação recíproca dos seres, mas o desvelamento do Ser como aquilo que eles modalizam ou recortam, o que faz com que estejam juntos do lado do que não é um nada. Portanto, é necessário para nós, por exemplo, que a Natureza em nós tenha alguma relação com a Natureza fora de nós, é necessário até mesmo que a Natureza fora de nós nos seja desvelada pela Natureza que nós somos. O que buscamos é o *nexus* e não a colocação atribuída a cada um de nós sob o olhar de Deus. Bergson: seja qual for a natureza do mundo e do Ser, *nós lhe pertencemos*. Pela natureza em nós podemos conhecer a Natureza e, reciprocamente, é de nós que nos falam os seres vivos e o próprio espaço, trata-se de captar no exterior os raios que convergem para o foco do Ser. Desta vez, é diretamente que o aprofundamento da Natureza deve esclarecer-nos sobre os outros Seres e sobre sua engrenagem no Ser. Não se trata mais de ordenar as nossas razões mas de ver como tudo isso *se mantém junto* – filosofia da perspectiva e filosofia do Ser vertical.

Logo: nem simples reflexão sobre as regras imanentes da ciência da Natureza, nem recurso à Natureza como a *um Ser* separado e explicativo, mas explicitação daquilo que quer dizer ser-natural ou ser naturalmente, esperando o ser-homem e a ontologia de Deus.

a. É necessário atribuir-lhe qualidades ocultas.

Foi assim que nos outros anos recorremos à experiência da Natureza física e viva, e mostramos que ela se esquia à ontologia das *blossen Sachen* ou dos objetos de inspiração cartesiana = que se desvela como ser bruto ou selvagem como “*subser*”.

Dizíamos: não se trata de “teoria do conhecimento” (postulando uma exaustão do Ser pelo Ser da ciência) – nem de metaciência ou de ciência secreta – mas de leitura da própria ciência como uma certa ontologia (reduzida) no contexto mais amplo de relação com o Ser mais primordial^a. Isso é determinado de forma precisa^b quando se coloca em destaque o “*Vor-Sein*”⁸ (Husserl), do qual é retirado o Ser euclidiano e causal da ciência clássica^c, assim como o Ser da biologia mecanicista.

Prosseguir este ano com este tema de um modo mais preciso: num certo sentido, um organismo é apenas físico-químico. A partir do momento em que se quer precisar o que se passa *nele*, não levando em conta a nossa visão global, em tal ponto e em tal instante, resta apenas a físico-química. Não se vê como uma *outra causalidade* (vital, de entelêquia) viria interferir naquela. Para um pensamento *proximal*, ele é apenas isso. – Mas o pensamento proximal não é exaustão; espacial e temporalmente, a visão global não é um epifenômeno; o organismo não é uma soma de eventos microscópicos instantâneos e pontuais; é fenômeno-invólucro, tem um aspecto de conjunto, macroscópico. *Entre* os fatos microscópicos desenha-se em filigrana a realidade global, jamais apreensível pelo pensamento objetivante-cor-

a. Aquele que somos.

b. Foi para ele que já nos remeteu o estudo da Natureza física.

8. “Pré-ser”.

c. O ser euclidiano = por oposição ao ser topológico ou de envolvimento, é o ser projetivo – projetivo causal = por oposição ao ser individuado na série temporal e no espaço de exterioridade mútua, é o Ser estatístico, coletivo.

puscular, jamais eliminável ou redutível ao microscópico: não se tinha mais do que uma geléia protoplásmica e tem-se agora um embrião por uma transformação a que não se assiste, sempre antes ou depois, por investimento num campo biológico.

Isso é particularmente notável na *gênese*. O funcionamento pode ser analisado em termos microscópicos – mas uma vez dadas as estruturas; ora, a produção dessas estruturas não é exigida pela causalidade microscópica: tudo o que se passa na regulação embrionária é físico-químico, mas não é a físico-química que exige a existência de um organismo de forma típica com reconstituição do plano de conjunto a partir de um fragmento (regeneração das planárias) – Do mesmo modo, tudo o que se passa na história das espécies está em harmonia, seja o que for que se tenha dito, com tipos da termodinâmica: a neg-entropia dos seres vivos é tomada à radiação solar, reservatório de energia, que se difunde segundo a lei da entropia. Mas não são os princípios da termodinâmica que exigem o aparecimento e a conservação de organismos capazes de utilizar esse reservatório. A neg-entropia não é, portanto, uma outra substância mas é um *ponto singular* do espaço-tempo biológico. Em suma, a distinção físico-química-vida = distinção do fatural e do estrutural, do ôntico e do ontológico, da série de fatos espaço-temporais individuais com localização única, e do arquetônico, da *Urstiftung*⁹ das “fundações” que, como no pensamento mítico, estão sempre antes do cotidiano^a – empírica, a *Alltäglichkeit*¹⁰ está sem-

9. “Fundação originária”.

a. As quais se insinuam entre os eventos como seu novo sentido que, a seu tempo, 1.º só realizam sua superação por um desvio, não frontalmente de Ser a Ser, por estabelecimento de nova dimensionalidade, 2.º só o realizam no *Ineinander*, por diferenciação e integração.

10. Cotidianeidade.

pre no Entremundo, sempre em filigrana, acessível a um pensamento que vê o organismo ou a espécie como realidade de massa (há duas espécies de realidades de massa: uma é a distribuição estatística aleatória, fenômeno entrópico, a outra é a distribuição contra-aleatória que não se encaminha para a igualização e a distensão), em vez de tentar cingi-la entre os limites dos eventos parcelares.

Esse ser pré-empírico arquetônico, pré-objetivo, pivôs, articulações, estruturas dos organismos e das espécies, será apresentado este ano de forma precisa levando em conta a gênese, a embriologia e teoria da evolução – e distinguindo-o do vitalismo-finalismo (Driesch e a embriologia moderna – Problemática da Evolução).

2. Lugar do corpo humano no nosso estudo da Natureza

Mas isso é apenas a introdução ao nosso tema específico – não mais a animalidade mas o corpo humano. A evolução faz a transição, posto que o homem resultou dela.

O nosso tema: a propósito da Natureza, tratava-se de estudá-la como folha ontológica – e, em particular, da vida, tratava-se de estudar o desdobramento da folha da natureza –; a propósito do homem, trata-se de considerá-lo em seu ponto de surgimento na Natureza. Assim como há *Ineinander*¹¹ da vida-físico-química, realização da vida como prega ou singularidade da físico-química – ou estrutura –, também o homem deve ser tomado no *Ineinander* com a animalidade e a Natureza. Vimos a animalidade mecanismo, existem

11. Merleau-Ponty define o termo da seguinte maneira: “a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si, é o que Husserl designa por *Ineinander*...” (*Résumés de cours du Collège de France, résumé de l'année 1958-1959*, p. 152, Gallimard, 1968). Reproduzido aqui em Anexo.

até instituições animais (o amor dos animais) (o *Kumpan*), uma plasticidade, a qual não é sempre medida pela “inteligência animal”. Reciprocamente, o homem não é animalidade (no sentido de mecanismo) + razão – E é por isso que nos ocupamos de seu corpo: antes de ser razão, a humanidade é uma outra corporeidade^a.

Trata-se de apreender a humanidade como uma outra maneira de ser corpo – de ver emergir a humanidade também como Ser em filigrana, não como uma outra substância, como *interser* e não como imposição de um para si a um corpo em si. Isso nos dará uma comprovação e um aprofundamento do que precede: pois a Natureza de que falamos (só pode ser, evidentemente, a Natureza percebida por nós) e cujo modo de ser descrevemos será esclarecida pela descrição do corpo humano enquanto percipiente: é o mesmo *Ineinander* que abordamos alternadamente pelas duas pontas. *Ineinander* que não é aquele de uma coisa numa coisa. *Ineinander* de fato, mas que é ratificado por nosso *Ineinander* vivido, percebido. Inversamente, o que precede esclarecerá a nossa abordagem do corpo humano como percipiente ao mostrar-nos em que dimensão deve ser procurado o corpo percipiente, como o invisível é afastamento em relação ao visível.

1) O esquema corporal.

2) A percepção como implicada por nosso corpo. Estesiologia.

a. Dizíamos, a arquitetônica para pensar no tempo que os mitos exprimem, a qual não está em série com os eventos cotidianos ou a espacialidade profana; a arquitetônica como estrutura pertence ao Entendimento, ao mundo da *Ineinander* – isso também é verdadeiro no que se refere ao entrelaçamento humanidade-animalidade = cf. as máscaras realizando no visível essas aderências primordiais que se tornaram invisíveis. Cf. texto de E. Lot-Falck. (N. do ed. Trata-se, sem dúvida, de Evelyne Lot-Falck, autora de uma obra sobre as máscaras esquimós, da qual uma citação é transcrita mais adiante, p. 346).

3) O *Ineinander* animalidade-humanidade = apreendida em outros viventes como variantes (Prefácio à “máscara”¹²).

4) O Eros – a psicanálise.

5) Como se introduz o Logos – Perceber e falar.

6) Problemática propriamente filosófica: o visível e o invisível.

(Primeiro Esboço)

1) O corpo é não somente coisa, mas relação com um *Umwelt*^a: isso já é verdade para o corpo animal (cf. lições de há 2 anos: Uexküll¹³). Mas o sabíamos por percepção do corpo animal que é nosso: nós não somos o animal e ele não é essa percepção que temos dele. O ouriço-do-mar não é o seu *Bauplan* – “Ele é movido” (Uexküll), ao passo que o cão se move e, sobretudo, o homem. O corpo humano, portanto, é corpo que se move e isso quer dizer corpo que percebe – Aí está um dos sentidos do “esquema corporal” humano.

Retomar essa noção, fazer aparecer o corpo como sujeito do movimento e sujeito da percepção – Se isso não é verbal, isso quer dizer: o corpo como tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior. Essencial neste ponto: *teoria da carne*, do corpo *Empfindbarkeit*¹⁴ e das coisas como implicadas nele. Isto nada tem a ver com uma *consciência* que *desceria* num cor-

12. Cf. nota precedente.

a. Totalizador de movimento (Head [N. do ed.: cf. p. 349, nota 28]) = levantamento de nossa situação espacial no mundo.

13. Cf. cap. precedente.

14. “Capaz de sensação”.

po-objeto. Pelo contrário, é o enrolamento de um corpo-objeto sobre si mesmo ou, antes, trêgua de metáforas: não é um sobrevôo do corpo e do mundo por uma consciência^a, é o meu corpo como interposto entre o que está diante de mim e o que está atrás de mim, o meu corpo levantado diante das coisas levantadas, em circuito com o mundo – *Einfühlung*¹⁵ com o mundo, com as coisas, com os animais, com os outros corpos (como tendo também um “lado” perceptivo), compreensível por essa teoria da carne – Pois a carne é *Urpräsen- tierbarkeit*¹⁶ do que *Nichturpräsen- tierbar*¹⁷ como tal, visibilidade do invisível – a estesiologia, o estudo desse milagre que é um órgão dos sentidos: ele é a figuração no visível da invisível “tomada de consciência”. Diz-se: o problema do instinto é um labirinto e procura-se eliminá-lo (dispositivo intracorporal em relação com *estímulos* exteriores, distantes, longínquos na migração^b. Mas o olho é inteiro finalidade externa^c, feito para o que está ausente, feito para uma visão futura (o embrião). Nesse arranjo de carne aparece, emerge uma visão (pois não se pode dizer que a visão da criança procede daquela da mãe, a alma ou a consciência da mãe não está grávida da alma ou da consciência da criança), há nascimento, isto é, surge uma nova consciência (como a vida surge na físico-química) por preenchimento de um vazio, por irrupção de um novo campo que vem do entremundo e não é *efeito* dos antecedentes, não é necessitado por eles, mesmo que deles dependa. Portanto, o olho com seu aparelho nervoso co-

a. Que faz dele espetáculos perceptivos.

15. “Empatia”.

16. “O que pode ser originariamente apresentado”.

17. “O que não é apresentado”.

b. Preordenação.

c. Os movimentos do olho tornam possível a ação dos *estímulos*, como a migração possibilita a ação de temperaturas mais quentes.

meça a ver. Por certo, ele é então percorrido por outra coisa, a visão, mas esse duplo invisível, esse “outro lado” do olho não é “alma” (Descartes: “Não é o olho que vê, é a alma”¹⁸), para Si ou Espírito: está “ligado” ao aparelho visual^a, só é invisível na mesma medida em que o são os outros lados das coisas, isto é, como variante de seu aspecto visível, como co-visão das mesmas coisas. Eu vejo que os homens vêem^b.

Já se sabe que existe uma negatividade natural, um interior do organismo vivo – Nós o *compreendemos* agora. Não é que a vida seja uma potência de ser ou um espírito. É que nos instalamos no ser percebido, no ser bruto, no sensível, na carne onde não há mais alternativa em si-para si, onde o ser percebido está eminentemente no ser. Bergson: já nos tínhamos dado a visão ao descrever o ser bruto da natureza – É verdade que falta compreender como essa visão, esse ser para... torna-se espírito – ou suscita um espírito.

2) Antes de experimentar, observe-se que o corpo, como esquema corporal, o corpo estesiológico, a carne, já nos deram a *Einfühlung* do corpo com o ser percebido e com os outros corpos. Quer dizer que o corpo como poder de *Ein-*

18. Cf. citação exata no capítulo 1, p. 152, nota 18.

a. Posto que suscitado por ele.

b. Descartes, o corpo instituído da Natureza para nos fazer ter *pensamentos* correspondendo à situação do momento (juízos naturais) e a signos inscritos no corpo. É sobre essa Natureza instituinte (que para Descartes é Deus) que concentramos o nosso esforço – Descartes, um saber infinito montou essa estesiologia, que é apenas uma máquina, um artefato – Para nós, a sur-realidade não é uma máquina, da ordem do em si, é preciso procurar entendê-la penetrando nela como abertura para a Natureza. Toda explicação ocasionalista tem que ser repetida a cada vez = dizer que a instituição da Natureza é Deus estabelecendo leis de sua eficácia livre equivale a dizer que a surrealidade nunca é instituída, nunca funciona por si, que ela é milagre continuado. Portanto, se Descartes tem razão contra Malebranche, se existe uma natureza do corpo humano que não é Deus, é preciso que esse corpo não seja somente máquina.

föhlung já é desejo, *libido*, projeção – introjeção, identificação – a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento. Paralelamente ao estudo do corpo estesiológico, seria necessário um estudo do corpo libidinal e mostrar que existe um enraizamento *natural* do para outrem (vimos isso em Portmann: o corpo animal como órgão do para outrem, o mimetismo como identificação, a espécie, já inscrita na generatividade, inscrita também nessa intercorporeidade) – Retomar aqui todas as contribuições da psicanálise para essa teoria do sujeito que deseja. O Eros aliás, não sendo entendido como um efeito ou uma força orientada, mas como uma elevação para... X^a, ou uma espécie de ebulição, “um vazio sempre futuro” – o desejo apresenta o mesmo problema que a percepção = um espírito não desejaria, assim como não perceberia. Qual é o Eu do desejo? É o corpo, evidentemente.

Mas um corpo que não é um feixe de funções preestabelecidas, anônimas – que não é “primeiro” (S. de Beauvoir¹⁹) – e que não é simples meio ou instrumento, que não é “segundo” – um corpo que, por si mesmo, deseja algo que não seja ele mesmo ou seus semelhantes, tal como a físico-química se torna outra coisa que não ela mesma na vida, e que, entretanto, o deseja segundo a sua própria lógica, por sua própria disposição, por seu próprio peso, coisa percebida que se percebe e desse modo insere o mundo entre si e si –, massa de prazeres e de dores, que não estão fechados sobre si mesmos, mas nos servem para sofrer e desfrutar do mun-

a. Acrescentar diferença entre a percepção e a consciência, a percepção é o ser tocado desde dentro, a consciência é o sobrevôo.

19. Cf. Merleau-Ponty, *Signes*, op. cit., p. 103: “O que Simone de Beauvoir diz do corpo em relação ao espírito, ele não é primeiro nem segundo. Ninguém fez jamais do corpo um simples instrumento ou um meio...”

do e dos outros (prazer e realidade) – Aqui também ultrapassagem não frontal mas lateral, por desvio.

3) Corpo e simbolismo. Enigma do corpo, coisa e medição de todas as coisas, fechado e aberto, tanto na percepção quanto no desejo – Não duas naturezas nele, mas dupla natureza: o mundo e os outros tornam-se nossa carne.

Esclarece-se este enigma dizendo que o nosso corpo é simbolismo (e reciprocamente esclarece-se a linguagem dizendo que ela é segundo corpo e corpo aberto) – Simbolismo: um termo tomado como representativo de um outro, *Auffassung als*²⁰ → faz-se referência então ao espírito portador do *als*, à intencionalidade, ao sentido – mas nesse caso: o simbolismo é sobrevoado, ele não tem corpo. Dizendo que o corpo é simbolismo, quer-se dizer que, sem *Auffassung* prévia do significante e do significado supostos separados, o corpo passa no mundo e o mundo no corpo: o sentir ou o prazer, porque o corpo é móvel, isto é, poder de estar alhures, são desvelamento de *algo*. Um órgão móvel dos sentidos (o olho, a mão) já é uma linguagem porque é uma inter-rogação (movimento) e uma resposta (percepção como *Erfüllung*²¹ de um projeto), falar e compreender. É uma linguagem tácita: a percepção de outrem no-lo mostra bem, em que temos a apreensão de uma fisionomia moral (assinatura, jeito, semblante) sem o conhecimento das categorias que parecem estar subentendidas nessa compreensão: o dado aparece registrado num certo código, com base num certo sistema de equivalências como variante ou desvio definido em relação a um certo nível humano, que não é ainda uma significação, idéia, saber, visto que a caracterologia permanece por fazer – assim como as palavras ouvidas me apare-

20. “Consideração de algo como...”

21. “Realização”.

cem contra o fundo de um certo sistema fonemático e semântico, que ainda não conheço, posto que a lingüística está por fazer. Portanto, também há o tácito na fala: ele é apenas transferido para mais adiante. Há o tácito na medida em que, assim como a percepção, a fala pronunciada ou compreendida antecede os seus próprios motivos. A diferença é apenas relativa entre o silêncio perceptivo e a linguagem que comporta sempre um fio de silêncio.

Por mais relativa que seja, ela existe. Qual é? Que diferença existe entre o simbolismo pronto ou *natural* do corpo e aquele da linguagem? Seria o surgimento de um sujeito pensante e de suas convenções? Existiriam dois simbolismos, um de indivisão e no qual símbolo e simbolizado estão cegamente ligados, porque sua relação de sentido é dada pela organização do corpo, e outro de linguagem, em que signo e significação são sobrevoados por um espírito, e que nos faria sair da Natureza? Mas a própria *convenção* pressupõe uma comunicação consigo ou com outrem, pelo que só pode aparecer como variante ou desvio em relação a uma comunicação prévia^a. Sendo cada signo diferença em relação aos outros, e cada significação diferença em relação às outras, a vida da linguagem reproduz num outro nível as estruturas perceptivas. Fala-se para preencher as lacunas da percepção, mas falas e significações tampouco são o positivo absoluto, aquilo que se chama de espírito ainda é uma reequilibração, uma descentração que não é absoluta, o sujeito falante, e nem mesmo o lingüista, não possuem o sistema de equivalências que anima a linguagem, assim como a chave do mundo não é dada ao sujeito percipiente^b. O Logos no sentido da

a. E não instituída.

b. O costume, segunda natureza no sentido forte, inconcebível a não ser como transfiguração da Natureza.

linguagem, λόγος προφορικός²², a linguagem proferida, diz tudo exceto ela própria; ela é, assim como o Logos silencioso da percepção, reticente, λόγος ένδιαθερος. Ela fala em nós mais do que falamos. Ela nos agarra como o mundo sensível. O invisível, o espírito, não é uma outra positividade: é o avesso, ou o outro lado do visível. É necessário reencontrar esse espírito bruto e selvagem sob todo o material cultural de que se revestiu – Neste ponto assume todo o seu sentido o título: *Natureza e Logos*. Existe um Logos do mundo natural, estético, no qual se apóia o Logos da linguagem.

4) Problemática da filosofia. Natureza: folha ontológica – a folha delgada da natureza-essência duplicou-se ou até triplicou-se. Ao examiná-la, reencontramos tudo, não que tudo seja natureza mas porque tudo nos é ou se nos torna natural. Nenhuma diferença substancial entre Natureza física, vida, espírito. Passamos entre o pensamento causal-realista e o idealismo filosófico porque encontramos no Ser bruto, selvagem, vertical, presente, uma dimensão que não é a da representação nem a do Em Si. Essa dimensão deverá ser precisada, em particular por aprofundamento da linguagem e da história, nos anos seguintes – Será necessário deslindar melhor essa idéia de ser, ou seja, daquilo que faz com que esses Seres, a Natureza, o homem, sejam – e estejam – “um no outro”, que estejam juntos do lado do que não é nada, precisar sobretudo a relação do positivo e do negativo neles, do visível e do não-visível. E confrontar esse Ser interiormente tecido de negação com o Ser das ontologias clássicas.

Para reatar o nosso estudo da Natureza.

Nem teoria do conhecimento nem metaciência buscam a substância da Natureza física ou do organismo.

22. Cf. *Le visible et l'invisible*, p. 224. As notas de curso corroboram repetidamente as *Notes de travail* dessa última obra.

Mas, através do movimento da ciência, chegar à discussão do Ser-objeto da Natureza, à Natureza de que “somos”, à Natureza em nós – e por aí começar uma revisão da ontologia do objeto, *a fortiori*, dado que a folha natureza se desprende do objeto e une-se ao nosso ser total.

Mostrado isto a propósito da Natureza física:

A superação do pensamento euclidiano do espaço tem uma significação ontológica: um espaço diante de nós (projetivo) cede o lugar a um espaço onde estamos, posto que é tão-somente métrica do mundo físico.

A superação da causalidade como produção de ser, do ser corpuscular como núcleo absolutamente duro, a favor do ser estatístico (sem processos de causalidade individualizados) e coletivo, também tem uma significação ontológica: recusa do puro objeto.

A propósito da biologia:

O organismo não é somente a sua realidade local-instantânea, para um pensamento proximal, nem é, aliás, uma outra realidade.

Ele é “fenômeno-invólucro”, macroscópico, que não se engendra a partir de elementos, que envolve o local-instantâneo, que não é para ser procurado *por trás* dos elementos mas *entre* eles.

Na ontogenia, na evolução, tudo é físico-química em conformidade com a termodinâmica, mas não são a físico-química ou a termodinâmica que exigem a constituição desses “pontos singulares” que são os organismos, dessas estruturas, dessa arquitetônica em que se desenrolarão os eventos físico-químicos. O organismo não coloca em xeque a físico-química, ele está no entremundo, em filigrana, realidade de massa, não opõe causalidade à causalidade, só ultrapassa a causalidade pelo desvio de uma reinterpretação de uma nova dimensionalidade, por integração e diferenciações qualitativas.

Esse domínio do arquitetônico: ver-se-á no exame que não se trata de um resíduo inexplicável, de um certo número de fatos reservados. O arquitetônico está por toda a parte: na gênese, no funcionamento, na própria percepção. E o empírico-fatual está por toda parte. Tudo é ciência e tudo é filosofia. Pensamento fundamental e pensamento do Ser banal, um tempo antes do tempo, Ser antes de funcionar, cf. o pensamento mítico, o Ser sagrado e o Ser profano.

Isto foi dito a propósito da animalidade. Mas cumpre mostrá-lo de um modo mais convincente:

– a propósito da ontogenia (embriologia) – diferenciar o vitalismo de Driesch e o pensamento fundamental da vida.

– a propósito da filogenia (teoria da evolução no seu estado atual). Evolução concebida não como “filiação” empírica. Evolução que não retira a sua significação à sistemática e às diferenças morfológicas, nem leitura dessa significação pela morfologia comparada (sexo).

Sobre os dois pontos, esclarecimentos sobre a genética, sua interpretação corpuscular e sua interpretação estatística – aspecto moderno da genética (na população) – genética e darwinismo.

Mas o nosso assunto principal = o corpo humano – com o qual a evolução efetua a transição, tendo o homem por resultado final, situá-lo em conjunto na Natureza.

Implicitamente já falamos disso com a animalidade:

animalidade – mecanismo – instituições animais (amor, *Kumpan*) – Dificuldade: nem sempre em relação com o grau de “inteligência” animal – Isso se cruza com a distinção máquina-inteligência. Por conseguinte, o homem não pode aparecer em sua diferença por adição da razão ao animal (corpo).

Portanto, abordar o homem primeiramente em seu corpo, em sua maneira de ser corpo.

A relação animal-homem não será hierarquia simples fundada em uma adição: já existirá uma outra maneira de ser corpo no homem.

Estuda-se o homem em seu corpo para vê-lo emergir diferente do animal, mas não por adição da razão, em suma, no *Ineinander* com o animal (estranhas antecipações ou caricaturas do homem no animal, por escape e não por sobreposição) – do mesmo modo que a vida foi apresentada mais acima como pontos singulares da Natureza física. Surgimento de uma arquetônica (humana) ainda, arquetônica *entre* seu “corpo” e sua “razão”, e não imposição de um Para Si a um Em Si.

Dizíamos: arquetônica e mito: ela não é uma série de eventos parcelares, é macrofenômeno, estrutural, na ordem do Entremundo e do *Ineinander*. O fato é que o pensamento mítico é o que melhor indica a relação humanidade-animalidade que temos em vista, que melhor se estabelece na dimensão da arquetônica, em que existe aderência, estranho parentesco homem-animais (caricatura).

(Cf. texto de Evelyne Lot-Falck)^{a 23}.

a. Evelyne Lot-Falck (departamento dos arquivos do Museu do Homem). As máscaras esquimós. “As máscaras de tipo inua recordam a dupla natureza original. O animal e seu duplo humano, o inua, estão inscritos na mesma face, apresentados seja simultaneamente, seja, graças a um dispositivo de aletas móveis que se abrem e fecham, alternativamente. É assim reconstituído o estado primitivo, quando o invólucro era uma máscara que se afastava à vontade para fazer aparecer o homem ou o animal, mudando de aparência mas não de essência. Na máscara, o animal não é divinizado nem necessariamente ancestral totêmico. Recorda um tempo – o dançarino fará reviver seus episódios – em que a separação não fora ainda efetuada... Entre os humanos, alguns privilegiados, principalmente os xamãs, teriam ainda o poder de se transformar. No fundo da besta subsiste o inua humano que só o tunghalik [= xamã] ainda sabe perceber, e é por isso que o xamã dirige a fabricação das máscaras. Simetricamente, o angoak, protetor individual do homem, representa o seu antigo duplo animal. Logo a parte humana vai dominar, o inua desliga-se a fim de se tor-

Corroboração, interseção, do que dissemos há dois anos e do que dizemos – Vimos que não existia outro meio de pensar a Natureza finalmente senão através da Natureza percebida. Ser físico e Ser bruto da percepção – Vamos ver agora que o corpo humano só pode ser compreendido como corpo percipiente: é a percepção e o percebido que são a chave, mas dando às palavras um sentido novo: se a percepção fosse apenas um *Eu penso que*, a percepção não me daria o *Ineinander* homem – seu corpo –, a Natureza. É esse *Ineinander* que se aborda ainda, pela segunda extremidade. Portanto, verificação do que foi dito sobre a Natureza física, pelo corpo humano, e inversamente corroboração e esclarecimento do que

nar o senhor independente de uma espécie. Certos espécimes de inua apenas retêm alguns atributos simbólicos, outros, completamente antropomorfizados, não passam de representação de espíritos-senhores, dos quais só o nome revela o vínculo com o mundo animal.” (p. 9) Portanto, há um duplo humano de cada animal.

Há um duplo animal de cada homem.

Indivisão primordial e metamorfose.

Hoje existe separação.

O inua humano do animal tornado invisível para todos menos para o xamã.

O angoak, protetor de cada homem, que é o seu antigo duplo animal, também é invisível.

O homem tornado puramente homem.

O animal puramente animal, mas

O animal passou a estar sob o domínio do seu duplo humano, que o funda como espécie e é senhor independente dessa espécie. [O inua antropomorfizado torna-se “representação de espírito-senhor”].

É a humanidade quem funda o animal como animal, a animalidade quem funda o homem como homem.

Extraordinária representação do animal como variante da humanidade e da humanidade como variante da animalidade, é preciso uma fundação vital do homem e do espírito, *existe um corpo humano*.

23. Evelyne Lot-Falck: “Les masques Eskimo”, catálogo da exposição *Le Masque*, Museu Guimet, Paris, dezembro de 1959-maio de 1960. Agradecemos a Claude Lévi-Strauss sua ajuda.

dizemos sobre o corpo humano pelo que precedeu: é somente recordando-se a Natureza como visível que se pode entender agora o surgimento de uma percepção invisível em sua relação com o que ela vê, como desvio em relação ao visível.

Esboço dessa idéia do corpo humano.

Cf. Nova redação a lápis vermelho²⁴

[Segundo Esboço]

O corpo fenomenal não é uma idéia, é um macrofenômeno, o corpo objetivo é um microfenômeno.

Mas a verificação só é obtida sob a condição de que se deixe de lado a noção de corpo-objeto e de espírito, Em-Si e Para-Si, a fim de pensar a estesiologia humana sob medida, em seu *Ineinander*.

1) Corpo animal = relação com um *Umwelt* circunscrito por ele (Uexküll) – Mas sem que ele o saiba – O ouriço-do-mar não é o seu *Bauplan*: é o seu efeito. “República de reflexos”.

O corpo motor-percipientes.

Corpo humano (ou já animais superiores): diz-se: habitado por uma consciência. Mas a) esse segundo modo de existência não tem relação com o primeiro; b) além disso, é muito inadequado: ele não é objeto dotado de consciência desse objeto: é do mundo que eu tenho consciência e do corpo à margem desse mundo, alguém do objeto: ele está mais perto de mim do que as coisas.

É preferível dizermos: o *Umwelt* (isto é, o mundo + o meu corpo) me é não dissimulado. Sou testemunha de meu

24. O que se segue foi redigido em vermelho.

Umwelt. Da mesma forma, o meu corpo me é não dissimulado. Não se trata de um saber de *Zuschauer*²⁵, *Kosmothéoros*, de *Theoria*, objetivamente. Saber do *Umwelt* = afastamento maior ou menor em relação ao corpo zero, saber do corpo = afastamento em relação ao ali do *Umwelt*. Esse afastamento é o inverso da identificação que obtenho por movimento: *wahrnehmen*²⁶ e *sich bewegen*²⁷.

– O ouriço-do-mar é movido, o cão move-se, mas aquele que move e aquilo que é movido não estão face a face como sujeito e objeto = eu não me desloco como um objeto. O movente e o movido não estão face a face, o meu movimento é redução de um afastamento, e o Eu que é seu proprietário é aquilo para que aponta esse afastamento.

O que são a consciência do corpo e a consciência do mundo nesse nível esclarecido pelo esquema corporal, isto é, o meu corpo apreendido em seu esquema. A unidade transespacial e transtemporal – e que, contudo, não é idéia –, isto é, 1º Esquema postural: todos os elementos de posição totalizados, quer em séries, quer simultaneamente: Head²⁸: taxímetro – E em relação com o espaço do mundo. 2º De um modo mais geral, há um sistema de equivalências intersensoriais que funciona como um todo (visão, labirinto, tato) e totalização de novo. 3º Existe, levando em conta os meus movimentos para criar (?) percepção^a: o esquema corporal fornece-me o resumo que intervém na leitura do mundo (por exemplo, os movimentos ativos do olho e o repouso do mundo apesar do movimento das imagens).

25. “Espectador”.

26. “Perceber”.

27. “Mover-se”.

28. B. Holmes e Holmes, *Sensory Disturbances from Cerebral Lesions of Brain*, 1911-1912, p. 187. Já citado na *Fenomenologia da percepção* [Ed. Martins Fontes, 1994, p. 194].

a. Totalidade movimento-percepção.

Isto quer dizer: em vez de ciência do mundo por relações contempladas desde o exterior (relações de espaço, por exemplo), o corpo é o mensurador do mundo, eu estou aberto para o mundo porque estou *dentro* por meu corpo. Mas como tenho eu um destino comum com essa massa de matéria? – Precisamente, ela não é uma massa de matéria mas um *padrão das coisas*. Mas como? Como ele tem essa referência a outra coisa que não a si? Ele está aberto em circuito com o mundo, porque é aberto: ele se vê, ele se toca^a. A mão que eu toco, sinto que ela poderia tocar aquela que a toca. E isso deixa de ser verdadeiro passados os limites de minha pele. Portanto, o bloco de meu corpo tem um “interior” que é a sua aplicação a si mesmo. Por essa aplicação, ele tem não só *estados* afetivos fechados sobre si mas correlações [?] – sensíveis e mundo. A carne (o tocante tocado, o corpo animado) como visibilidade do invisível (a mão tocante, o olhar) – Surgimento da carne na vida como da vida na físico-química: esse “ponto singular” da vida (o ouriço-do-mar) onde o *Umwelt* deixa de estar dissimulado para si mesmo – E assim como a vida não está na físico-química mas entre os elementos, como uma outra dimensão, também a *Empfindbarkeit* não está no corpo objetivo nem mesmo no fisiológico. Mas a estrutura é, se não localizada, pelo menos independente de... quase-localização – A minha percepção não está na minha cabeça, mas tem “ligações” com ela. A estesiologia: milagre dessa disposição do corpo que é para a percepção muito mais que ocasião^b ou mesmo *meio*. O *Um-*

a. Vê-se vendo, toca-se tocando, isto é, seus movimentos têm um interior, o seu interior tem um exterior.

b. Malebranche, os fatos de sensorialidade são ocasiões de percepção. Na verdade, ele disse algumas vezes que a extensão inteligível nos toca em lugar de nos esclarecer – Mas esse contato é ação de Deus no mundo atual – cujos fatos de sensorialidade são apenas a ocasião segundo a lei que Deus se

welt recortado pelos movimentos dos meus olhos assim como o corpo de minha migração se move de maneira que... receba as temperaturas mais quentes. O nascimento: a alma da criança não é proveniente da alma da mãe, não existe gravidez das almas. É um corpo que produz a gravidez e que passa a perceber quando as ações do mundo o atingem. Não existe alma descendo num corpo mas, antes, o surgimento de uma vida em seu berço, visão suscitada. Isso porque existe uma interioridade do corpo, um “outro lado”, para nós invisível, desse visível. Não é o olho que vê. Tampouco é a alma. É o corpo como totalidade aberta. Conseqüências para as coisas percebidas: correlações de um sujeito carnal, réplicas de seu movimento e de seu sentir, intercalados em seu circuito interno, elas são feitas do mesmo material que ele: o sensível é a carne do mundo, isto é, o sentido no exterior.

A carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo. Encontramos o correlativo na Natureza sensível (ser estatístico, macrofenômeno), é o corpo senciente – A negatividade natural (por exclusão do ser parcelar, corpuscular) do “núcleo duro” do Ser, que permanecia enigmático, esclarece-se aqui: o ser Natural é vazio porque é ser de totalidade, macrofenômeno, isto é, eminentemente ser percebido, “imagem”.

2) O corpo libidinal e a intercorporeidade. Isto = *Ein-führung*. Corpos-coisas, penetração a distância dos sensíveis

impõe. Mas isso equivale a dizer que a sensorialidade nunca foi instituída, nem funcionã. Para Descartes, porém, ela o está, existe uma “instituição da Natureza”, para nos fazer ter, em suma, o que só Deus como infinito pode saber. Mas se isso está instituído, passa-se algo entre o mundo e mim quando percebo, e a ordem do composto de alma e corpo não é somente para ser vivida, tal como as ilusões são para ser vividas a fim de serem conhecidas (isto é, porque elas nada têm de sólido), mas também é tão verdadeira quanto a ordem do entendimento puro.

pelo meu corpo. As coisas como aquilo que falta ao meu corpo para fechar o seu circuito.

Mas isso é também uma abertura do meu corpo aos outros corpos: assim como toco a minha mão tocante, percebo os outros como percipientes. A articulação de seus corpos no mundo é vivida por mim naquela de meu corpo no mundo onde os vejo.

Ora, isso é recíproco: o meu corpo também é feito da corporeidade deles. O meu esquema corporal é um meio normal de conhecer os outros corpos e de estes conhecerem o meu corpo. Universal-lateral de co-percepção do mundo.

Animais (Portmann): o corpo como órgão do para-ou-trem. O mesmo para nós: percepção da fisionomia fundada em minha relação com o mundo, o qual é dado como uma natureza espacial. Taxímetro: os outros nos aparecem com uma fisionomia.

Projeção-introjeção, relação de *Ineinander*, que desvela uma dimensão libidinal do esquema corporal.

Freud é, pois, uma contribuição essencial para este aspecto do E. C.²⁹: recuperar tudo o que ele disse sobre essa endopercepção dos outros (e dos animais) – O “Prazer” aberto para a “realidade” – O Prazer está aberto assim como o sentir está aberto para as coisas^a. Corpo de si pedindo outra coisa que não é corpo, mas pedindo-o pelo seu próprio peso de corpo – Nem primeiro, nem segundo.

3) Corpo e simbolismo. Tudo o que precede poderia resumir-se assim: o corpo humano é simbolismo = não no sentido superficial = um termo representativo de um outro, ocupando o lugar de um outro, mas no sentido fundamental

29. Esquema corporal.
a. Eros, Desejo.

de: expressivo de um outro. Percepção e movimento simbolizam. E os sentidos entre si. Para a unidade do corpo.

Expressivo = por sua inserção num sistema de equivalências não convencional, na coesão de um corpo. Um olho que inspeciona uma paisagem = interrogação e resposta.

Mas será mais do que uma metáfora? O simbolismo da linguagem pode esclarecer o corpo? Não será algo muito diferente? Simbolismo de indivisão, sentido latente, e simbolismo convencional, sentido manifesto.

Entretanto, a convenção, a instituição no sentido de decisão tomada em tal momento, versando sobre tais simbolismos, não é evidentemente causa da linguagem nem de sua conservação – as “convenções” de uma língua remetem todas umas às outras, isto é, supõem sempre uma linguagem instituída, ou seja, a instituição da Natureza (Descartes)³⁰, comunicação silenciosa da percepção. E a vida da linguagem, tal como a vida perceptiva, é feita de afastamentos (corrigidos, não de significações), de combinações de significações acabadas. A origem da linguagem é mítica, ou seja, existe sempre uma linguagem antes da linguagem que é a percepção. Arquitetônica da linguagem.

Portanto, o simbolismo “exato”, “convencional”, jamais redutível ao outro, introduz-se, não obstante, como ele, por um vazio ou uma pregação no Ser que não é exigido pelo simbolismo natural mas que repete um investimento do mesmo modo. Também aqui há a introdução de uma dimensionalidade nova: isto é, não face a face mas no meio do Ser natural, escavação de um ponto singular onde aparece e se desenvolve espontaneamente a linguagem se nada se lhe opõe,

30. Cf., por exemplo, Descartes, *Méditation sixième*, A. T. IX, p. 69, ed. Alquié, p. 500, *Les passions de l'âme*, arts. 50 e 137, ed. Alquié, vol. 3, pp. 994 e 1.052: “Segundo a instituição da natureza...”

com a sua produtividade própria. Portanto, espírito bruto como natureza selvagem. Necessidade de despertar esse espírito aquém das positivities sedimentadas.

É neste sentido e sob estas reservas que se pode falar de um Logos do mundo natural. A comunicação no visível é continuada por uma comunicação no invisível avesso de nossos gestos e de nossas falas. A linguagem como retomada desse Logos do mundo sensível numa outra arquitetônica. E toda a historicidade também. Matrizes da história.

4) No final deste programa (que nos tomou vários anos, linguagem), chega-se à problemática da filosofia ou ontologia.

O Ser bruto ou selvagem contra o ser sedimentado-ontico.

Ontologia que define o ser do interior e não mais do exterior: o Ser é, em todos os níveis, infra-estrutura, esqueleto, charneira, e não oferecido em perspectiva e reclamando a construção daquilo que está por detrás dessas aparências – Busca de um Ente.

Isso quer dizer que as ontologias concernem às folhas de um só Ser no qual já estamos no momento em que falamos, e que pode ser globalmente definido como aquilo que não é nada – Natureza, vida, homem, assim *Ineinander*.

Falta considerar esse Ser, estudar nele a relação do positivo e do negativo, situá-lo em relação às ontologias clássicas, às ontoteologias.

[Terceiro Esboço]

Corpo humano

1) O corpo como animal de percepções. A estesiologia: o que é ver?

O corpo animal definido pelo *Umwelt* – o *Umwelt* enquanto aspectos do mundo recortados e organizados por movimentos. Neutro entre o interior e o exterior do corpo. Entrelaçamento movimento-percepção. Neutro entre centrífugo e centrípeto.

No ouriço-do-mar, o *Umwelt* é denominação intrínseca? Parece pensamento nosso a propósito do animal-máquina. *Bauplan* que o animal executa, segundo o qual ele funciona. Dualidade entre pensamento artificialista (como se o animal fosse fabricado) e realidade mecânica; república de reflexos. O animal é *movido*, não se move, não sustenta o seu *Umwelt*. Para que se movesse (e dominasse ele próprio o seu *Umwelt*) seria preciso uma centralização.

Mas

1º o ouriço-do-mar, pelo menos, organizou-se e, em sua embriogenia, foi preciso um desdobramento, uma unidade produzindo a máquina por diferenciação.

2º Ele foi, portanto, como os protozoários que fazem seus próprios pseudópodos.

3º E os animais superiores possuem uma regulação, isto é, uma interação com o exterior e no interior do organismo, sistema nervoso centralizado, ou seja, circularidade exterior-organismo: eles são o seu próprio *Bauplan*, eles o recriam.

Corpo humano (um deles – e diferente).

– O seu *Umwelt*, como o deles, não é prescrito, recebido; move-se e define ele próprio sua ação.

– Além disso, é aberto, transformável; o corpo arma-se de instrumentos de observação e de ação. Portanto, nenhuma relação com o sistema de desencadeadores preestabelecidos, ganga e trilhos do comportamento, êxtase nessa melodia, encerramento nela, mas sua “interpretação”, projeção de sistema de equivalência e de discriminação não naturais. Não mais corpo fusão com um *Umwelt* mas corpo meio ou ocasião de projeção de um *Welt*.

Entretanto, cada órgão dos sentidos está ligado a condições de exercício tão estritas quanto o ouriço-do-mar ao seu campo ou ao seu *Umwelt*, desenhado por um estilo de movimento (o olho) – Atividade prospectiva do olho – Círculo visão-movimento – Tato e movimento^a. Cada órgão dos sentidos apresenta o mesmo enigma que o instinto, isto é, preordenação a desencadeadores exteriores, a um *Umwelt* compatível com o exterior. “Instituição da Natureza” que nos faz ter “juízos naturais”, isto é, “interpretar” a ação das coisas como se soubéssemos divinamente bem a óptica e a geometria. Existe aí um *Bauplan* que executamos como o ouriço-do-mar. Mas do mesmo modo que o ouriço-do-mar formou-se, também os nossos órgãos dos sentidos – a máquina instituiu-se. A menos que se admita o milagre na embriogenia (milagre habitual, isso é Malebranche), é preciso que o olho se tenha construído e posto a ver. É um corpo que produz a *pregnância*, não existe *pregnância* das almas, é preciso que ele comece a viver uma vida e a ver. Não dizemos: a visão é uma propriedade da matéria, isso não quer dizer nada – mas: o olho é muito mais que uma ocasião de ver para um pensamento que desceria nele – muito mais que meio ou órgão –, ele é berço da visão como o corpo de uma vida. Como se deve pensar o corpo para que se torne suscitação da visão? Não é o olho que vê (o olho coisa). Mas tampouco é a alma. Existe um “corpo do espírito” (Valéry)³¹, algo que se reúne no aparelho da visão e aí cava o lugar donde se o vê...

a. Não pensar a estesiologia como um pensamento que desce num corpo. Isso é renunciar à estesiologia. Não introduzir um “perceber” sem “vínculos” corporais. Nenhuma percepção sem movimentos prospectivos, e a consciência de se mover não é pensamento de uma mudança de lugar objetivo, não nos movemos como uma coisa mas por redução de afastamento, e a percepção é apenas o outro pólo desse afastamento, o afastamento mantido. É assim que movimento do corpo + movimento das imagens retinianas faz com que a percepção seja estável.

31. A mesma citação em *Résumés de cours, op. cit.*, 1959-1960. Cf. Anaxos e Signes, *op. cit.*, p. 21, ou *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 274.

Eis o problema: – Qual é “o animal de percepções”?

Eu dizia: progride-se no sentido de resolução do problema com o esquema corporal:

– totalização das partes espaciais do corpo e da relação do todo ao espaço exterior – Sistema de equivalências e de diferenças que assegura quase-operações e um resultado postural;

– totalização intersensorial: visão, labirinto e tato formam um sistema unificado – o que permite uma leitura do mundo fazendo dele mesmo as subtrações convenientes^a.

Isto significa: o corpo é uma coisa sensível^b, mas cujos movimentos formam por si um sistema no simultâneo e no sucessivo – não apenas uma massa individual – *einmalig*³² –, mas 1º uma massa articulada, um sistema diacrítico, 2º e esse sistema é a pedra angular do mundo ou, inversamente, tem sua pedra angular no mundo e abre para o mundo.

Ele é uma das coisas, e em circuito com as outras coisas.

O olho, coisa vista, o olho abertura para o visível.

No mundo, e mensurador, padrão do mundo.

Minha mão coisa, minha mão que toca as coisas.

Como é possível essa dualidade? Procurar a solução na relação do corpo consigo mesmo: é aí que ele é tocado-tocante.

A minha mão é coisa sobretudo para a outra mão que a toca. Não é a mão que é tocante e tocada.

Entretanto, se não é a mesma, como posso dizer que tenho um corpo? Todo ativo ou todo passivo, ele não é corpo.

a. Totalização *sichbewegen – wahrnehmen*.

b. Meu corpo para mim, mas também o corpo animal para o observador exterior.

32. “Único”.

E, com efeito, há uma espécie de identidade do tocante e do tocado na medida em que a mão que toca encontra na outra sua semelhante, isto é, sente que essa outra poderia, por sua vez, tornar-se mão ativa e ela própria mão passiva. Poderia: isso não é absolutamente verificável, pois no momento em que a mão tocada se torna tocante, ela deixa de ser tocada, a reciprocidade dissolve-se no momento em que vai nascer. Mas essa mudança caleidoscópica não a destrói: parece-nos ser precisamente porque eu ia me tocar tocando que, de súbito, tudo desmorona; é justamente porque a mão tocada é a mesma que se torna tocante que ela deixa de ser coisa sob a outra mão. Esse fracasso é justamente a própria apreensão de meu corpo em sua duplicidade, como coisa e veículo de minha relação com as coisas. São os dois “lados” de uma experiência, conjugados e impossíveis, complementares. Sua unidade é irrecusável, ela é simplesmente como a dobradiça invisível em que se articulam 2 experiências – Um si dilacerado.

Esse circuito do corpo se tocando, quase se fechando sobre si, curvado por apreensão sinérgica de uma coisa.

Esse circuito é o que o esquema corporal significa: é esquema, organização, não massa informe, porque é relação com o mundo, e isso mesmo porque é relação consigo na generalidade.

Essa coisa-abertura para as coisas, participável por elas, ou que as porta em seu circuito, é propriamente a carne.

E as coisas do mundo, na medida em que são núcleos nelas, em que participam dela, em que se diluem nela, são a carne do mundo, o sensível.

Isso foi analisado na ordem do tato – Haveria mudanças a fazer para aplicar isso à visão: o olho não pode ver o olho assim como a mão toca a outra mão, ele só se vê num espelho. A lacuna é maior entre o vidente e o visto do que entre o tocante e o tocado – Segmento de invisível incrusta-

do entre o olho e ele mesmo como coisa. Talvez seja apenas em outrem que eu vejo o olho e essa mediação faz com que o olho seja sobretudo vidente, muito mais vidente que visto, carne mais sutil, mais nervosa. Mas se ele não fosse visível, não veria, pois não seria ponto de vista, não teria planos, profundidade, orientação... A carne como *Empfindbarkeit*, como sensível senciente, mensurante, padrão – como ela aparece na vida?

Deve-se dizer dela aquilo que se disse da vida em relação à físico-química: ela é ponto singular onde aparece uma outra dimensionalidade. A *Empfindbarkeit* é, se não localizada, pelo menos não é independente da localidade: não está na minha cabeça ou no meu corpo, mas *ainda muito menos* alhures. [Ela é percebida, pelo menos, num *Spielraum*³³] fora do qual ela nada é. Mas surge por investimento na vida – por abertura de uma profundidade, isto é, como não existente para o resto da vida, como um outro-ser, um relativo não-ser; relativo, o único não-ser que cumpre considerar, negatividade natural.

Todas essas investigações são convergentes: é o ser bruto, da percepção, que permite compreender 1º como pode existir (nova física) ser que não seja *núcleo duro*; 2º como podem desenhar-se ali configurações de macrofenômenos de um outro nível: os seres vivos; 3º como esses corpos podem ser carne, *Empfindbarkeit*, como o *Empfinden*³⁴ pode ser construído sobre uma estrutura invisível (a articulação corpo tocado-corpo tocante) e as coisas sentidas, do mesmo modo que o corpo tocado, e instaladas em torno de um vazio central, ou habitadas por uma estrutura que é a realidade carnal delas.

33. “Espaço de liberdade”, “margem”, “espaço de atuação”.

34. “O sentir”.

2) O corpo libidinal e a intercorporeidade. Estesiologia: a união da alma e do corpo levada a sério. É reexaminada a alternativa habitual: o corpo como uma das coisas, ou o corpo como o meu ponto de vista sobre as coisas: ele é dos dois: coisa-padrão enquanto carne: sentir o meu corpo é também ter sua postura no mundo.

A relação com o mundo está incluída na relação do corpo consigo mesmo. A relação de minhas duas mãos = troca entre elas, a mão tocada se dá à mão tocante como tocante, elas são espelho uma da outra – algo de análogo na relação com as coisas: elas “me tocam” tanto quanto eu as toco^a. Nada de surpreendente: elas são aquilo a que a Sinergia de meu corpo dá acesso, são feitas do mesmo material que o esquema corporal, freqüento-as a distância, elas me freqüentam a distância^b. Estou com elas numa relação de *Einfühlung*: o meu interior é o eco do seu interior.

Mas, em conseqüência, o esquema corporal vai ser não só relação com as coisas e com um *Umwelt* de coisas, mas também relação com outros esquemas corporais. Entre as coisas, existem corpos vivos “semelhantes”. Estes vão inserir-se no circuito de minha mão para a minha mão. O acoplamento de minha mão e de minha mão = reconhecimento de um “comportamento” naquilo que parecia “coisa”, a mão ativa vive a distância na outra. O mesmo ocorre com o acoplamento de minha mão e da mão de outrem: o meu esquema corporal como animal de condutas vive a distância no vivente exterior. Há entre eles uma relação carnal, uma extensão do narcisismo do corpo. Esse narcisismo é também abertura à generalidade: vivo como meus os comportamen-

a. A minha “atividade” prévia é passividade.

b. A distância delas é afastamento em relação ao meu corpo como grau zero de distância.

tos oferecidos e vejo-os animados por um esquema corporal. Neste caso, é também a carne que resolve o problema: é porque percebo que outrem é possível para mim como um outro que percebe os mesmos sensíveis que eu percebo. Carne maciça da estesiologia, carne sutilizada da co-percepção, isto é, da identificação entre os esquemas corporais. O meu esquema corporal projeta-se nos outros e os introjeta, tem relações de ser com eles, procura a identificação, apresenta-se como indiviso com eles, deseja-os. O desejo considerado do ponto de vista transcendental = estrutura comum do meu mundo como carnal e do mundo de outrem. Culminam ambos numa só *Einfühlung* (cf. inéditos de Husserl). Schilder³⁵: o esquema corporal tem uma estrutura libidinal... e sociológica.

Tal como no caso da estesiologia, isso emerge da vida sem corte absoluto: assim como a estesiologia emerge da relação com um *Umwelt*^a, o desejo humano emerge do desejo animal. Já no animal, cerimônia do amor, o desejo não é função maquinal mas abertura para um *Umwelt* de congêneres (eventualmente fixação em outros), comunicação. A aparência dos animais (pelagem, ornamentos) como órgão de comunicação, a espécie não está tanto atrás quanto diante deles como *Ineinander* (Portmann). Do mesmo modo, a comunicação humana é tão “natural” quanto o funcionamento dos sentidos humanos: há um “taxímetro” que me dá as condutas todas decifradas e traduzidas em conversações ou debates, exatamente como a minha “postura” me dá um levantamento do mundo. Percepção fisionômica de silhue-

35. Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, International Universities Press Inc., 1950, trad. fr. de F. Gantheret, Gallimard, 1968, sob o título de *L'image du corps*.

a. Quando se torna produção e reprodução de *Umwelt*.

tas, gestos, rostos, assinaturas. *Sinngabung*³⁶ sem que tenhamos o sentido ideal que funciona aqui, porque é um simples afastamento em relação às dimensões da minha própria existência^a. Corpo do Espírito, natureza do Espírito. O que não impede que o conteúdo seja muito diferente de animais – o mundo humano dos *Umwelt* animais –, mas o espírito é tão natural ao homem quanto a Natureza aos animais.

Freud: sentir já é ser homem. Ser carne já é ser homem. O “Prazer” é obcecado pela “realidade”. O corpo exige algo diferente do corpo-coisa ou das relações consigo mesmo. Está em circuito com os outros. Mas isso, pelo seu próprio peso de corpo, em sua autonomia. Ele não é primeiro, fim ou causa, mas tampouco é segundo, isto é, governado de fora por um princípio numericamente distinto do qual ele só seria meio, ocasião ou condição de existência ou de realização. O *Eros* e o *Tanatos* freudianos juntam-se ao nosso problema da carne com o seu duplo sentido de abertura e narcisismo, de mediação e de involução – Freud viu verdadeiramente com a projeção-introjeção, o sadomasoquismo, a relação de *Ineinander* eu-mundo, eu-natureza, eu-animalidade, eu-*socius*³⁷.

3) Corpo e simbolismo. Tudo o que precede = o corpo humano é simbolismo. Inserção de meus movimentos, de minhas *αίσθητα*³⁸, de todas as minhas condutas em sistemas de equivalências interorgânicos e interindividuais. Um olho que perscruta a paisagem, interrogação e resposta.

Idéia muito difundida: a cibernética, a teoria da informação = um estímulo é uma “mensagem”, isto é, age segun-

36. “Doação de sentido”.

a. Tomada como norma.

37. Termina aqui a parte redigida em vermelho.

38. “Sensações”.

do o sentido que ele tem no código do alocutário. A autorregulação do corpo e das relações corpo-mundo (*feedback*) faz do corpo um simbolismo e dos estímulos índices.

Mas na cibernética é a idéia artificialista: o corpo está assimilado a uma máquina construída. Ora, ele se constrói – é um simbolismo natural.

Para esclarecer o que dissemos, é necessário precisar as relações desse simbolismo “natural” e do simbolismo “convencional” ou “código”. Não existem dois simbolismos, um de indivisão, de indiferenciação, com um sentido latente, cego – o outro artificial, convencional, com um sentido manifesto? O primeiro é uma espécie de teleologia natural (os nossos sentidos funcionam por instituição da natureza), o segundo é verdadeiramente instituído por nós, sentido manifesto – Deve-se derivar o primeiro do segundo ou o segundo do primeiro? O corpo humano como simbolismo, isso permanece equívoco enquanto não se responde a essa questão.

Para responder-lhe, é preciso se dirigir àquilo que está entre o simbolismo de indivisão e o simbolismo artificialista: à linguagem (dimensão que já está subentendida pelo corpo libidinal).

Revisão da idéia de convenção relativamente à linguagem: ela é convenção, por oposição a toda a predestinação de signos a um significado: o ele não é dado (imitação), ele é criado por um princípio interno de diferenciação dos signos numa língua. Esse princípio é emergente em relação à causalidade natural. Mas não é convencional = assimilável a uma de nossas decisões empíricas em nossas relações com outrem, posto que tais decisões pressupõem a comunicação, a qual não pode resultar delas^a; elas supõem um plano, a imposição de um valor derrisório a signos, e uma língua não é feita na base de um plano (isto é, concepção prévia do

a. Elas modelizam a comunicação já instituída, comunicação arquitetônica.

significado e do sistema de significantes, dos termos a codificar). Ela só dá acesso ao significado e articula os significantes por afastamentos, a partir dos outros signos (= o todo da língua) e do uso precedente. Vida quase natural da linguagem na indivisão significado-significante. Ela é como uma segunda natureza, ela se precede, sua origem é mítica. Portanto, é também macrofenômeno, tem uma arquitetônica. Difunde-se no corpo humano não como uma causalidade positiva do espírito, mas *entre as palavras* como *espírito selvagem*, antes de se sedimentar em objetos positivos de cultura. É, por certo, diferente da natureza no sentido de entelêquia positiva, mas é natural ao homem e ultrapassa lateralmente, não frontalmente – a estesiologia, ao reinvesti-los do interior. – O *Eros*

Reinvestimento, diz Freud, novo corpo.

Daí o sentido de nosso tema: natureza e Logos: há todas as oposições que se quiser entre natureza e linguagem^a – há um Logos do mundo sensível e um espírito selvagem que animam a linguagem (e indiretamente o algoritmo, a lógica) – a comunicação no invisível continua aquilo que é instituído pela comunicação no visível, é o seu outro “lado”, assim como as coisas nos ensinaram que existia sempre um outro lado conjugado ao lado visível, e impossível com ele.

2) O invisível de idealidade, a *Vernunft*³⁹, nunca é mais que a estrutura das coisas e do Ser, a interseção de nossas

a. A abertura que a linguagem realiza para a verdade, para a idealidade, para o invisível, não tem análogo no visível objetivo. Mas (1) o visível “objetivo” é projeção de um visível primordial que é um tecido de invisível, a coisa invisível (N. do ed. A continuação do texto, no respeitante a 2, está no corpo do texto manuscrito e não mais na margem, mas está escrita com a mesma tinta das passagens feitas à margem. Parece, portanto, ter sido acrescentada posteriormente no interior do desenvolvimento.)

39. Razão.

visadas, o verdadeiro relevo de nossa paisagem. A linguagem é sedimentação, naturalização do excedente invisível, circunscrição do invisível em restos visíveis (uma cidade, para aquele que compartilha de sua história, é plena de sentido – ou um rosto – mas para quem não participa dela, é insensata – o caos de Paris – “nem esse rosto tão amado” –; é, no entanto, essa frágil fachada que sustenta tudo, essa escrita indecifrável. – Fora isso, há apenas o espírito de Deus flutuando sobre as águas, um mundo, um Ser a fazer – Nem mesmo isso: esse sopro, essa respiração sem o visível, são apenas um elemento abstrato como a água – o mundo é uma “cariátide do vazio” (Giraudoux⁴⁰ dizia-o insistindo no “vazio”). Cumpre insistir em “cariátide”. O gigante Atlas está de pé num chão).

Essas relações do visível e do invisível, do Logos do mundo visível e do Logos de idealidade, só serão estudadas (*O visível e o invisível*) nos próximos anos com a linguagem, com outros sistemas de expressão (pintura, cinema), com a história e sua arquitetônica.

Necessidade desses estudos:

Eles fazem a passagem para o ser invisível.

O ser visível é natural, construído em torno da coisa natural.

Mas a linguagem, a arte, a história, gravitam em torno do invisível (a idealidade); relações difíceis desse invisível e dos aparelhos técnicos visíveis que ele se constrói. Isso nos faz avançar para o centro obscuro da subjetividade e da intersubjetividade – intersubjetividade ideal ligada pela incor-

40. J. Giraudoux, *Eglantine* (1927): “Ambos tinham o braço em torno da cabeça, e pareciam sustentar um pesado fardo, como de resto todos os humanos em pé ou deitados, sentados ou ajoelhados, cariátides do vazio...” (p. 230) Referência amavelmente fornecida por Jean-Noël Delétang, secretário e conservador do Museu Giraudoux.

poreidade, interior à incorporeidade – dos seres ideais correlativos virtuais do simbolismo organizado em torno deles, sustentados por ele, configurações dessa nova paisagem. O problema da relação dessas estruturas invisíveis e das estruturas visíveis impõe-se na medida em que a filosofia é uma dessas ordens invisíveis que se sedimentam e quer, como filosofia, entrar na posse do todo. Esse conflito, essa consciência de si, a definem. – Ao examiná-la, é a sua própria possibilidade que ela examina, e esse auto-exame é a sua definição.

Após esses estudos, chegar-se-á à problemática filosófica integral:

A Natureza mas também a idéia apresentaram-se-nos como intra-estruturas, interseções, não coisas ou substâncias exteriores, mas interpresas do mundo para qualquer um que esteja nele e o habite na coesão de sua vida; tudo isso subentende o Ser sobre o qual essas ontologias são recortadas, que engloba tudo aquilo que não é nada, todos os “raios do mundo” (Husserl), a dimensionalidade de todas as dimensões.

Esse ser é como que cavado por todas as dimensões examinadas e faz com que elas pertençam a um só mundo. Em particular, todo o invisível (isto é, as estruturas sublimadas e lateralmente designadas).

Deve-se pensar a relação dessa negatividade, natural humana, e do positivo, do Ser e do vazio de que ele é inseparável.

Em particular: o problema da subjetividade e de sua superação: deve-se, como Sartre, considerá-la insuperável enquanto Nada (ela própria se supera rumo ao mundo de que tem necessidade para “ser no mundo”, mas o Ser não a supera, não a engloba) ou deve-se, antes, aprofundar a crítica da idéia de Nada, e mostrar que o verdadeiro Nada não é *nichti-*

*ges des Nichts*⁴¹ mas um *Etwas*⁴² sempre em horizonte, cujas determinações positivas são o vestígio e a ausência?

Particularmente: confrontar essa filosofia com as ontologias clássicas fundadas na relação sujeito-objeto (ontologias positivas – ou do objeto; ontologias negativas – ou do sujeito).

(Quarto Esboço)

Dois estudos preliminares

1) O que é a gênese de um ser vivo?

A melhor maneira de compreender o seu ser – estabelecimento desse Ser – ontogenia – *A priori* do funcionamento.

2) O que é a gênese de um tipo animal ou do humano típico de onde nascerão em seguida os indivíduos? *A priori* da ontogenia.

Dir-se-á: a filosofia não se ocupa da gênese, das circunstâncias empíricas: não é delas que provém *aquilo que se engendra* – Scheler⁴³ – Mas isso suporia a essência descendo na existência, a ordem transcendental perpendicular à ordem horizontal dos fatos: onde está a junção? É essa sutura que nos interessa na gênese, não as “condições de existência” por elas mesmas, nem em que sentido há totalidade (no transespacial? Ou condições de simples emergência, com a dificuldade = o que não está em parte nenhuma, coloca-se no todo, isto é, com uma existência puramente nomi-

41. “O nada do nada”.

42. “Algo”.

43. Max Scheler, *Le formalisme en éthique*, trad. fr. de M. de Gandillac, *op. cit.*

nal?). A gênese, isto é, a passagem do nada ao algo, como modo de desvelamento radical do Ser, prova da totalidade, e não como anedota empírica, nem como explicação pelo interior. Gênese ou surgimento, que situa o problema deixando em suspenso por uma atitude transcendental se referindo à ordem ideal. O que é primeiro “geneticamente” não é forçosamente primeiro transcendentalmente ou para uma consideração interna e totalitária, pode ser apenas o mais visível de um bloco de Ser invisível, mas é que, nesse caso, a descrição da gênese foi superficial, onerada com postulados corpusculares ou empiristas. A gênese verdadeiramente compreendida deve mostrar uma relação com o todo, isto é, estar em conformidade com a gênese transcendental e mesmo com a sua forma sucessiva exigida por esta.

Não perder de vista a seguinte bifurcação:

– atualismo dos fatos espaço-temporais parcelares – encaixamento, evolução.

– recurso à idealidade, a outros fatos possíveis, mais ricos que o atual, concebidos como um outro atual = epigênese = recurso a uma outra pré-formação (Ruyer, Driesch).

Definir um Ser de entremeio, um interser.

A) ONTOGÊNESE. A ANÁLISE DE DRIESCH

1) *Os fatos*

Não retorno aos fatos, já expostos. Resumo-os.

1) *Fatos de regulagem. 1891*: ele separa por sacudimento 2 blastômeros do ovo de ouriço-do-mar. Primeiro, divisão dos blastômeros isolados em hemisférios com 8 células (1/2 do resultado da divisão do ovo inteiro). Mas na noite do primeiro dia o hemisfério tende a transformar-se numa pequena esfera e, na manhã seguinte, em blástula completa, depois

em gástrula reduzida mas completa. Não é uma regeneração por germinação no nível do ferimento: é uma reorganização de todo o desenvolvimento.

Comprimindo-se o ovo de ouriço-do-mar sob lamelas de vidro → tipos de segmentação muito variados. A partir do instante em que a compressão cessa, a divisão recomeça numa outra direção. É a prova de que ela não é dirigida por uma divisão nuclear, visto que a pressão perturbou a posição relativa dos núcleos.

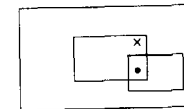
= o desenvolvimento “regulariza-se” ou “regula-se” independentemente de dispositivos topográficos. Há outra coisa além das propriedades de elementos definidos por sua localização, sem individualidade espacial absoluta⁴⁴.

2) *Fatos de regeneração.*

Restituição de órgãos ou de tecidos em falta.

Fatos em que a criatividade é menos visível = aparentemente não se trata de uma direção conservada por desvio, por uma distribuição de fatos parcelares muito diversa, independente da topografia: trata-se de um organismo que se *recompleta*.

a. Ectoderma de gástrula de estrela-do-mar, recortamos nele um retângulo de altura e de largura x e y ; para cada valor de x e y é modificado o destino de um ponto



suas propriedades não são – locais – mas segundo uma totalidade a-espacial – espaciais

totalidade que resiste à mudança de posição dos elementos (ovo comprimido).

44. Exemplo citado por Priesch p. 122, e o esquema p. 125.

Na realidade, a operação é igualmente independente de condições dadas de uma vez por todas.

Pólipos hidróides do gênero *Tubularia* – espécie de anêmona-do-mar sustentada como uma flor no topo do pedúnculo – A *Tubularia* pode regenerar essa flor ou cabeça – Mas não é somente um todo amputado que se recompleta: a nova cabeça é formada por cooperação de numerosas partes do pedúnculo: não importa em que ponto o pedúnculo seja cortado, obtém-se sempre uma regeneração da cabeça, a qual, portanto, renasce de qualquer região do organismo com uma reorganização do funcionamento integral deles.

Ascídias do gênero *Clavellina*: um sistema branquial + um saco intestinal, cada um deles separado pode regenerar o outro. O aparelho branquial pode transformar-se numa esfera branca (= camadas epiteliais germinativas com mesênquima entre elas) que, após repouso, organiza-se produzindo uma ascídia pequena e completa.

Regulagem e regeneração:

Um desenvolvimento completo pode também ter lugar a partir de um segmento V



V1

ou de uma parte V1



V2

ou de uma parte V2



ou de outras partes V3 V4

Se as partes se sobrepõem parcialmente, o mesmo lugar muda de atribuição segundo o recorte.

Fica evidente a não-dependência em relação ao lugar, à topografia.

Contra a idéia da pré-formação (encaixamento dos germes) simples desdobramento, a favor da idéia de uma epigênese: intervenção, ademais, de algo que não é dado no atual (o determinado) de um inatual.

Mas essas negações precisam ser elaboradas.

Quer isso dizer intervenção de um outro fator positivo?

Passagem do a-espacial ao metaespacial?

do inatual a uma outra atividade?

do atual ao possível como um outro atual?

2) Realização e autocrítica do possível

Um ponto tem, além de uma *prospektive Bedeutung*, uma destinação real, uma *prospektive Potenz*, uma destinação possível.

“Existem mais possibilidades morfogenéticas em cada parte de um embrião do que é atualmente realizado num caso morfogenético dado.” (Driesch, *The Science and Philosophy of Organism*⁴⁵)

Cada célula de blástula de *Echinus* tem a mesma potência prospectiva das outras = equipotencialidade.

= realiza-se em cada lugar não só aquilo que ele se torna num caso, mas aquilo que se tornaria nos outros e há a tendência para colocar em escorço em todos os pontos do corpo da planária cabeças e caudas de reserva. É a realização ingênua do possível: *vis dormitiva* – ilusão retrospectiva.

1) Ora, observa o próprio Driesch, isso é apenas a “expressão analítica” do que se passa (*Ph. de l'organisme*, pp. 103-8) – recorte, expressão parcial, por aquilo que tem lugar num ponto – Isso falseia o fenômeno: não há somente vários possíveis em cada ponto, há invariância do resultado: o tipo.

45. Hans A. Driesch, *Philosophie de l'organisme*, trad. fr. de M. Kollmann, Paris, Rivière, 1921, com um prefácio de J. Maritain, p. 65.

Não há apenas vários possíveis locais, mas uma “espécie de ordem” (*Ph. de l'organisme*, p. 108), isto é, uma repartição tal dos possíveis nos diferentes casos que possibilite a realização de um tipo constante.

Será preciso dizer potência prospectiva do sistema como caos dos possíveis + fator invariável governando a realização de possíveis invariáveis? (*Ibid.*, p. 109) Mas o vínculo é mais estreito: é preciso que a *prosp. Bedeutung* mude para que o tipo permaneça o mesmo. A pluralidade dos possíveis é apenas o avesso da invariância do tipo, 2 avessos para um só fenômeno de 2 faces. “Se em cada ponto do germe se pode formar alguma coisa diversa do que realmente se forma em cada caso, por que se produz precisamente em cada caso aquilo que se produz e nenhuma outra coisa?” (p. 66) Evocação de possíveis inertes dados e, por outra parte, um princípio de ordem que admite aquele que corresponde à situação em outros pontos (corretivo de possíveis inertes – escolha), essa é a expressão verbal do que se passa: o que se passa são os 2 ao mesmo tempo, os 2 em um.

Aliás, a regulação não é perfeita, incondicionada, o tipo não se mantém em todos os casos – a larva no lítio: o seu endoderma forma-se no exterior, grande demais, massa esférica entre o endoderma e o ectoderma, simetria radial e não bilateral, falta o esqueleto: se existisse um princípio de invariância separado, ele regularia mesmo neste caso^a. Uma vez que não o faz, devem-se incluir essas potencialidades anormais no rol das “potências prospectivas” do germe e dizer que, quando elas não se realizam (larva normal) é porque estão balanceadas por contrapotencialidades? – Não: devem-se conceber o uno e o múltiplo como um só fenômeno do qual a larva no lítio é uma variante e que, em cada caso, faz com que

a. Ou não regularia nada.

um único valor seja possível em cada ponto, em cada caso. O possível é remetido ao fenômeno total. É na totalidade que existem diversas possibilidades e elas confundem-se aí com a invariância.

“O conceito de potência prospectiva, requerido por nossa análise, permanece indeterminado, e não representa, como é razoável, nenhuma coisa particular presente em ato no organismo.” (p. 77) (Eu acrescentaria: e do mesmo modo, em contrapartida, princípio de escolha dos possíveis.)

Essas noções são marcos que assinalam os limites do espacial mas ainda não a presença de um metaespacial.

2) Essa autocrítica do possível realista é evidente. Diante do fato da determinação progressiva: não se tem equipotencialidade absoluta, mesmo no começo; há esboços no interior dos quais reina a equipotencialidade, mas que têm, comparados entre si, potências diferentes. A potência do endoderma e a do ectoderma são reduzidas em relação à do blastoderma, que “aciona o todo orgânico” (pp. 70-1). A restrição perdura até que se tenha reduzido a zero a potência prospectiva – caminho para um “desenvolvimento em séries independentes” (p. 99): formando-se a boca mesmo quando não existe intestino. De uma harmonia causal passa-se a uma harmonia de constelação – o desenvolvimento não é explicado pela preexistência de possíveis, mas por sua eliminação.

Dir-se-á que ele é governado pelo princípio de ordem ou de redução operando na potência prospectiva? Mas parece assegurado pela pluralidade de “estímulos diretores”, de excitações formadoras e diretoras. Os “braços do plúteo dos ouriços-do-mar estão sob a influência morfogênica do esqueleto – nada de esqueleto, nada de braços... O cristalino de certos anfíbios forma-se em seu tegumento como uma espécie de resposta a um estímulo formador proveniente da vesícula óptica primária. Quando essa vesícula não chega a tocar o tegumento, o cristalino não se desenvolve. Por outro lado, se a vesícula

óptica é transplantada, o cristalino pode desenvolver-se em pontos muito anormais, nos próprios locais onde se estabeleceu o contato” (p. 95) (Driesch citado em Spemann).

“Os olhos dos crustáceos podem regenerar-se idênticos a si mesmos quando o gânglio óptico foi respeitado. Pelo contrário, se esse gânglio foi retirado, é uma antena o que se desenvolve.” (p. 95) Por outra parte, o sistema nervoso central comanda o poder regenerador (os anfíbios só regeneram pernas e cauda se as conexões nervosas estiverem intatas) – Portanto, a bolsa de possíveis de onde a escolha retiraria o possível conveniente (antena ou olho) é uma ilusão: a “escolha” é feita por determinações já adquiridas que desempenham o papel diretor, a bolsa de possíveis é ilusória, existe auto-regulação do processo que se repete e fornece as diversas atualidades observáveis.

3) A ação recíproca. Longe de uma “influência recíproca de umas partes sobre outras. Na realidade, toda parte embrionária pode ser considerada sob alguma relação como uma causa possível de morfogenia para qualquer outra parte. E é aí que encontramos o verdadeiro fundamento da epigênese” (p. 93), “ações recíprocas” (p. 98). Isso não exclui os estímulos diretores, mas trata-se de causas que são elas próprias efeitos. Há simplesmente uma acentuação, causas mais ou menos importantes, ações estruturantes^a, mas sem princípio exterior, metaespacial. Não se têm cabeças ou caudas de planárias de reserva (ou antenas e olho de crustáceo): é a aparência. Tem-se uma seção (interseção) que cria um território novo, e o lugar da seção decide sobre o que será regenerado porque prescreve à dinâmica interna o que ela tem que produzir para reencontrar o seu equilíbrio. E⁴⁶ talvez seja

a. Ações que são apenas *Auslösung* (p. 91).

46. Cf. p. 377. Termo adotado de Driesch e designando o “fator E”, o fator de ordem, organizador ou regulador, determinando a forma sem ser dado

apenas “reação mútua das partes” (p. 118). “O valor prospectivo de uma célula qualquer de uma blástula é função de sua posição no todo.” (p. 67)

Sai-se do espaço no sentido em que o que se passa em X é abstração, existe coerentemente com o que se passa nos outros pontos, e tudo isso coerentemente com a manutenção do todo específico que, como “imagem” é a realidade da ontogenia. Mas esse a-espacial, esse ser que não é em si, não é um metaespacial: ele mantém-se, a cada instante, preso aos fatos microscópicos e espaciais (instigado por estímulos diretores localizados)^a.

Recaída no metaespacial. Para compreender e para cingir-se a esse rigor, seria necessária uma noção como a de *Gestalt* – Driesch não a tem: alternativa: ou a matéria, a máquina, e a introdução é maquina, “constelação” de fatores distribuídos no espaço (p. 125), ou, se isso não é o caso (e isso não é porque): “Cada fragmento suscetível de passar por um desenvolvimento completo deve unir-se à máquina em sua integridade. Ora, como cada elemento de um fragmento determinado pode desempenhar em qualquer dos outros fragmentos um papel muito diferente, daí resulta que cada parte do sistema harmônico primitivo deve encerrar ao mesmo tempo todas as partes elementares da máquina e, por um tempo, todas as partes do sistema são os elementos constituintes de máquinas diferentes. Máquina extraordinária que se reencontra inteira em cada uma de suas partes” (p. 125), então a interação não é a máquina, mas a vida, E não é simplesmente “símbolo” de interações e de constelações, é a “expressão de

pelas condições exteriores, ou ainda a enteléquia, citado nos *Résumés de cours*, *op. cit.*, 1959-1960, p. 172: “fator E (enteléquia)”. Cf. Anexos.

a. Existe uma outra dimensão além do espaço físico. Mas entre os pontos desse espaço, não além deles. Reinvestimento do espaço físico.

uma verdadeira realidade, de um verdadeiro elemento da natureza, a vida”⁴⁷ (p. 127), “entelêquia” (o que traz seu fim em si mesmo).

A filosofia como outra positividade.

Essa verdade do fator E como metaespacial só indiretamente é provada pela teoria (p. 128). A filosofia prova-a diretamente.

Portanto, preste a chegar à idéia de totalidade, recuo, abandono da idéia do a-espacial ou do transespacial em favor do metaespacial, limitação da ciência por um outro modo de conhecimento (a entelêquia “se pensa”, não se vê), evocação de uma outra ciência duplicando a ciência, descobrindo outros “fatores”, de uma outra “positividade”.

Mas deve-se acompanhar Driesch neste esforço “filosófico” – pois ele conserva a consciência das dificuldades que o tinham conduzido à totalidade. E a totalidade, aliás, não é uma chave: cumpre pensá-la como “*Gestalt*” e a tentativa de Driesch mostra, por certo, as dificuldades de totalidade transcendente, esboço de totalidade de emergência. A determinação positiva da entelêquia, como se vai ver, é sempre remetida para mais longe = não se instala à margem de toda e qualquer relação com o espaço.

3) Ensaio de “filosofia” da entelêquia

[Filosofia = sim, posto que se vê a transparência.

Dialética do positivo e do negativo, do possível e do atual, da parte e do todo (lição a extrair daí: sobre a *Gestalt*, ontologia estrutural)

Após o que: como, depois de Driesch, evoluem o inventário dos fatos e a conceptualização.]

47. Citado em *Résumés de cours*, adiante, p. 481.

O aparecimento do a-espacial, de uma diferença tomada como manifestação de uma positividade metaespacial, de uma outra identidade.

Retorno à análise realista: E = “diversidade intensiva” (*Philosophie de l'organisme*, p. 129), ou seja, simultaneamente potência prospectiva e o princípio de ordem que regula em cada caso a coesão dos possíveis localmente realizados e assegura a manutenção do tipo, a invariância do todo.

Vê-se bem como esse retorno é pouco conforme à inspiração de Driesch, visto que restaura a pré-formação, ao passo que Driesch forneceu as mais fortes razões para abandoná-la em favor da epigênese.

“Qualquer ocorrência espacial singular induzida ou modificada por entelêquia tem seu prévio correlato singular numa característica única da entelêquia, na medida em que ela é uma multiplicidade intensiva. Seria inteiramente inconcebível supor qualquer outra coisa, embora a nossa suposição leve a uma conseqüência deveras estranha: que nada realmente novo pode acontecer em qualquer parte do universo. Todo o acontecimento é ‘*evolutio*’, no mais profundo significado da palavra.” (*Philosophy of the Organism*, vol. II, p. 154)

Parentesco profundo do finalismo e do mecanismo: nada se passa, tudo é dado.

O que é E? Vai-se ver que ele não pode determinar E positivamente.

Resistência à determinação positiva que é instrutiva.

Não se trata de uma energia – Ela não viola o princípio de conservação de energia^a. É preciso que seja “algo que não é físico” sem ser “antifísico”.

a. Fazer dela uma energia seria, pois, violar o princípio? Quer o princípio dizer portanto, que a física é exaustiva? Sim para Driesch, e ele o admite. Ele não considera a “energia espiritual”. E não faz parte do mundo “positivo”.

Ela não tem o poder de transformar a energia, nem mesmo a *Auslösung*⁴⁸ da transformação da energia potencial em cinética.

Ela só tem poder suspensivo: transformação da energia cinética em potencial.

E mesmo isso como? Seu poder suspensivo (= opor-se a...) pode ser só suspensão de suspensão, suspensão de um equilíbrio entre forças dadas, após o que estas agirão. Preparação de um vazio em que vão agir forças que se anulavam (cf. Leibniz: o peso, fato transcendente (?)) que permitiria aos pesados entrar em concorrência e descer^a. Por exemplo, na determinação de um tecido, a entelêquia suspende o equilíbrio das potencialidades que se anulavam e uma delas se realiza. Ela é princípio de amortecimento: arranjo de um certo lugar onde forças se atolam, o que permite a outras forças atuarem (ponto singular) (assim o declive que encontra o ponto de equilíbrio amortece o seu impulso e o converte em impulso inverso^b, assim ocorre com a matéria elástica em que uma ação se perde). Ela não é invisível às ações exteriores: uma ação que rompe um equilíbrio (perda de uma parte do corpo) dá lugar a uma modificação das suspensões que propicia um restabelecimento da norma (restituição). A forma é modelada, não por um fator positivo, mas por um conjunto de desaparecimentos de equilíbrio liberando um conjunto de causalidades que regula.

48. "O deflagrar".

a. Leibniz, a escolha divina = mecanismo metafísico ou auto-realização do possível mais pesado. A escolha divina consiste na instauração de uma dimensão do melhor, de um declive pelo qual o universo "cai para o alto" (Teilhard de Chardin). Peso do melhor. Do mesmo modo, a "escolha" da entelêquia consiste em organizar um vazio, em suspender um equilíbrio menos válido. Cf. tática e teoria dos jogos de decisão.

b. Arquitetônica por organização de uma topografia.

Portanto, ela não é substância a-espacial – E, no entanto, não está "no lugar": "A entelêquia é afetada por um ato sobre a causalidade espacial como se proviesse de uma dimensão ultra-espacial; não atua no espaço, atua dentro do espaço, não está no espaço, apenas tem pontos de manifestações no espaço." (*Philosophy of Organism*, p. 235).

A entelêquia na regulação: quando o ovo é cindido, a seção não desdobra a entelêquia, posto que ela não estava no ovo inteiro, mas era seu revestimento negativo. Não existem 2 1/2 entelêquias nem, aliás, magicamente, 2 entelêquias no sentido de coisas. O desdobramento dos organismos quer dizer que, apesar da seção, podem-se ainda ter "manifestações ativas" da entelêquia, a qual ocorre estar no plural: a dualidade nada mais é aqui do que a integridade da entelêquia^a. Esforço para conceber o negativo, o não-espacial, como negativo, como dobradiça do ser. Mas uma dificuldade: as coisas participantes o arrastam para o positivo, o outro mundo (cf. Platão): negações determinadas estão lá onde elas operam. Portanto, é necessária uma positividade de E:

Isto ainda é negativo (cf. *Philosophy of Organism*, vol. II, p. 259) porque se pensa a partir do espaço. Mas poder-se-ia chegar ao positivo (pensar "diretamente" E) a partir de meu corpo e de sua relação com o espaço^b. Na realidade, a dificuldade reencontrar-se-ia: como compreender essa lacuna, esse negativo, incrustado entre situação e resposta: está espacialmente entre elas? Enquanto elas são concebidas positivamente, a lacuna é ou propriedade do espaço (o que não quer dizer nada: o espaço é tudo) ou intrusão de uma outra substância no espaço. A solução só virá de um reexame da questão da ontologia do em-si.

a. O 2 nada mais é do que o Uno de negatividade.

b. Em meu corpo (*Ph. de l'org.*, II, p. 266) tenho a experiência de situação e resposta com lacuna interposta, é a entelêquia que é eu (psicóide – Entelêquia do comportamento).

4) Conclusão

	negatividade
	possível
	totalidade

Pensamento segundo o positivo: ser o que é aquilo que é.

	espaço	que é em si (propriedades locais)
	tempo	causalidade linear: fonte do ser, está no antes, futuro, produto do passado – pré-formação
	possível	negação do possível: diminuição exterior (?) atualismo
	totalidade	pensamento por microeventos, negação da totalidade parcial: o único todo é o infinito.

Contra a insuficiência desse pensamento:

Segundo positivo – outra substância ou causalidade

Possível como outro atual realizado, reservatório

+ escolha, princípio de ordem transcendente, meta-espacial

Totalidade transcendente ou parcelar, descendo nele

Epigênese

Esses dois modos de pensar negam que aconteça alguma coisa: evolução.

Negativismo ou idealismo:

Há um a-espacial ou um atemporal – que não é uma segunda realidade mas uma idealidade.

Possível como conduzido pelo espírito (princípios “reguladores” = o espírito reconhece-se veiculado pela natureza).

Totalidade do espírito – o resto não é senão seu momento = a Natureza é fraqueza da Idéia (Hegel).

Mas problema da participação: um padrão (*pattern*) de negações não é nada, é um sistema.

Contra a filosofia da coisa e a filosofia da idéia.

Filosofia do “alguma coisa” – alguma coisa e não nada. E essa negação do nada é essencial: a vida possui fragilidade e obstinação ao mesmo tempo: ela será, se nada se lhe opuser. Não núcleo duro do ser mas brandura da carne. Dissociar a nossa idéia do Ser daquela de coisa: a vida não é uma coisa separável, mas investimento, ponto singular, vazio no Ser, relevo ontológico, invariante, transversal e não causalidade longitudinal encaixando-se na outra, aquilo que os microfenômenos balizam, não compõem, possibilidade de variação limitada em torno da qual eles estão agrupados, conjunto improvável e não simples caso particular do provável (de possíveis), nem princípio positivo de uma outra ordem de realidade, mas estabelecimento de um nível em torno do qual se repartem os afastamentos, ser de cobertura, ser estatístico contra o aleatório, ultrapassagem por invasão, ambigüidade das partes e do todo (contra Driesch a máquina não é atualmente reação de todas as suas partes), portanto, ser por ligamento, que não se pode apreender à parte, que não se deve analisar de perto (como núcleo duro), recusa do tudo ou nada^a.

Mas a vida não é negatividade: é um padrão de negações, um sistema de oposições que faz com que o que não é isto seja aquilo, campo, dimensão – dimensão = a profundidade para os seres planos. O impossível torna-se possível. Relativamente a uma dimensão subordinada, é o meu ser.

a. Originalidade e fragilidade das superestruturas – Fortuna – a regulação imperfeita. Ultrapassagem no invisível, no inacabado.

Mas a abertura não é abertura a tudo: é uma abertura especificada [??] de dimensão (Descartes): ponto de vista sob o qual uma variação é possível, nem toda dimensão é quantitativa ou a quantidade é alusão à dimensionalidade. A vida – ser de delineamento ou de esboço, isto é, territórios, regiões = inerência a lugares cada vez mais precisos de um campo de ação ou radiação de ser. Estruturação = por funcionamento total, o estabelecimento de funcionamentos locais em interação. Cf. situação aberta: modo de resolução atribuído a uma melodia desde o seu início, sem princípio organizador apreensível à parte – os fatos parcelares se estabelecem em torno de um nível ou de uma norma que não é mínima, que não é máxima (Leibniz: o mundo sobre um fundo de cálculo divino), que é o estabelecimento do próprio âmbito e do princípio de todo cálculo, de toda economia, há. Essa estruturação, tendo cristalizado uma constelação, prosseguirá no nosso nível, comportamento.

(Portanto, espaço e tempo não seriais – Blocos de espaço e de tempo.)

Esse ser por diferença e não por identidade só é pensado por reabilitação do mundo sensível^a, não mais como “fato psicológico” a se reconstruir em termos positivos, mas como visibilidade do invisível – Cf. Goldstein: organismo – meio Bergson: as “imagens”^b. Mas não se entenda isso como antropologismo: o ser visto é aqui menos que o ser – a *Gestalt* dos psicólogos alude à *Gestalt* pura: ela subentende nos psicólogos um campo sensorial (organização do ouvido que faz com que haja o fenômeno da melodia) – Na natureza não existe um campo preestabelecido (exceto o organismo-parente, mas co-

a. Cf. Uexküll, a melodia.

b. A vida só se dá a quem procura ver, não a quem comprime o núcleo duro.

mo formará ele um descendente?), em todo o caso um novo campo se realiza. Portanto^a, a forma percebida é não uma ilusão antropomórfica em relação à natureza em si nela implícita mas à natureza englobada na natureza viva, que é preciso despojar de revestimento humano (= ciência): encontra-se então um foco de fenômenos, uma inserção lateral dos microfenômenos uns nos outros, uma coesão em torno do próprio ser invisível de direito, que eles envolvem, em torno do qual eles se enrolam e cristalizam a *Gestalthafte*⁴⁹. Mas então os gradientes são a verdade da *Gestalt*?

É essa, então, a verdade da qual o todo é a aparência? Não, existem os fenômenos-envelopes^b, que têm direitos iguais – mas nesse caso trata-se de uma espécie de nominalismo: com efeito, tem-se o direito de nomear e descrever os fenômenos – mas justamente só se nomeiam objetos de pensamento humanos –, cf. as curvas de crescimento da energia – as grandezas de evolução – e a solução permanece idealista (F. Meyer: fenomenologia positiva⁵⁰), kantiana: o Ser só é determinável como Ser-objeto, não há acesso à ontogenia. Isso é impossível, do próprio ponto de vista da ciência, a qual não pode construir fenômenos-envelopes puramente “convencionais”. A causalidade de ponta a ponta não é um critério: pode-se constatar, para além da série histórica, a existência de parâmetros, mas não arbitrariamente (isso seria, uma vez mais, variações concomitantes do objeto [?] em função do tempo abstrato): isso seria ocultismo. Para que se possa pronunciar uma tal lei, é necessário que os fatos postos em série encubram uma estrutura: por exemplo a estrutura

a. É preciso despojar a nossa visão do animal do embrião, das contribuições do campo perceptivo humano.

49. O que tem a aparência de uma *Gestalt*.

b. Por exemplo, os “esboços”.

50. F. Meyer, *Problématique de l'évolution*, PUF, 1954.

cumulativa que faz a *Fortpflanzung*⁵¹ da energia, ao passo que não existe cumulação semelhante para outros produtos da cultura (os utensílios comportam seu sentido mais realmente que os símbolos) – Portanto, é necessária uma estrutura cumulativa sob “a vida” como fenômeno-envelope.

“a ontogenia”

O ser da ciência e o ser-percebido do embrião são menos que seu Ser, que é estrutura.

Como pensá-lo? A grande dificuldade vem sempre da obsessão do espaço – como *partes extra partes* – como pleno. Isso quer dizer: um ser totalmente exterior a si. O idealismo, a espiritualização da extensão não mudam o problema: o exterior puro é duplicado por uma interioridade pura que lhe é paralela e que não o encontra. A noção de vida = contragolpe do em-si sobre o para-si, quando este se apercebe como preparado do exterior: ele não pode evitar essa constatação, mas esta não autoriza a animar o exterior.

Recolocar em questão a extensão-objeto como plenitude igual em todas as suas partes. Por certo, o espaço afasta, separa de modo absoluto, mas não porque haveria nele uma positividade pura: isso não ocasionaria um afastamento. Só existe afastamento por posição ou situação, por *Umhoite*⁵² entre pontos ontológicos, não positivos. É isso que se chama de estruturas.

5) *O desenvolvimento das pesquisas depois de Driesch assinala os mesmos pontos sensíveis*

Depois de Driesch: do a-espacial ao metaespacial, mas positivamente indeterminável → negatividade no Ser.

Poder-se-ia crer inicialmente que o duelo entre mecanicismo e vitalismo continua = regulação reivindicada por

51. “Propagação”.

52. “Envolvimento por um halo”.

centros organizadores localizados: substância química (organismo) (Spemann). Fatos de indução = indutores químicos. Indução ligada a covariações locais, contatos.

Mas: esses indutores talvez não sejam desencadeadores (propriedades específicas dos territórios onde eles operam).

O organizador, localizado, funciona por causalidade de ponta a ponta (“competência dos territórios”).

Ziguezague das pesquisas de causalidade linear.

Interação? Se é concebida como um conjunto de causalidades lineares, é uma clareza ilusória: existe um fio ou um número finito de fios da meada? Não: a “causa” é efeito, há uma rede. Cf. Gesell: trabalho pelo avesso, como uma tapeçaria, mas o homem pensa pelo lado direito – O corpo: isto acontece levando em conta aquilo que não é atual ou o é em outro lugar: nenhuma exterioridade pura do espaço biológico, nenhuma série pura do tempo biológico. Vai haver ali Ser de ubiquidade e Ser de antecipação, reajustamentos (?) tempos e reajustamentos (?) espaço:

1) o ser a compreender
não é o ser pré-formado (multiplicidade espacial, tempo serial, com produção pela frente)

não é o ser de epigênese = negação do precedente, criação, recurso ao a-espacial

Noções “complementares” (Gallien, p. 190⁵³).

(na acepção dos físicos)

Estes dois seres são abstrações de um só
aspectos de um só.

A “determinação progressiva” que é produção a partir da equipotencialidade predominante da harmonia de constelação, da máquina “fluxo de determinação” (Gallien, p. 300).

53. T. Gallien, *Problèmes et concepts de l'embryologie*, Paris, Gallimard, 1958.

“*Emancipação*” “*parcelamento*” (P. Weiss⁵⁴): realização de mosaico por indução em cadeia – há um momento em que se têm esboços orgânicos, “na ausência de sistema vascular e de sistema nervoso”, que “são largamente independentes” (p. 21). Ao mesmo tempo, pelo sistema humoral e nervoso, há “reintegração” “processo centrípeto” (p. 22) = realização de uma “unidade funcional harmoniosa”.

Não se trata de uma passagem do Uno ao Múltiplo, mas de um tipo de unidade a uma outra, de uma certa relação entre um múltiplo e um outro: equivocidade profunda do lugar na substância viva: não só 2 sentidos no adulto (anatomia e funcionamento) mas também oposição a esse par da vida embrionária, quando não existe ainda diferenciação “visível” (anatomia) nem, portanto, “funcionamento” (Gallien, p. 21, notas p. 3). Diferenciação e organogênese são “pré-funcionais” – Ora, o organismo resulta desses processos mas não os abandona completamente (regeneração).

Isso – elimina o possível como simples reservatório pré-formado com um princípio de escolha.

– elimina o atualismo: não é verdade que tudo seja atual: há uma atualidade do possível enquanto possível, isto é, a noção de *esboço*, ser de devir atual que é certas possibilidades.

Não há 2 tipos de ovos – regulagem.

– mosaico

mas 2 conceitos complementares (Gallien, pp. 190, 39).

Os chamados ovos em mosaico (ascídia) em que Dalcq⁵⁵ obtém um girino completo com um fragmento de ovo, ou mesmo dois girinos com a seção meridiana, na condição de

54. Paul A. Weiss, que editou a *International Conference on the Development, Growth and Regeneration of the Nervous System*, University of Chicago Press, 1950.

55. A. Dalcq, *L'oeuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Albin Michel, 1941 (por exemplo).

operar com um ovo virgem e não no estágio 2 dos blastômeros, quando a regulagem não é mais possível. Da mesma forma, o ovo de *Spiroliia*, tipo de ovo em mosaico, regulagem, é verdade que subordinada ao plasma polar necessário ao ovo completo.

Inversamente, há uma realização de mosaico no ovo de regulagem. *Hörstadius*⁵⁶: a seção meridiana de ovo de ouriço-do-mar no estágio 8 dá lugar à regulagem – mas não a seção mesotorial, que dá 2 embriões deficientes através dos órgãos para os quais a parte não é competente. Entretanto, o mosaico não tem uma fronteira precisa.

Enxertos de Spemann: os enxertos comportam-se inicialmente *ortsgemäss*⁵⁷, no começo da gastrulação. Mas já no estágio neurula eles estão *herkunftsgemäss*⁵⁸ – Portanto, há inicialmente regulação e em seguida mosaico.

Nem o espacial nem o metaespacial concordam: o Ser biológico está sempre entre os dois: determinação precisa de esboços mas que não funcionam localmente.

2) Tipos de ser introduzidos para exprimir essa “localidade” da vida

Gradientes (C. M. Child⁵⁹ 1929): plaquetas vitelinas do ovo sobrepostas, cada vez menos volumosas à medida que se acercam do pólo animal – inversamente, grânulos ribonucléicos cada vez mais densos, à medida que se distanciam do pólo vegetativo. Duplo gradiente (p. 249);

56. Citado por Spemann, cap. XVIII, por exemplo.

57. “Em conformidade ao lugar de suas respectivas implantações”, p. 207 por exemplo.

58. “Em conformidade à sua origem”.

59. C. M. Child, *The Physiological Gradients, Protoplasma*, 5, Berlim, 1928; *Physiological Dominance and Physiological Isolation in Development and Reconstitution*, *Rouse Arch.*, 1929, 117, pp. 21-66.

os gradientes são “indicadores” de atividade morfogênica (p. 249).

Os gradientes, imbricando-se, dão o – “campo animal”
– “campo vegetativo”

com 2 tipos de metabolismo.

A amputação de um deles animaliza ou vegetaliza a larva.

Os campos definem os territórios organoformadores: “passagem do sistema dos gradientes... caracterizados inicialmente por diferenças graduadas, quantitativas, para um mosaico de territórios organoformadores qualitativamente diferentes” (p. 276). A determinação é uma “diferenciação invisível”.

O campo morfogênico local controla a formação supra-numerária obtida em caso de enxerto – o campo comporta uma região fortemente regulada por ele, e uma periferia onde essa regulagem, se alonga, ainda que menos provável. Imbricação nos campos (Gallien, p. 281, notas da p. 11).

Daí a pergunta: em que sentido o campo está no lugar? Está-lhe vinculado e não está repartido. Quanto ao tempo, o campo pode permanecer “virtual” (p. 292) enquanto espera o hormônio.

3) Cf. história do organizador de Spemann

Há uma determinação precoce nos anfíbios de um campo condromicrodinâmico prefigurado por um crescente despigmentado: cada um dos blastômeros só dá um embrião completo se cada um conservou 1/2 crescente despigmentado. Portanto, já existe uma significação de ovo insementado.

Mas esse indutor, o centro organizador, comporta componentes neurais (Spemann) ou então (Dalcq) ele próprio só é feito de diferenças quantitativas de um gradiente, sendo sua ação diversa aqui e ali por uma competência apropriada dos

territórios reativos, porém com uma imbricação do campo embrionário.

O estímulo da indução parece banal, sem especificidade zoológica: o organizador permanece indutor. Os próprios adultos, vertebrados ou mesmo invertebrados, são indutores, capazes pelo menos de “evocação”. A capacidade indutora muda com o aquecimento. Ácidos nucléicos? (Brachet⁶⁰). Vê-se uma catálise, liberando o poder dos tecidos reativos: indução desencadeada por um estilete de vidro. “Substâncias hipotéticas”: organismos, cuja ação varia segundo limiares para uma concentração superior ou inferior... A partir do instante em que a ação formadora é analisada fisicamente, a reencontramos em outros lugares. A não-especificidade em um ponto, ou em indutores, é um argumento mecanicista – mas também vitalista: como essa ação banal e vaga pode dar lugar a regulagens precisas? Não se podem economizar propriedades puras de campo (não parcelares). Cf. regeneração das planárias.

A mesma região C regenera a cabeça se ela está acima da seção, a cauda se ela está abaixo. Portanto, nenhum material específico em C mas uma outra capacidade segundo C fique solidário de tal ou tal pólo. “Polaridade” cronológica (?) do fragmento restante, disposição em camadas sobrepostas nos diferentes níveis do eixo céfalo-caudal das propriedades cronológicas crescentes ou decrescentes:

conservação de O (> na cabeça)
atividade metabólica
sensibilidade ao cianeto, álcool, temperaturas, ultravioleta.

Gradientes, campo. Interesse ontológico dessas noções:

60. Jean Brachet, *Le rôle des acides nucléiques dans la vie de la cellule de l'embryon*, Liège/Paris, *Actualités biochimiques*, n° 16, 1952.

A disposição em camadas sobrepostas não explica as propriedades do campo, é mais seu símbolo ou signo.

Mas indica uma orientação da biologia para um Ser no qual a interrogação se faz experimental, e que não é produzido por processos defasados: as micropropriedades do campo não são vagas analogias de suas macropropriedades.

O inter[?] é a orientação: ser transversal

a-causal

não substancial

estrutura

B) FILOGENIA

Problemas de gênese: são indicados porque envolvem o próprio tecido do ser.

Em particular a filogenia, posto que ela emerge como problema em Darwin, na presença do parentesco ideal dos animais.

A morfologia é para ele a “alma” da biologia (*A origem das espécies*, cap. XIV⁶¹ sobre a morfologia). Fato extraordinário da identidade (artículos e articulações) entre a mão, a pata ornada com unhas ou garras, a pata de cavalo, o membro da tartaruga, a asa do morcego.

A solução para ele está na identidade de origem – Teoria da descendência.

Portanto, idéia de uma transformação das espécies nascida contra a “morfologia idealista” (seja concebida como finalidade transcendente ou como idéia da Natureza: Goethe⁶²) = redução do sentido interno a uma série causal de eventos – O problema da Filogenia = arquitetônica não só do indivi-

61. Citação exata, a morfologia “constitui a parte mais interessante da história natural, da qual pode ser considerada a alma” (Éditions Marabout-Université, 1973, pp. 435-6).

62. Cf. Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, I, 3, Weimar, Böhlau, 1947-1970.

duo, mas da biosfera ou do mundo da vida: é ainda mais claramente um problema ontológico do que embriológico.

Com base na história do darwinismo, pode-se perfeitamente acompanhar a atitude da ciência perante o problema do Ser.

Darwin: mutação-seleção. Modificação do organismo por concurso de acaso e de pressão da seleção. Problema de saber donde vem um certo ser determinado mostrando como outros seres não existem, isto existe porque aquilo não existe, fator de vida substituído por fator de morte: eliminação dos ineptos. O que é, é por definição porque é o único possível. Finalismo invertido, mas as determinações são tão rigorosamente prescritas quanto pelo finalismo^a.

Renascimento hoje em dia do darwinismo e do neodarwinismo. Mas profundamente modificado.

Simpson: *Rythmes et modalités de l'évolution*, trad. francesa em 1950 de *Major Features of Evolution*, reed. 1953⁶³.

a. Na realidade, o problema do ser vital estava eliminado pela imensidade de tempo, ao conceder uma probabilidade a todo o acaso? Não, cálculo de Ruyer, *Néo-finalisme*, p. 175. Isso era tipicamente “filosofia” no mau sentido, isto é, recurso ao “mau infinito” a fim de possibilitar o impossível. Isso “leva a crer na repetição indefinida mesmo do improvável, num espaço e num tempo supostos infinitos, na pluralidade de mundos semelhantes e no eterno retorno” (Ruyer, p. 174).

O próprio Demócrito admite uma “triagem”, *diacrisis*.

Fundo irracional da ciência a psicanalisar.

Com efeito, Darwin dava-se os organismos (e os fatos, propensão geométrica de seu número em princípio – na verdade, número estacionário – luta – variações – mortalidade diferencial).

Ao mesmo tempo, saía dessa falta “filosofia” a ciência que fornecia fatos, idéias afetivas (cf. Descartes); a mesma mistura no neodarwinismo.

63. G. G. Simpson, *Rythmes et modalités de l'évolution*, trad. fr. de P. de Saint-Seine, Albin Michel, 1950, na verdade tradução de *Tempo and Mode in Evolution*, Nova York, Columbia University Press, 1944. *Major Features of Evolution* data de 1953, Nova York, Columbia University Press. Em 1949, Simpson publica *The Meaning of Evolution*, Londres, Oxford University Press.

Diz-se neodarwinismo porque se confere um papel importante à seleção natural – e se ignora a hereditariedade do adquirido (distinção soma – germes) – vitalismo e finalismo – Mas a concepção da seleção é muito diferente.

Neodarwinismo ou “teoria sintética da evolução” (Simpson), ao mesmo tempo retomada das “pretensões democritianas” (Ruyer⁶⁴, p. 177) e inventário muito mais escrupuloso da “seleção”, até mesmo revelação de dimensões que já não são aquelas da teoria da descendência.

1) As pretensões democritianas

Apego à teoria da descendência e à seleção como explicação.

Julian Huxley: *Evolution*⁶⁵, elimina toda a orientação divina e vitalística (*divine and vitalistic guidance*) – Resta, portanto, “a menos que se confesse uma total ignorância e se abandone por um tempo toda tentativa de explicação, a seleção natural” (citado por Ruyer, p. 177). É, portanto, um *a priori* lógico. Mais precisamente: “empurra-se para um canto” o que não é mecânico, o homem – mas o que se fará aí chegando? “Política científica de conservação do mecanicismo.” (Ruyer, p. 178⁶⁶)

À biologia repugna fazer sua revolução antimecanicista, esquecendo que a subversão do arcabouço mecanicista da física se tornou necessária diante de alguns fatos: experiência de Michelson – experiência de Planck.

A seleção apresentada como fator explicativo positivo, com papel organoformador, provou freqüentemente, em ex-

64. R. Ruyer, *Néo-finalisme*, PUF, 1952.

65. Julian Huxley, *Evolution, The Modern Synthesis*, Londres, Allen & Unwin, 1943.

66. Citação exata: “A política científica dos biólogos que imaginam que não terão que subverter os quadros mecanísticos de sua ciência...”

perimentos, não passar de um caso diferencial da eficácia funcional. Cf. concorrência ou guerra que nada criam por si mesmas, que recompensam os inventores. Mas como se faz a invenção? É preciso que se faça por seleção porque se apresentou uma alternativa: explicação causal ou nenhuma explicação.

Daí a fragilidade das concepções *a priori* do neodarwinismo.

O darwinismo renasce por volta de 1930 com Fisher e Wright. Eles calculam o tempo que a mutação leva para estender-se à parte principal de uma população. Eles e Haldane acreditam ver que o tempo é da ordem de grandeza determinada pela paleontologia e pela evolução das espécies.

Huxley: taxa média de mutação (dominante): 1 para 1.000.000 de indivíduos – supõe-se que ela acarreta uma chance suplementar em 1.000 de se reproduzir. Serão necessárias, portanto, 5.000 gerações para que metade da espécie seja feita de mutantes, e 12.000 mais para a espécie inteira. Números variáveis com o volume da população. Levado isso em conta, eles correspondem mais ou menos à curva da evolução indicada pela paleontologia para o *Equidis*. Na realidade, essa coincidência só é obtida com noções auxiliares sumamente contestáveis: a fórmula fundamental utiliza uma noção de “*fitness*” (aptidão) de uma variedade mutante e supõe que essa *fitness* permanecerá constante durante toda a duração da fixação = ora, a variação das condições exclui isso, e exclui a manutenção de uma mortalidade diferencial constante. Aqui, os números são verdadeiramente *uma máscara*.

Cf. ainda a argumentação neodarwiniana para reduzir a ortogênese à ortosseleção: segundo Morgan⁶⁷, o número de indivíduos mutantes criaria por si mesmo uma espécie de efeito de “trilho” (*rail*), pois quando esse número aumenta,

67. Th. H. Morgan, *Evolution and Genetic*, p. 148.

uma segunda mutação na mesma direção “tem melhor chance de produzir um novo avanço no mesmo sentido^a... Por exemplo, quando os elefantes tinham uma tromba de comprimento inferior a um pé, a probabilidade de ter (por mutação) uma tromba de mais de um pé era proporcional ao comprimento da tromba já existente e ao número de indivíduos nos quais uma tal característica poderia aparecer” (citado por Ruyer, p. 187).

Isso supõe que a primeira mutação (generalizada) colocava os indivíduos “num plano mais alto”. Mas em relação a quê? Ao órgão a realizar – Se a segunda mutação é fortuita, o maior número de mutantes primários não aumenta as chances de que a segunda mutação (suposta na mesma direção) faça um “novo avanço no mesmo sentido” = isso é supor que a apropriação das partes é o *Vorhaben*⁶⁸ de um todo, é supor a nossa idéia do todo.

Huxley prossegue: “Na evolução do automóvel, a substituição do motor de 1 ou 2 cilindros pelo de 4 cilindros foi um grande progresso; ela tinha um valor de sobrevivência (*survival value*). Mas só depois que a maioria dos automóveis teve motores de 4 cilindros é que a vantagem adicional dos cilindros suplementares foi suficientemente grande para dar aos 6 cilindros um maior valor no mercado.” Mas isso pressupõe um campo humano em que os 4 cilindros encaminham os clientes para os 6 cilindros. “Não é bombardeando o equipamento de uma fábrica de automóveis que se teriam sérias probabilidades de passar do motor de 4 para o de 6 ou 8 cilindros, mesmo com a ajuda da seleção efetuada pela escolha de clientes.” (Ruyer, p. 188)

a. “Estando todos os indivíduos doravante num plano mais elevado que o precedente.” Mas ao mesmo tempo a evolução iniciada restringe o campo das mutações úteis e, portanto, torna menos provável o seu aparecimento.

68. “Projeto”.

Essa obstinação que se percebe nos cientistas, nessas construções frágeis, destinadas a elucidar o problema da gênese natural, a reduzi-la a uma destinação estatística – dir-se-á que é um apego à ciência, por oposição às construções especulativas. Mas por que esse dilema? Aqui como alhures, a alternativa não é o finalismo. Não, esse pensamento sem rigor é uma repugnância à arquitetônica, à pluridimensionalidade do Ser. É um postulado: não há mais na criação do que na conservação (Descartes). É uma “filosofia”.

Está aí a ciência? Os princípios estão fora de questão – e as construções hipotéticas *ad hoc*. Com muita frequência, em Simpson, há (além de mais ou menos antes da combinação [?] dos fatos) construções a partir do princípio mutação-seleção (construção complicada) até prova em contrário. Ora, essa prova nunca é crucial. É o centro de interesse da ciência que se desloca. Ele desloca-se efetivamente e não sob a influência de Simpson.

2) Mas ao mesmo tempo o darwinismo e o neodarwinismo são ciência, eles atraem fatos

O neodarwinismo, a complexidade da evolução (teoria “sintética”⁶⁹). Eles já não falam da *origem*, mas das *origens* das espécies. Há pluralidade dos fatores de evolução^a, pluralidade das evoluções (micro-macro-mega-evolução). Com essa pluralidade dos fatores desaparece a explicação causal pela seleção, talvez – aparece à sua custa toda uma série de

69. A teoria sintética da evolução, especialmente representada por J. Huxley.

a. Em particular, intervenção de um fator totalmente novo, volume das populações entre a “natureza” exterior e o organismo. Princípio de uma seleção intra-orgânica. Intervenção também de uma pressão de mutação diante da pressão variável de seleção, a ausência de seleção nos marsupiais australianos permite a radiação do gênero empavesado que produz “toupeiras”, “lobos”.

fenômenos-envelopes, propriedades da evolução e não resíduo da seleção, talvez necessidade de abandonar o ponto de vista da descendência, o qual assimila a gênese das espécies a fatos observáveis no organismo já dado, de aceitar uma fenomenologia positiva e, finalmente, talvez uma ontologia que saia do dilema ser-objeto finalismo. É isso que nós vamos acompanhar em Simpson, por exemplo.

Simpson, *Rythmes et modalités*, e através dele o evolucionismo contemporâneo.

Problemática nova, mas que não é compreendida como tal, cega, sempre reduzida à explicação causal e ao esquema descendência-seleção que forma o horizonte mental.

1) “Ritmo”, “plano” da evolução.

A “evolução” não como história concreta, mas como coisa ou variável.

Método estatístico que permite apresentá-la como uma construção mensurável, definir-lhe a “taxa de evolução” e estabelecer a “curva-envelope do fluxo da vida” (Simpson, p. 18).

O que está bem: toma-se em consideração o fenômeno global, para além dos microeventos.

O que é inquietante: nominalismo, caráter especulativo das construções desse fenômeno global – Apressam-se em procurar medidas e estatísticas sem saber muito bem o que se mede:

Exemplo: a noção de taxa de evolução. Acredita-se observar a existência de relações constantes entre a taxa de crescimento em diferentes estruturas (tamanho e comprimento do focinho nos ancestrais do cavalo) – Mas, com frequência, essas correlações não são verdadeiras: os 2 caracteres só evoluem juntos porque a seleção opera no mesmo sentido em ambos. Não há uma correlação genética.

Em outros: taxa de evolução de organismos inteiros. É estabelecida calculando-se a média das evoluções relativas a toda a estrutura em conjunto (sem escolher) por “métodos novos que reduzem os traços das estruturas a uma forma coerente e fácil de manipular”⁷⁰. Assim, certos autores propõem admitir uma “taxa uniforme de evolução”⁷¹, em que as diferenças de ritmo exprimem diferenças de durações, e a “quantidade de evolução”⁷² serve para avaliar essa duração.

Outros, pelo contrário:

Ou ainda: curva de sobrevivências genéricas – compara-se com a curva de sobrevivência de populações de drosófilas mutantes. Elas são comparáveis – Portanto, existiria uma espécie de “metabolismo evolutivo”. Mas, diz Simpson, a sobrevivência dos crocodilos segue quase o mesmo traçado que a das baratas – Postulado da analogia entre fenômeno de grande extensão horizontal e fenômeno experimental. Dir-se-á: esse é o método da física = só depois é que se sabe o que se mede. Não é uma imitação exterior? Pois parece que, neste caso, as construções são simplesmente *falsas*, como Simpson mostra. E quando se deduz o falso, resta a idéia de acumulação de pequenas mutações nas populações médias, o que não está em contradição com os fatos mas não corresponde ao princípio formulado: curva-envelope do fluxo da vida.

Assim, de um modo geral: a maioria dos filis manifesta a tendência para um tamanho maior. Mas Simpson reduz o fato paleontológico a um “segundo plano causal”: a seleção. Essa seleção é somente tomada no sentido das teorias genéti-

70. Simpson, *op. cit.*, introdução.

71. O texto de Simpson fala de “taxa de um caráter único de evolução”, p. 22.

72. Simpson fala de “evoluções quânticas”. Cf. *Major Features...*, cap. 12, § 3, p. 216.

cas das populações, segundo as quais a dimensão das populações desempenha um papel decisivo, utilizando os materiais da mutação para a feitura de novos organismos. Pois o volume da população determina a pressão de seleção (concorrência) em face da pressão de mutação (em condições dadas do grupo interfecundo). Mas isso desempenha um papel de *colmatagem* da teoria mutação-seleção = a genética permite compreender que a seleção não opera no sentido do útil (órgãos conservados ou desenvolvidos nas hipertelias, porque eles são geneticamente solidários com órgãos úteis) – Vários genes para um só caráter, vários caracteres para um só gene – a crítica de uma morfologia hereditária mostra que as “potencialidades de desenvolvimento” é que são herdadas; interpreta-se assim a pré-adaptação: é uma alta variabilidade numa população, um banco onde as mutações estão em depósito. Todos esses abrandamentos da genética permitem colmatar uma lacuna entre o esquema teórico mutação-seleção e os fatos. Mas a seguir o esquema fica fora de questão: ele não é desmentido – ele não é eficaz.

2) – da mesma maneira os “estágios explosivos” da evolução do grupo

– da mesma maneira: a microevolução – mudanças de população contínua → endoevolução genética.

a macroevolução – aparecimento e divergência de grupos descontínuos (espécies, gêneros),

a megaevolução – evolução em grande escala estudada pela paleontologia.

A descontinuidade é de regra no 3º grupo. Não se têm séries descontínuas.

Simpson relaciona isso a uma lacuna dos documentos.

As descontinuidades da morfologia correspondem sempre a consideráveis períodos de tempo. Isto não é provável mas verossímil.

Portanto, conclusão intermediária entre a idéia de que tudo vem dos documentos e a idéia de que nunca houve formas de transição mais ou menos próximas da primeira.

Ele acrescenta uma razão: segundo a genética das populações, as formas transicionais eram variedades pouco volumosas, daí a falta de documentos.

Explicação complementar: essas pequenas populações tornam-se pré-adaptativas e evoluem por *saltos sucessivos*.

3) – Linhas de evolução lentas e rápidas.

“Fósseis vivos.”⁷³

A questão é eliminada ao considerar esses casos como limites inferiores e superiores de uma estimativa estatística.

Linhas taquitélicas

braditélicas

horotélicas (médias)

“Evolução fixada”, “tipos imperativos”.

Isso não parece vinculado a nenhuma característica ou grupo de características dos organismos (tal como o ciclo vital longo ou a reprodução assexuada) – Simpson invoca: a dimensão das populações^a: braditelia deduzida de grandes populações com fracas modificações fortuitas e uma adaptação estável a um meio que permanece acessível. A pressão de seleção numa grande população elimina toda mutação.

– Aceleração da taxa de evolução: os filios secundários, mais especializados, tendem a evoluir mais rapidamente que a raiz ancestral.

– Inércia, orientação e força viva:

– a) inércia = evolução em si linear

força viva = aquisição pelo caminho de algo como uma aceleração que provoca uma ultrapassagem da meta e das

73. Cf. *Tempo and Mode...*, p. 125.

a. Fecundas e contínuas.

hipertelias. Ou então libertação da “pressão das mutações”, tendo diminuído a pressão da seleção⁷⁴?

Assimilação às leis da mecânica – assimilação [?] que Simpson rejeita. Mas talvez analogia? O que não lhe ocorre ao espírito é que, a partir dos fenômenos, tivesse que se constituir uma cinética evolutiva. Ele limita-se a reduzir as 2 idéias de inércia e de força viva à mutação-seleção.

– b) inércia = ortogenia. Simpson contrapõe ao princípio diretor interno (direção das mutações genéticas) a existência de inversões na evolução. A ortogenia é apenas uma parte da trama. Ela própria pode comportar, como típico (?) neodarwinismo, uma direção: é falso que todas as mutações imagináveis se produzem, sobretudo após modificações dadas; é “mais fácil” continuar do que começar uma linhagem inteiramente nova (Waddington, p. 242⁷⁵). A escolha é entre mais ou menos, entre positivo ou negativo. Mas o controle da evolução não é principalmente genético.

Ele concorda que certas estruturas só são úteis após seu completo acabamento. Satisfaz-se em responder que se verifica um efeito diferencial sobre a mortalidade de diferenças ínfimas.

Reexame da ortogenia do cavalo mostrando que ela não é tão direta → ortosseleção, uma seleção que não é a de um “engenheiro”, mutações que não são quaisquer (p. 256).

Crítica da idéia de força viva na origem da hipertelia (Cuénot⁷⁶). Há um deslocamento do ótimo aquém da origem – solidariedade da hipertelia com as mutações úteis^a

74. Simpson, *op. cit.*, p. 67: “pressão seletiva”.

75. Cf. C. H. Waddington, *An Introduction to Modern Genetics*, Londres, Allen & Unwin, 1939.

76. L. Cuénot, *Invention et finalité en biologie*, Flammarion, 1941, citado por Simpson.

a. Se a hipertelia existe, é por coincidência da direção da pressão de seleção e da mutação.

ecletismo –

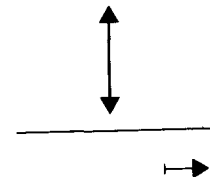
nominalismo: não se procura pensar a coisa – combinam-se princípios por contrapontos.

Vimos a “filosofia” do neodarwinismo: o princípio mutação-seleção = mutações fortuitas com sua distribuição e desbaste, por seleção – a arquetônica reconduz ao plano dos eventos intramundanos, cf. Descartes: não há mais na criação do que na conservação = filosofia do horizontal.

descendência segundo → tempo objetivo (“fatos”) e ordem causal (“ciência”)

Aparecimento neste plano de formas cada vez mais complexas, umas a partir de outras.

De outro lado, ter-se-iam o “idealismo” e uma morfologia idealista, e “idéias” da Natureza: dimensão “vertical” donde provêm os grandes filis – Ruyer.



As concepções do elã vital, do vitalismo, da totalidade, representam, enquanto *emergentes*, a invasão na ordem horizontal de uma outra dimensão, um esforço para pensar sua relação de um modo não dualista.

Examinaremos uma outra ontologia: considerar que não cabe explicar causalmente e não causalmente, postular uma ou duas dimensões.

Darwinismo: 1 dimensão do atual – o resto é impossível.

Idealismo: outra dimensão, há o possível.

Nós: eles têm razão, um contra o outro: o darwinismo tem razão em dizer que o problema não consiste, em primeiro lugar, em explicar por que isto^a, que é preciso mostrar que o resto é eliminado – mas ele se concede uma fecundidade da vida a partir do que ele só tem que desbastar, um acaso que utiliza *tudo*.

O idealismo tem razão em dizer que o atual não é, como plano único e sem espessura, sem relevo, suficiente – mas o resto é por ele concebido como ideal, como todos os problemas implicados.

Problema: colocar algo entre o acaso e a idéia, entre o interior e o exterior. Esse algo é a sutura organismo-meio, organismo-organismo.

Nessa sutura, passa-se algo que não é um fato atual – uma juntura – que é articulação da ordem vertical sobre a ordem horizontal. Idéia do Ser como *dimensionalidade*, cujas dimensões acima não são mais do que a realização e aspectos abstratos. Colocar as duas ordens nesse meio ontológico.

Existe, assim, “parentesco” dos vivos e de nós com eles. Este debate:

1) neodarwinismo: Simpson. Como o darwinismo se impregna de um conteúdo novo = vê-se reaparecer outra coisa que não o atual.

2) Idealismo: Dacqué.

3) Basta admitir uma “fenomenologia positiva” (F. Meyer) ou uma ontologia?

[Quinto Esboço]

1. Renascimento e metamorfose do darwinismo

A filosofia darwiniana é modificada por:

a. Leibniz.

– o método estatístico – Ele tem por efeito introduzir a idéia de uma causalidade no interior de uma a-causalidade – global – não determinante – interesses pelos *fenômenos-envelopes*, a “curva-envelope do fluxo da vida” (Simpson), atitude disciplinada.

– Intervenção da genética da população: entre o organismo e a natureza intervêm as relações interiores a populações segundo o seu volume. Daí a idéia de uma pressão de mutação oposta à pressão de seleção. A pressão de mutação não é o simples acaso, a “flutuação”. Há um ritmo de mutação dependente da amplitude das populações. A seleção não é um fator simplesmente negativo ou de desbaste^a. O meio não é definido simplesmente pelo meio físico. Nem pelo meio atual. Idéia de que o par organismo atual-meio atual não é uma imbricação de 2 círculos possíveis: funções possíveis do organismo para outros meios. Idéia do meio ecológico ou biótopo.

Essas noções sobrepõem-se à filosofia darwiniana e modificam-na. Em certo sentido justamente por causa do dogmatismo mutação-seleção.

Grande liberdade de descrição.

Simplesmente: não se dá um alcance ontológico a essas descrições.

em última análise, recai-se na ontologia mecanicista

portanto: novidade de descrição

recaídas de mecanicismo que as compromete.

Exemplos:

A) A EVOLUÇÃO COMO FENÔMENO-ENVELOPE

Procura-se considerá-la globalmente, não só segundo a história empírica de sua descendência.

a. Há uma seleção centrípeta, que mantém em comum (?), e uma seleção centrífuga, que está na origem da ortogenia, por exemplo, a ortosseleção.

Investigação da “taxa de evolução”.

Suas incertezas segundo o próprio Simpson.

Natureza e Logos, p. 14⁷⁷.

Procedimento construtivo, nominalista – construções de variáveis das quais não se sabe a significação.

É o método da física? Mas a maior parte das construções são simplesmente falsas.

B) MICROEVOLUÇÃO, MACROEVOLUÇÃO,
MEGAEVOLUÇÃO

Natureza e Logos, p. 14 *verso*.

Estágios “explosivos”.

C) LINHAS LENTAS E RÁPIDAS DE EVOLUÇÃO
– (“FÓSSEIS VIVOS”).

Simpson explica: relaxamento da seleção – aumento da variabilidade do grupo – adaptação menos científica – vários genótipos podem ter valor adaptativo. Eles afastam-se irradiando a partir do tipo ancestral. Simpson acrescenta: isso supõe sempre a abertura de uma zona adaptativa desocupada. A variabilidade senil = subdivisão dos grupos locais.

→ adaptação menos estável – impressão de uma “exploração” pré-adaptativa antes da extinção.

Os casos de “evolução fixada”, os “tipos imortais”.

Tudo isso é um caso-limite de taquitelia e braditelia.

Dedução por Simpson desses traços descritivos a partir da dimensão das populações.

Cf. Natureza e Logos, p. 14 *verso*.

Ele tem razão em recusar uma metafísica ruim. Mas será que *eliminou* o fato descritivo pelas causas? O sincronismo

77. Isso remete para a folha manuscrita 14 que compreende quatro páginas (anotadas *recto*, *verso*, *C* e *D*) que precede esta.

realizado pela história de uma determinada espécie dá lugar a um *fenômeno* novo.

D) INÉRCIA, ORIENTAÇÃO E FORÇA VIVA^a

Cf. Natureza e Logos, p. 14 *verso* A.

Critica com razão a assimilação causal à inércia física: o movimento evolutivo só é inércia na física; é uma força *agindo* contra a pressão da seleção. Mas não se formula a questão da constituição de uma crítica evolutiva, limitando-se a reduzir a ortogenia à mutação-seleção.

Cf. Natureza e Logos, p. 14 *verso* B.

Em suma, dá-se, antes, colmatagem do hiato entre doutrina e fatos – o que faz com que a doutrina seja conservada – mas é heurística? Grande parte da construção histórica tem a preocupação exclusiva de mostrar que não é *nociva*.

Força viva: hipertelia Natureza e Logos, C.

E) “RITMOS E MODALIDADES” DA EVOLUÇÃO

Notas em vermelho (77⁸). O fundo permanece o mesmo. Mas chega-se a enormes diferenças macroscópicas. O fator que o cria não é *exclusivamente interno* (quantum). Portanto, existe ali um *cruzamento* organismo-mundo. Advento de *estruturas*. Ou ainda, a próxima vez, atributo oposto (Dacqué). Atitude neodarwiniana perante:

– A evolução lenta e rápida: considerada como caso-limite da distribuição probabilística – Através disso, os tipos “imortais”, a evolução “fixada”, taquitelia e braditelia, conservam um sentido.

– “Inércia”, “orientação” e “força viva” – na evolução. Inércia = ortogenia, evolução do si linear.

a. Continuidade (?) finalismo – mecanicismo, hipertelia – força viva, é mecanicista ou finalista?

78. Trata-se da folha manuscrita 7. Cf. pp. 348 ss.

Força viva = aceleração adquirida pelo caminho, a qual provoca uma ultrapassagem da meta (hipertelia).

Noções mecanicistas = assimilação à mecânica clássica. Mas também finalistas: a hipertelia supõe *a fortiori* uma orientação em direção à meta.

Atitude de Simpson: ele critica a assimilação superficial à mecânica: o movimento evolutivo é uma *força* agindo contra a pressão de seleção (libertação da pressão de mutação). Há inversões da evolução.

Mas o que pensa ele próprio?

1) Ortogênese

a) Reexame dos fatos: a ortogênese do cavalo não é tão direta. É uma ortosseleção – que não é a de um engenheiro. – entre mutações que não são quaisquer.

b) Com efeito: as mutações são canalizadas pela seleção sexual – no interior das populações.

Elas, algumas vezes, só comportam duas possibilidades: sim ou não, + ou –.

Após uma modificação dada, fica mais “fácil” continuar do que começar uma linhagem inteiramente nova.

Ele admite uma dificuldade: certas mutações só são úteis quando são [?] – mas experimentos mostram um efeito diferencial sobre a mortalidade de diferenças fracas.

c) Muito certo – o problema fica ainda mais surpreendente.

d) A população, a alternativa, o efeito de trilho = maneiras de reduzir o campo do provável para explicar a concentração no improvável. Tudo isso supõe o que está em causa = que deve haver algo e não nada.

Último argumento: o efeito diferencial de mutações fracas não é devido à sua associação com mutações úteis? Nesse caso é, tal como acima, uma maneira de mascarar a passagem ao improvável.

2) Hipertelias

a) Deslocamento do ótimo aquém do tamanho da espécie por mudança de meio.

b) Solidariedade da hipertelia com as mutações úteis.

c) Coincidência da direção das pressões de seleção e da pressão de mutação.

d) A pressão de seleção age sobretudo sobre os fracos.

Tudo isso = colmatagem teoria-fato: não impossibilitada. Apagam-se os contornos do fato, que se converte em ilusão. Perigo desta situação teórica.

Modalidade da evolução:

“Esboços”, “estilos”. Especialização por cisão, evolução filética, evolução quântica (grandes unidades taxionômicas), limiares.

Mas, a despeito da descontinuidade dos documentos, os três tipos são remetidos, em princípio, à unidade.

Nenhum meio de assinalar uma falha na teoria. Mas não haverá declínio (e declínio da causalidade em física)? Porque também se pode tentar construir a teoria a partir das aparências suscetíveis de constatação. Isso seria construir a “cinética evolutiva” original.

Na realidade, é aí que o próprio Simpson deveria chegar, visto que ele exclui a explicação pela causalidade dogmática: *Major Features of Evolution* (p. 59): “*the cause of an evolutionary event is the total situation preceeding it... so that it is not entirely realistic to attempt designation of separate causal elements within that situation. At most one may speak of “factor complexes” of “constellations”. Such a point of view obviates argument as to whether, say, mutation or selection is dominant in evolution as a whole, and it should (but will not) end the long-continued dispute on internal or autogenetic as against external or ectogenetic control of evolutionary trends. The apparent alternatives are not real*”

and choice is not forced, indeed is meaningless in these terms”⁷⁹.

Portanto, em particular, vai-se privilegiar a seleção como realização do provável em condições dadas – (isso leva a introduzir aí fatores antialeatórios: população, efeito de trilho, que tacitamente o transformam).

Cumpriria fazer jus a uma descrição da evolução tal qual, com seus movimentos de neguentropia, seus pontos irregulares que não são exigidos pelo provável.

2. Idealismo

É isso o que faz a morfologia idealista:

Ponto de partida: não a idéia da descendência = criação do em si das variedades morfológicas – mas constatação dessas variedades. Relações de *Ableitung*⁸⁰ ideal – e da distância entre elas e o que sabemos da descendência de fato.

A) A “*URBILD*⁸¹ DOS VERTEBRADOS”:

UMA CERTA TOPOLOGIA DA CORPOREIDADE

Eixo vertebral horizontal, móvel, mas capaz de se firmar.

Viga mestra.

O sistema nervoso a segue.

Os membros portadores desse eixo com extremidades rígidas e móveis.

Cabeça no prolongamento com órgão dos sentidos – cauda pendular (Dacqué⁸², nota da p. 56).

79. Passagem citada e traduzida para o francês por Merleau-Ponty em *Résumés de cours*, 1959-1960, adiante p. 483.

80. “Derivação”, “dedução”.

81. “A imagem originária”, na acepção de modelo.

82. Cf. Edgar Dacqué, *Organische Morphologie und Paläontologie*, Berlin, Verlag von Gebrüder Borntraeger, 1935. Citado por Simpson, *Major Features...*, p. 247.

Essa idéia = *a priori*, *Bauplan*, verdade interna – não derivada da adaptação: âmbito da adaptação.

Todos os animais estão adaptados e preenchem bastante bem seu lugar. Não se trata de um grau supremo [ou: superior] de adaptação. É *Wesen*. Não reduzida ao visível (*Entwicklungsmechanik*⁸³). A topografia biológica não é a do cristal. Procurar acima dos caracteres lineanos. *Topologischen Typen Ideen*⁸⁴.

Aprensão “estética”, “alegria intensa” da *Gestaltung*⁸⁵ primordial (?)

= “jogo da Natureza”.

Ou ainda as amonitas com sua estrutura de base (habítaculo, enrolamentos, nós e segmentação das 2 conchas) sobre a qual atua a evolução.

Aprender uma *erhabene Zwecklosigkeit*⁸⁶ (Schopenhauer).

Estas considerações são, em realidade, a base de toda teoria da descendência; essa teoria, a maior parte das vezes, não é mais do que a sua transposição, o material sendo lacunar.

Ora, a transposição em teoria da descendência mascara as categorias fundamentais que derivam dela.

B)

1) *A mutação*

Deste ponto de vista, ela vai ser uma modificação genotípica, dizendo respeito, portanto, ao *Urtypus*. Cf. Max We-

83. “Mecânica de desenvolvimento”.

84. “Idéias dos tipos topológicos”.

85. “Organização”, “formação”.

86. “Sublime ausência de finalidade”. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, SW, Bd I, pp. 629-30.

ber: necessidade de tipos ideais para discernir na história certas possibilidades objetivas, certas articulações decisivas que teriam aberto um outro futuro (imagina-se um fato suprimido e constrói-se o resultado com a ajuda de tipos).

Ora, mesmo aqui, a mutação é *Um Wurf*⁸⁷.

Portanto, a conceber como, possivelmente, divergência ou polivalência. De um modo geral, há que observar tipos de evolução.

2) O ciclo: explosão ou virulência

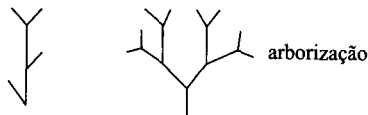
Weiterbildung – ou ortogênese

adaptação

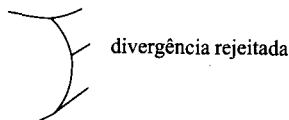
Formverwilderung: descivilização.

3) Correlações, limiares, convergências

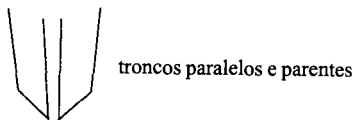
Transpostos certos “Rubricões”, impossibilidade de retroceder e realização de desenvolvimentos semelhantes na



arborização



divergência rejeitada



troncos paralelos e parentes

87. “Inversão”.

relação de descendência: ex.: aves e mamíferos (Dacqué, p. 17).

Em parte alguma Dacqué afirma que nos encontramos em presença de determinações endógenas. Mas não quer que sejam excluídas e que se renuncie a descrevê-las por razões de princípio.

Sobre este exemplo: vê-se como é preciso distinguir o *sentido* das semelhanças ou das diferenças: umas dependem da participação num mesmo tipo originário, as outras têm um caráter relativamente secundário, sendo devidas a convergências, adaptações. Não postular que o *mais simples* é cronologicamente primeiro (*Schein – Kontinuität*⁸⁸). Crítica análoga à da etnologia. Não postular que todos os animais são classificáveis segundo uma hierarquia objetiva (como as culturas). Leitura dos fatos: a estatística mistura fatos que têm *sentidos* diferentes.

4) Zeitsignaturen⁸⁹, Zeitbaustile⁹⁰

Sobre este ponto, ele tem idéias muito originais: existem caracteres que “estão no ar” e que se produzem aqui e ali sem relação filética e sem influências ambientais semelhantes – e a diversos títulos; aqui *echt*⁹¹ (vinculado ao *Urtypus*), ali *unecht*⁹². Exemplo: animais terrestres da Idade Média da Terra (Dacqué, pp. 28-9). É um erro deduzir daí que o réptil é o ancestral da ave. O arqueóptex não é o ancestral da ave (p. 31). O *estilo* em paleontologia como estilo dos móveis. “Imitações” – Tipos “puros”.

88. “Continuidade aparente”, “pseudocontinuidade”.

89. “Assinaturas de época”, *Résumés de cours*, 1959-1960.

90. “Estilo de construção temporal”.

91. “Autêntico”, “verdadeiro”.

92. “Inautêntico”.

Interpretação:

Distinguir inteiramente evolução e filiação.

A evolução é história e não filiação (que viria a ser uma história reduzida a uma filiação?)

Não existe uma relação de filiação que não seja ambígua (a interpretar no sentido de ascendência ou de descendência?).

A ontogenia como recapitulação? Não: o somático não pode restituir o genético.

Ocorre, por vezes, uma antecipação.

Toda filogenia é ideal: pois a Natureza produz apenas esquemas, nenhuma *Urform* poderia viver.

A história, ao contrário, só é possível pela idéia de *schneiden*⁹³. Para ter uma história da vida, seria necessário ter a idéia do que “ela quer”. Nós não a temos. Por conseguinte, as nossas *Unformen*⁹⁴ são sempre *Verborgene*⁹⁵ (?). Está-se “na vizinhança” delas, não se as encontra.

Portanto, a nossa ideação é apenas humana – com os nossos sentidos. Ela não nos coloca na produção natural. É preciso empregá-la com consciência de sua insuficiência e do fato de que ela não nos dá a produção, que as construções da descendência juntamente com as idéias são inadequadas para a produção.

A produção: não uma árvore, mas pequenos bosques com várias raízes entremisturadas (faunas [?] antigas tão divergentes quanto as nossas – talvez todos os tipos realizados desde longa data).

Conclusão *kantiana*: a Ciência é uma idealidade quando o cientista quer realizá-la. E em sua realidade: metafísica.

93. “Cortar”.

94. “Formas originárias”.

95. “Veladas”, “escondidas”.

Deve-se reexaminar: não seria preferível concluir pela fenomenologia (pois a suposição de um *Grund*⁹⁶ de produção é causal, autoriza o antropomorfismo): estudar o improvável, e leva à ontologia: não idéia mas estrutura.

[Sexto Esboço]

1. Descrições da morfologia

A morfologia restabelece a prioridade da descrição sobre a construção (descendência).

Exemplos:

Os “ciclos”: explosão ou virulência – *Weiterbildung*⁹⁷ (ordinária ou adaptação) – *Formverwilderung* (descivilização).

Convergências, aparecimento de certas semelhanças à margem das relações de seleção: é que modificações de possíveis não são quaisquer. Existe uma *Bindung*⁹⁸ – há “Rubricões”...

Convergências das aves e dos mamíferos: elas estão baseadas no que existe aqui e ali: sangue quente → – cabelos e pêlos (não procedentes uns dos outros) →

penas

circulação pulmonar e coração ímpar → desenvolvimento do cérebro, órgãos dos sentidos, de um aparelho vocal → marcha e salto comparáveis nas aves e nos mamíferos por oposição ao rastejar dos répteis: membros articulados não lateralmente. Isso só é possível com trocas aceleradas e sangue quente.

Esses desenvolvimentos são paralelos mas não em relação de causalidade: os mamíferos conservaram o arco aórti-

96. “Fundo”.

97. “Formação contínua”.

98. “Ligação”, “vinculação”.

co esquerdo – as aves o direito – o aparelho vocal está diversamente situado.

Um primeiro “choque” (sangue quente) dá lugar a toda uma série de *passos* no mesmo sentido^a. É por simples adição de mutações? Dificuldades. Em todo caso, é um fato descritivo.

Outras semelhanças parecem ligadas à época, constituir um movimento evolutivo que cruza as relações filéticas:

Zeitsignaturen Zeitbaustile para além das relações filéticas, adaptações, convergências – como se a Natureza construisse então de uma certa maneira, esgotasse as possibilidades de um certo estilo (arcaico, romano, gótico, barroco), isso criando a aparência de formas de transição filéticas, quando se trata apenas de estilo de época. Isto se mistura com os fatos de paralelismo acima.

Exemplo: surgem no Jurássico inferior (?) répteis com tendência para elevar-se acima da terra: encurtamento dos membros anteriores, desenvolvimento dos posteriores. Marcha quase ereta. Isso se acentua em tendência para o vôo: pterossauros. Enfim, o réptil converte suas escamas em asas → *Urvogel*⁹⁹ – mas as formas terrestres quadrúpedes também têm *Vogelmerkmale*¹⁰⁰ embora nada tenham a ver geneticamente com as aves: regressão da dentadura, maxilares córneos, estrutura da bacia e do pé, maneira de depositar os ovos no traquédion (?).

a. Paralelismo na fauna da Austrália, uma variedade do resto do mundo, só havia marsupiais mas de todos os tamanhos, de todos os *habitat*, de todas as formas. Marsupiais herbívoros e corredores carnívoros, insetívoros, ratos, toupeiras... “poder inerente a todo filo de se diferenciar numa espécie de organismo fechado, fisiologicamente completo” (Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 136), cf. Vandel, *L’homme et l’évolution*.

99. “Pássaro originário” = Arqueópteryx.

100. “Características de pássaro”.

Daí a falsa aparência de uma série genética com a transição do réptil para a ave. Na realidade, o arqueópteryx não é um pássaro, só tem as penas e algumas características de pássaro. É um quadrúpede que “imita” o novo tipo de pássaro que então “está no ar”.

A *Zeitsignatur* pode comportar realizações opostas: ao mesmo tempo que assina “erguer-se acima do solo”, é também “assinatura tartaruga”, que não é tartaruga córnea (couraça ventral), que é esboço da tartaruga córnea que aparecerá no Jurássico superior.

Encontra-se uma couraça nos peixes do devoniano que nada tem a ver com os peixes ósseos mais tardios: é a ossificação da pele – os anfíbios do momento participam disso –; as couraças são uma tendência para “aproximar-se do solo”.

No momento em que aparecem os mamíferos, os répteis apossam-se da nova característica, a mama, que “*in der Luft liegt*”¹⁰¹ sem ter a *Grundorganisation*: os fenomorfos (?).

O mesmo ocorre na paleobotânica: os falsos fetos aparecem no momento em que os fetos se propagam amplamente. “Horas” da evolução – órgãos “proféticos” (Vandel¹⁰²).

A propósito de cada traço, cumpre indagar qual é a sua significação, fundamental ou superficial? Uma forma embrionária dá a essência da espécie, ou é a forma adulta? Há formas em arrimo ou *esteios*. Os equinodermes são bilaterais (ontogênese) ou de simetria radial? A que título uma forma aparece? É o surgimento de uma espécie ou de uma época? Ou premonitória? Problema do começo – Uma outra ordem, diferente da ordem dos fatos puros: periodologia, fundada no surgimento de um tipo ideal, de uma possibilidade intrínseca na cadeia dos fatos (nesse momento, um outro evento teria

101. “Está no ar”.

102. A. Vandel, *L’homme et l’évolution*, Gallimard, 1949.

engajado a evolução num outro tipo de desenvolvimento) – Da mesma maneira: isso é uma especialização ou o aparecimento de um *Urtypus*? A especialização, a adaptação não têm o mesmo valor que a arquitetônica de um tipo – Ela é apenas “técnica” – Postulado de que o mais simples vem primeiro: ora, de fato, não encontramos tipos menos numerosos nem mais simples quando se remonta na história da Terra (os peixes eram muito menos “primitivos” que os mais recentes). O tronco peixe é *naturstammig*¹⁰³. A interpretação pode, com frequência, ser tanto ascendente quanto descendente. Descrição para ter conceitos^a “trabalhados” (Bachelard)^b.

2. Filosofia: posição kantiana de Dacqué

Toda esta problemática: problemática da história, mas a história supõe outras relações além da filiação (o mais simples não é o primitivo).

O que seria aqui o seu equivalente?

Dacqué não propõe uma filosofia da Natureza – ele não é fixista nem mesmo vitalista.

Ele permanece numa atitude agnosticista(?)–kantiana: tudo o que ele quer demonstrar é que a redução ao ponto de vista da descendência não é científica, mascara as relações, que existe uma dualidade irreduzível entre filogenia e sistemática. A sistemática é ideal e a realidade nunca é esquemática: são sempre seres concretos com características mescladas. Há um “*Unfassbaren im Organischen*”¹⁰⁴ (p. 417).

103. “Tronco natural”.

a. Impressão.

b. Causas principais, começo, acidente. O mais simples não é o “primitivo”.

104. “Inapreensível no orgânico”.

Este inapreensível provém de que conhecemos ou por um entendimento que não é arquitetônico, ou então pelos nossos sentidos, que só nos dão o exterior.

“*Erlauben wir mit unseren fünf Sinnen nur von aussen her die Natur zu betrachten.*”¹⁰⁵ (p. 418) “*Der Stammbaum existiert naturhistorisch wirklich nur in seinen Ästen oder Zweigen... der Stamm... das eigentlich Zusammenhaltende, das, woraus alles das entspringt, was es an Ästen und Zweigen gibt, ist eine Idealität, wenn man es naturwissenschaftlich fassen will; dagegen ist es dennoch metaphysische Realität.*”¹⁰⁶ (p. 481)

Cf. Kant: referência a uma unidade incompreensível dos dois pontos de vista nas “causas transcendentés” (p. 423). Idéia “holística”, intenção do todo considerando a fisico-química como simplificação do hológico. Dacqué admite uma consideração do interno ou do intrínseco, mas somente negativa; não se pode eliminá-lo em nome da explicação pelo exterior. Mas em cada caso é impossível determinar o que vem de dentro e de fora (p. 439). Por exemplo, a descrição acima das *Zeitsignaturen* não é para entender-se como prova de um

105. Texto exato: “*Die wirklichen Lebensformen, die wirklichen Arten werden sich daher niemals unseren gedanklichen Anordnungen, seien es die der formalen Systematik, seien es die eines vermeintlichen oder wirklichen Stammbaums fügen, und so müssen sie, äusserlich betrachtet, auch sprungweise entstanden sein, solange wir mit unseren fünf Sinnen nur von aussen her die Natur betrachten.*” [As formas efetivas da vida, as espécies autênticas, nunca se submeterão, portanto, às nossas classificações intelectuais, sejam elas as da sistemática formal ou as de uma árvore genealógica, quer esta seja real ou supostamente real, e, por essa razão, elas devem, vistas do exterior, parecer que nasceram e se desenvolveram sob a forma de saltos, enquanto observamos a natureza somente do exterior com os nossos cinco sentidos.]

106. “Mas o tronco da árvore, ou seja, aquilo que sustenta verdadeiramente todo o conjunto, aquilo donde provém tudo o que existe sob a forma de ramos e galhos, é uma idealidade quando se procura apreendê-lo no modo das ciências naturais; quando ele é, no entanto, uma realidade metafísica.”

Espírito da natureza mas simplesmente como descrição, sabendo-se que a combinação adaptação-seleção-mutação-população pode funcionar. Dacqué pretende apenas que não se precisa de uma ontologia mecanicista do em si nem excluir os conceitos reguladores. Se for necessária uma imagem do passado da vida = *“Eine dicht verwobene Masse heterogener und doch vielfach morphologisch typenmässig, gleichartiger Sträucher deren Büsche und Äste und Ästchen sich formal durchdringen und uns so eine genetisch einheitliche Lebewelt vortäuschen.”*¹⁰⁷ (p. 407)

3. A evolução estatística

A) CONTRA O PROBLEMA DA FILIAÇÃO

Concepção de “a evolução estatística” – “impulso estatístico de uma forma viva” (F. Meyer, p. 17). O problema da filiação não é falso, mas é um mau problema: marca-se passo. No plano metodológico, se pensamos o espírito como operador de conhecimento, não é nessas questões que se progride; tem-se apenas “bruma teórica”^a. Cumpre dirigir-se ao livre conhecimento estatístico dos fenômenos-envelopes.

107. “Uma massa, estreitamente entrelaçada, de arbustos heterogêneos, mas muitas vezes homogêneos segundo seus tipos morfológicos, cujos pequenos bosques e as ramadas, assim como os galhos, se interpenetram quanto às suas formas, e que assim nos simulam um mundo vivo geneticamente homogêneo.”

a. A paleontologia de filiação assemelha-se a um historiador que desse mais importância ao conhecimento da máquina de Herão, o Antigo (?), que ao impulso tecnossocial provocado pela máquina a vapor no final do século XVIII e ao longo do século XIX (p. 119).

B) CONTRA O PENSAMENTO CAUSAL ETERNITÁRIO (?)

Isso proporciona uma noção de tempo “trabalhada”. Ele só intervém no lamarecismo e no darwinismo num sentido banal, como meio de extrapolação. É necessário um tempo trabalhado, estruturas ou formas temporais. Em particular, o neodarwinista não é positivo: a velocidade de evolução não é proporcional à velocidade de sucessão das gerações, não é, portanto, um simples nome para fatos genéticos, deve ser estudada pela genética evolutiva que a define descritivamente. Em todas as ciências há uma distinção do micro e do macro, para além do princípio de causalidade: dizer que tudo é mutação e seleção é como dizer que a história da Europa do século X aos nossos dias é uma acumulação de processos do influxo nervoso: é verdade mas sem o menor interesse. Postulado de causalidades intemporais exercendo-se a todo momento seja no pré-cambriano, ou no cretáceo, ou agora, os esquemas são por toda parte os mesmos, reabsorvendo o “dado histórico”. Os fatos macroscópicos da evolução dependem tanto dessa análise quanto a foto aérea do microscópio eletrônico. Não considerar “os momentos como nós de causalidades em si mesmas intemporais” (p. 83).

C) A FAVOR DOS MACROFENÔMENOS

Tudo se passa como se os eventos “se encontrassem inseridos e ordenados num ‘campo’ temporal por uma linha de polarização, por uma ‘forma’ da qual eles obteriam sua disposição temporal” (p. 78).

Micro e macropropriedades da vida, sólido quebrando-se em pequena escala, fluido viscoso na escala dos meses e anos – não se podem deduzir as últimas propriedades das primeiras: muito menos ainda a evolução do genético. O mesmo ocorre em geologia: os fenômenos orogênicos (propensão dos lençóis aluvianos, deslizamentos e deformações de rochas duras) não podem ser compreendidos pelas proprieda-

des desses sólidos na escala da vida cotidiana. Os geneticistas estudam a evolução do ponto de vista do *homo faber*. Há derivas evolutivas. Assim, o grão de areia no fundo, na escala de segundo, desloca-se segundo a velocidade da água no contato com o fundo. Na escala do banco de areia – ano, o deslocamento do grão de areia individual é aleatório e há uma dominância de fatores geográficos, estrutura “escalar” do real – Fabrice em Waterloo¹⁰⁸ – “níveis espaço-temporais” – Do mesmo modo, os fatos sociológicos superam as motivações psicológicas, não se tem necessidade de aguardar execução completa da psicologia para fazer sociologia. “O fato estatístico do suicídio não está ligado verticalmente ao plano psicológico.” (p. 106) Há “estratos fenomenológicos”. Há uma complementaridade que interdita o ajustamento simultâneo nos planos micro e macro.

D) APLICAÇÃO À VIDA E À EVOLUÇÃO

A abordagem estatística global tem algo de particular no caso da vida e da evolução – o coletivo da vida a precisar relativamente à arquitetônica dos bancos de areia.

O ser vivo redutor das flutuações, soma de instabilidades. É uma estrutura do campo espaço-temporal, posto que o organismo tem um circuito externo, integração de um afastamento espacial e de um intervalo temporal.

É uma acumulação que não é a da distribuição aleatória: o organismo é “capaz de suspender, em pontos particulares do Universo, o jogo espontâneo da mistura aleatória, e de assegurar a elementos tão sutilmente organizados e hierarquizados uma curiosa proteção contra a desordem” (p. 195) – divisória que impede “a mistura aleatória cujos efeitos são

108. Este exemplo de *A cartuxa de Parma* já figura na *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

entrópicos”. Construção de “sistemas de mobilização energética”. Mistura, mas não aleatória = estruturada. O próprio organismo cria uma armadilha flutuante, engrenagens de segurança. “Estados estacionários com produção mínima de entropia.”

Em tudo isso não há nenhuma ruptura de – química
– termodinâmica
– cibernética.

Química: simplesmente a nossa química de laboratório é uma química de massa, apagando as propriedades individuais dos átomos.

A termodinâmica e sua evolução universal para a mistura dominam: é a “faxina” nas radiações de energia solar que os organismos vivem, portanto, no seio das degradações (?); mas, se o organismo não é impossível pela termodinâmica, não é isso que explica a sua presença no mundo.

A cibernética: o recrudescimento de informações é pago, mas “isso não explica que a realização se explique pela despesa feita” (p. 223).

Não se obedece mais ao ultimato do tipo das condições de existência porque não se tem mais a alternativa finalidade-causalidade, mas macro-micro-totalidade-parte.

A causalidade esfuma-se em proveito de uma espécie de “topologia fenomenal”.

Megaevolução: “campo não-causal de ordem”. A evolução é uma “dimensão de Universo”.

Significação filosófica: para François Meyer, é simplesmente a correlação husserliana visada-objeto. Tem-se o direito de construir livremente esses objetos-totalidades.

4. Discussão e conclusão

A invasão do conceito de história na vida só dá lugar, para Dacqué e F. Meyer, a uma reforma metodológica, sem

tomada de posição ontológica – o único *ser* sobre o qual temos que falar continua sendo o ser fenomenal kantiano, ou, se existem vários estratos, husserliano.

Mas essa noção do objeto não é afetada pela reforma metodológica? Cf. por exemplo, quando nos dizem que o neodarwinismo é o *homo faber* reconstruindo a evolução – que o laboratório não é o ser nu mas o ser em sua aparelhagem técnica: a evolução, a vida, a *Physis*, aparecem aqui como envolventes em relação à “consciência” ou o conhecimento humano. Já não são objetos puros. A “consciência” e seus objetos são uma filosofia, e inadequada ao ser do qual a ciência nos fala.

Abandono da “causalidade” e da “finalidade”, ambas “atualistas”.

Uma e outra só consideram o equilíbrio atual do meio e do organismo, não a inscrição dessa equilibração numa “curva teórica” que exprime ora uma mistura aleatória, ora *pattered mixed-up-ness*¹⁰⁹. Esse abandono da causalidade e da finalidade é uma superação do *homo faber* e de suas técnicas de pensamento em direção a um Ser englobante, apreendido do interior e não sobrevoado, fabricado.

Ora, isso implica ao mesmo tempo, em todos esses autores (F. Meyer, Teilhard de Chardin), uma indiferença a respeito das distinções substancialistas:

Vida e não-vida, química de massa e química “individual”: o vírus é vida ou não-vida?

Vida e “espírito” = o comportamento inserido na dimensão da evolução – o morfológico é apenas uma parte da vida. No nível do homem, a evolução transporta-se para a técnica e aí se acelera. Ponto de vista segundo o qual não se

109. “Misturas não aleatórias”; cf. *Resumo do curso 1959-1960*, no Anexo.

pode compreender o organismo humano sem o seu circuito externo, sua planetarização – Fenômeno de mudança. Inversamente, existem “técnicas” da evolução.

Vida = uma certa indiferença à questão dos mecanismos (darwinismo – lamarckismo), visto que se acredita na descrição (Teilhard de Chardin), da qual eles não constituem a medida. O que se colocará nessa descrição? Teilhard de Chardin coloca nela a consciência, o interior a partir do nível físico. Isso é falar de alguma coisa sobre a qual não temos idéia; é renovar Hegel: a consciência assiste à sua própria reduplicação do exterior e ao seu retorno a si. Mais valeria ater-se à descrição: realização de pontos singulares por associação de células, isto é, realização de uma cavidade, de um *locus*, de um “certo tamanho fisicamente requerido^a para a possibilidade de certos movimentos (*Le phénomène humain*, p. 113¹¹⁰). E existe aí acumulação não aleatória, aditividade, gênese de um antes. A ortogenia é a embriologia de um filo. O fenômeno, que já não está sujeito à localidade, que é coletivo, permite falar de uma massa viva com segmentação em leque, ramificação como na célula, certos ramos agregando-se para dar um filo. Eventualmente, na seqüência, com novas segmentações em leque. Em tudo isso, há utilização dos acasos^b, e não finalidade nem causalidade. Não se invoca a vida onipotente e previdente, constata-se apenas, por convergências e paralelismos, que existe um certo vocabulário da vida: “Durante o terciário, ensina a geologia, um fragmento da biota placentária então em plena evolução viu-se cortado pelo mar e aprisionado na metade meridional do continente americano. Ora, como foi que essa estaca reagiu ao seu

a. Finalidade? Não, tudo isso anda junto; o tamanho não é meio para... É um fato, mas que supõe “engrenagens de segurança” no Ser.

110. Teilhard de Chardin, *Oeuvres*, Seuil, vol. I, 1955.

b. Por quem? Pelas singularidades.

isolamento? Exatamente como uma planta, ou seja, reproduzindo, em menor escala, o modelo do tronco donde ela fora separada. Pôs-se a desenvolver seus pseudoproboscídeos, seus pseudo-roedores, seus pseudocavalos, seus pseudo-símios (os platirrinos). Toda uma biota em redução (uma sub-biota) no interior da primeira.” (*Le phénomène humain*, pp. 134-5)

Essas convergências – parte feita de seleção e adaptação – representam as estruturas improváveis, não estatísticas, que não são, em absoluto, as únicas possíveis (extrema riqueza da animalidade ao lado do que contém os nossos museus), não são, portanto, nem causalmente impostas, nem logicamente impostas, nem absolutamente as melhores, e estão, sem mais, na articulação de todos os condicionamentos, satisfazendo a todos, e adicionando a isso uma maneira de ser improvável.

[Sétimo Esboço]

4. O homem e a evolução. O corpo humano

Teilhard de Chardin: “O homem entrou sem ruído.” (p. 203)

Isso quer dizer:

1) Tipos antecedentes (a que se dará em seguida o nome de tentativas) – Sinantropo – antes do homem da idade da rena e antes da revolução neolítica que fará o homem que conhecemos, com pinturas, túmulos, cultura. Onde aparece verdadeiramente o homem dotado de consciência? Não se o vê, tal como não se vê o momento em que ele aparece na ontogenia.

2) Porque, como todas as formas de transição, há no começo poucos exemplares.

3) Ele entrou sem ruído porque a sua organização é muito menos visível que a das outras espécies – a variedade morfológica é ínfima: é uma disposição perfeitamente estrita mas que resulta, no plano morfológico, em poucas novidades: é preciso que ele seja um bípede para que as mãos possam dispensar os maxilares da função de preensão e, portanto, os músculos maxilares que aprisionam o crânio possam relaxar, de modo que o cérebro aumente, o rosto diminua, os olhos se aproximem e possam fixar o que as mãos agarram: “o próprio gesto, exteriorizado, da reflexão” (p. 188).

A entrada do homem sem ruído quer dizer também: nenhuma ruptura: “numa flor, as peças do cálice, as sépalas, as pétalas, os estames, o pistilo, não são folhas. Provavelmente nunca foram folhas. Mas apresentam, reconhecíveis em seus ligamentos e em sua textura, tudo o que teria dado uma folha se não fossem formadas sob uma influência e com um novo destino. Da mesma forma, reencontramos na inflorescência humana, transformados e em via de transformação, os vasos, as disposições e a própria seiva da haste sobre a qual essa inflorescência nasceu” (pp. 197-8). Há “metamorfose” (p. 198), não começo a partir de zero.

Este pensamento é pouco compatível com a definição do homem por cefalização, cerebralização e reflexão – a cujo respeito dissemos (e neste ponto na companhia de Teilhard de Chardin) que isso se exprimiria melhor dizendo: transcendência. E também, aliás, com o modo de ser pré-vital dizendo: *o ser bruto ou visível (o que nos pouparia pôr a consciência nos átomos, como Teilhard de Chardin^a)*. Diferença: compreende-se melhor que o corpo humano não seja para o ho-

a. Há um mistério do sensível para o qual Teilhard de Chardin não parece estar aberto. Não obstante, é ele quem funda inteiramente nosso *Einführung* com o mundo e os animais, e dá profundidade ao Ser.

mem o revestimento de sua “reflexão”, mas reflexão figurada (o corpo se tocando, se vendo), e o mundo não um em si inacessível, mas “o outro lado” de seu corpo.

Por conseguinte, a relação homem-animalidade não é uma relação hierárquica, mas uma relação lateral, uma ultrapassagem que não abole o parentesco. O próprio espírito é incrivelmente penetrado por sua estrutura corporal: o olho e o espírito. É a partir do visível que podemos compreender o invisível. A partir do sensível, que podemos compreender o Ser, sua latência e seu desvelamento. E a reflexão como vinda a si do Ser, como *Selbstung* do Ser, sem noção de sujeito. E, finalmente, a inclusão do Ser visível num Ser mais vasto.

O corpo humano nessa perspectiva durante as duas próximas lições, como corpo estesiológico, e corpo erótico em relação de intercorporeidade na biosfera com toda a animalidade por projeção – introjeção – e também como propriamente humano (reinvestimento).

Tudo isto porque estamos daqui em diante no Ser bruto e pré-objetivo.

Significação filosófica dessas iniciativas? Tendências inconscientes do neodarwinismo. Morfologia idealista. Evolucionismo estatístico.

E ao mesmo tempo qual é a razão de ser destas longas análises aqui – o que é que elas nos ensinam sobre a arqueologia do corpo e, em especial, do corpo humano?

Para os autores, essa substituição da descendência pela história implica somente uma reforma metodológica (investigação das estruturas temporais, dos fenômenos-envelopes).

A ontologia permanece intata: Dacqué, dualismo kantiano do regulador e do constitutivo, do ideal e do ser, a produção natural inacessível. 2 planos: livre descrição e gênese real, impossíveis de unir: para além: a metafísica inacessível.

F. Meyer: ampliou como Husserl (o primeiro Husserl) a correlação visada-objeto, consciência-objeto. Vários estratos

do objeto. Fenomenologia. Mas positiva, isto é, destinada a exprimir-se pelo algoritmo. A mistura, quer seja aleatória ou *patterned mixed-up-ness*, dá lugar a uma formulação, curvas, operacionalismo: objetos correlativos de situações de conhecimento e de métodos como “executores de conhecimento”.

O mesmo pode ser dito da atitude descritiva-fenomenista-idealista de Teilhard de Chardin: tal como aqueles, ele é indiferente às distinções substancialistas:

vida e não vida: só são diferentes como a química de massa e a química individual – os vírus são seres vivos ou não vivos?

Vida e espírito: o comportamento é reintegrado à evolução: ela se transporta no homem da morfologia para a técnica (e acelera-se aí), “circuito externo” revezando-se com o “circuito interno” – Inversamente, a evolução tem suas “técnicas”.

A própria vida: uma certa indiferença a respeito das discussões sobre os meios ou causas da evolução: a descrição ultrapassa essa questão.

Por trás desse fenômeno existe um idealismo, já atrás do ser físico. Teilhard de Chardin coloca um “dentro”, um pensamento. É por isso que, em seguida, deixa de haver dificuldade em falar da Biota como de uma “massa viva” que se segmenta como uma célula.

Mas o kantismo de Dacqué conserva a antítese gênese real (evolução) – gênese ideal. Ao passo que talvez fosse necessário, ao assinalar o fato, compreender o ser na vida de um outro modo que não seja por – causalidade
– idealidade.

O “fenomenologismo” de F. Meyer (nem causalidade, nem finalidade, que são “atualistas”, inscrição da equilibração equilíbrio-meio numa “curva teórica”), ao ampliar os nossos métodos (causalidade e finalidade, é o *homo faber* re-

construindo a evolução, a ciência de laboratório, é o ser apreendido através de nossa aparelhagem técnica em condições muito improváveis), convida-nos a reconhecer uma *Physis* envolvente em relação ao conhecimento humano. A ciência faz parte da história, mesmo natural, não é, portanto, seu correlato.

O idealismo fenomenista de Teilhard de Chardin: sujeito às mesmas objeções que o behaviorismo: a consciência assiste à sua própria manifestação no exterior, a essa espécie de “desfile”, com retorno a si. Se se lhe concede o pensamento, o interior com o ser físico, então as descrições mais notáveis perdem seu principal interesse. Exemplo:

1) Teilhard de Chardin ao dizer que um “certo tamanho” é “fisicamente requerido para a possibilidade de certos movimentos” (*Le phénomène humain*, p. 113) e justificando assim a agregação de células. Se aceitarmos a suposição de um pensamento prévio, é uma finalidade banal. A intuição de Teilhard de Chardin era outra: equivalência, sinonímia de um certo tamanho e de certos movimentos. Idéia da utilização dos acasos – portanto, idéia da contingência da vida e de uma espécie de cegueira clarividente da vida.

2) Da mesma maneira – as convergências

– os paralelismos sobre os quais ele insiste: “durante o terciário, ensina a geologia, um fragmento de biota placentária então em plena evolução viu-se cortado pelo mar aprisionado na metade meridional do continente americano. Ora, como foi que essa estaca reagiu ao seu isolamento? Exatamente como uma planta, ou seja, reproduzindo, em menor escala, o modelo do tronco donde ela fora separada. Pôs-se a desenvolver seus pseudoproboscídeos, seus pseudo-roedores, seus pseudocavalos, seus pseudo-símios (platirrinos), ... toda uma biota em redução (uma sub-biota) no interior da primeira” (*Le phénomène humain*, p. 135). O que elas querem dizer? Não pode ser uma verificação de “pensamento”

primeiro como sistema de idéias, logicamente necessárias (essas formas não são, em absoluto, as únicas possíveis), nem como enteléquias: comparação freqüentemente feita entre a ortogenia e a embriogenia (a embriologia é ortogenia de um ser vivo, a ortogenia é embriologia de um filo) e Teilhard de Chardin não admite certamente a finalidade da embriologia; ele admite, ele sugere por essa comparação, não a finalidade positiva da enteléquia mas uma certa interioridade da vida, a “sondagem”, a intervenção de acasos, uma certa totalização improvável não-onipotente, mas suficiente para dar à vida um certo *vocabulário*. Isso é apagado se se coloca o pensamento na raiz do Ser físico.

Portanto, procurar por outro lado – idealismo (crítico ou hegeliano) – finalidade

Um e outro fazem da vida: uma “fraqueza da idéia”

uma fraqueza da totalidade

ou uma consciência obscurecida (em declínio).

Portanto, concebem-na em relação ao espírito, a partir dele.

A vida como história é mantida diante de nós, não nos engloba, mesmo que seja apenas porque é o espírito (idealismo crítico) quem narra e pensa essa história.

Mas de diversas maneiras esses 3 autores sugerem que a vida como história é envolvente em relação ao nosso “pensamento”. Nós estamos nela. É preciso pensá-la por ela, não relativamente ao espírito. Não fingir saber o que é o espírito, ou a consciência, ou o pensamento. O que há? Em primeiro lugar, o ser visível ou sensível, coisas com seus “lados” ocultos. Entre as coisas, corpos, que também têm seus lados ocultos, seu “outro lado”, seu ser para o vivente (isto é, não enquanto é uma consciência mas enquanto tem um *Umwelt*). Isso é não constituído por nosso pensamento mas vivido como variante de nossa corporeidade, isto é, como aparição de comportamentos no campo de nosso comportamento. A vida ani-

mal remete para nossa vida sensível e para nossa vida carnal. Isso não é a postura idealista, pois a nossa vida carnal, sensível, não é o nosso presente humano ou espírito intemporal. Na ordem do *Einfühlung*, do “vertical” em que a nossa corporeidade nos é dada, há precisamente uma abertura para um visível cujo ser não se define pelo *Percipi*, em que, pelo contrário, o *Percipere* se define pela participação num *Esse* ativo. Portanto, não se devem reduzir todas as coisas e a vida a um objeto. Não se deve derivar o homem da vida como em si nem conceber a evolução como sem interior e como teoria da descendência. Deve-se dizer: a animalidade e o homem só são dados em conjunto, no interior de um todo do Ser que já teria sido legível no primeiro animal se houvesse alguém para o ler. Ora, esse Ser visível e invisível, o sensível, nosso *Ineinander* no sensível (com os animais) são o atestado permanente, se bem que o ser visível não seja a totalidade do ser, porque ele já tem o seu outro lado invisível. A vida se vê como comportamento, tentativa-e-erro, ortogenia, em suma, configuração, mesmo que não se defina como substância. Estender ao animal o que Descartes diz do corpo humano como corpo que não se pode fechar em si mesmo à maneira de um fragmento de espaço, porque o uso da vida nos ensina não só a união de nossa alma e de nosso corpo, mas também a união lateral da humanidade e da animalidade.

O que a meditação de nosso “estranho parentesco” com os animais (portanto, da teoria da evolução) nos ensina, no tocante ao corpo humano: este deve ser compreendido como nossa projeção-introjeção, nosso *Ineinander* com o Ser sensível e com as outras corporeidades.

Se for bem observada esta parte ontológica da nova ciência da vida, então não se poderão deixar de retificar (em nome de suas próprias intuições) as concepções dos nossos autores quanto à relação do homem e de sua “ascendência”.

Teilhard de Chardin define o homem da evolução pelo aparecimento da reflexão-cefalização e da cerebralização.

É isso fiel às suas melhores intuições? Não: é uma volta à filosofia tradicional da consciência, a qual estabelece o homem numa dimensão em que ele não tem mais nenhuma relação com a vida.

Ora, essas relações, Teilhard de Chardin, por suas melhores intuições (intervenção da articulação entre os fenômenos), sempre, ao contrário, as viu bem.

“O homem entrou sem ruído.” (*Le phénomène humain*, p. 203)

Isso quer dizer: ele aparece *entre* pré-tipos (Sinantropo, a quem se chamará em seguida um ensaio de homem) sem que se possa fixar o ponto de aparecimento: havia pré-hominídeos e, na idade da rena, há um homem com pinturas, túmulos, uma cultura, que é, de súbito, o próprio homem que conhecemos. Cf. a criança de quem não se pode dizer em que instante da ontogenia ela é um ser humano. Isso não se deve apenas a que as formas de transição se perderam (nem mesmo isso ocorreu por acaso: é que elas foram pouco numerosas e não fazem a transição); mesmo que as tivéssemos, não veríamos ser feita a transição. Porque ela é morfológicamente ínfima. Poucas novidades morfológicas: bípede para que as mãos pudessem eximir os maxilares da função de preensão, para que os músculos maxilares que aprisionavam o crânio pudessem relaxar, o cérebro aumentar, o rosto diminuir, os olhos aproximarem-se um do outro e fixarem o que as mãos agarram. Do ponto de vista morfológico, é uma mudança ínfima. Não há nenhuma ruptura: “Numa flor, as peças do cálice, as sépalas, as pétalas, os estames, o pistilo, não são folhas. Provavelmente nunca foram folhas. Mas apresentam, reconhecíveis em seus ligamentos e em sua textura, tudo o que teria resultado numa folha se não fossem formadas sob uma

nova influência e com um novo destino. Da mesma forma, reencontramos na inflorescência humana, transformados e em via de transformação, os vasos, as disposições e a própria seiva da haste sobre a qual a inflorescência nasceu.” (Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, pp. 197-8). Há “metamorfose”, não começo a partir de zero.

Assim sendo, em que consiste a metamorfose? Os órgãos que pouco se transformam (mãos – maxilares e músculos maxilares – crânio – cérebro – faces – olhos – olho fixando o que as mãos agarram) transformam-se a fim de tornar possível a reflexão: “o próprio gesto, exteriorizado, da reflexão” (p. 188). Mas o que significa isso? Essa metamorfose é invisível porque é a descida no corpo de uma ilusão por definição invisível? Mas nesse caso o “parentesco” é ilusório e corpo humano e animal são simples homônimos. Para nós não há descida, num corpo incidentalmente preparado, de uma reflexão da qual ele seria apenas o instrumento. Há uma rigorosa simultaneidade (não causalidade, em nenhum sentido) entre o corpo e essa reflexão: dizíamos nós, o corpo que toca e vê o que toca, que se vê tocando as coisas, que se vê tocando nelas e tocando-se, o corpo sensível e senciente, é não o revestimento de uma reflexão já total, é a reflexão figurada, o lado de fora daquilo de que ela é o dentro. Somente nessa condição a intuição da vida e das relações vitais proporcionada por Teilhard de Chardin conserva a sua virtude. Portanto, a reflexão é a vinda a si do Ser, *Selbstung*, através de um sentir, e a realização de uma intersubjetividade que é, em primeiro lugar, intercorporeidade e que só se torna cultura ao apoiar-se na comunicação sensível – corporal (o corpo como órgão para ser visto). Desse modo, há uma relação não hierárquica mas lateral, ou *Ineinander*.

Foi para dar essa profundidade ao corpo humano, essa arqueologia, esse passado natal, essa referência filogenética,

foi para restituí-lo num tecido de ser pré-objetivo, envolvente, donde ele emerge e que nos recorda a cada instante sua identidade como senciente e sensível, que reservamos um lugar tão grande para a teoria da evolução.

[Oitavo Esboço]

O corpo humano

A ESTESIOLOGIA

Ela contesta a teoria newtoniana das cores. Experimento fundamental: obtém-se uma imagem colorida ao projetar 2 feixes marcados de amarelo, de comprimento de onda ligeiramente direrente, através de 2 filmes desigualmente “apresentados” – os raios (“estímulos”) não são só “color making” (geradores cromáticos): só o são como “portadores de uma informação” fornecida por afastamento entre o estímulo de um conjunto e os outros do mesmo conjunto e por afastamento entre os 2 conjuntos como tais ou entre os estímulos homólogos dos 2 conjuntos. Noção de informação substituindo a de estímulo gerador de movimento = causalidade^a.

Novidade:

1) Não de mostrar que o corpo, pela instituição da Natureza, faz dos estímulos os desencadeadores de um processo intracerebral: isso era sabido. Já Maxwell e Helmholtz tinham mostrado que as pretensas cores puras são feitas, algumas vezes, de misturas de comprimentos de onda (em vez do que sustentava a teoria ondulatória da luz: 3 comprimentos de onda bastam para produzir todas as cores. A nova teoria é nova não por ir mais longe no mesmo sentido que Maxwell e

a. O *feedback* é imbricação em si – percepção.

Helmholtz (uma só cor “objetiva” em vez da teoria trinitária^a) mas, ao contrário, ao mostrar claramente a insuficiência da noção de estímulo: o que é *color making* é a estrutura da imagem como imagem completa, e Newton não o viu porque trabalhava com pares de manchas de cores. A estrutura emerge como variável autônoma. Contraprova: se se envia a luz com um grande comprimento de onda através de um filme e depois com um filtro que deixe passar, sobretudo, um pequeno comprimento de onda, obtêm-se cores invertidas (os vermelhos são azul esverdeado etc.). Portanto, é a interação dos grandes e pequenos λ que funciona.

2) Não de mostrar que existem limiares de estruturação pelo “sujeito” psicofisiológico, criação de diferenças qualitativas a partir das quantitativas – mas que a interação como tal é estímulo ou, melhor dizendo, que é preciso abandonar a noção de estímulo, posto que é a estrutura, o realce da informação, o que opera: a foto em cor registra esse equilíbrio dos comprimentos de onda no conjunto do campo visual, mais exatamente: basta suscitar-la de novo nos olhos que olham a foto. Portanto, deve tratar-se, com a recepção desse “equilíbrio”, de um fato estrutural presente desde o nível elementar de recepção, não de um “juízo”.

Ao construir um gráfico tendo em abscissa e em ordenada as intensidades luminosas de cada ponto para cada uma das imagens componentes, e ao tomar a curva resultante por sobreposição, verifica-se que os cinzentos situam-se todos na diagonal e que, de um modo mais geral, todo o conjunto de pontos retilíneo ou levemente curvo é cinzento. A imagem colorida só aparece se os pontos destacados se distribuem sobre uma vasta área com 2 dimensões. E é preciso que eles aí se distribuam ao acaso, isto é, se as trajetórias têm filtros que impõem um de-

a. Um só estímulo para uma multiplicidade de respostas.

créscimo regular na intensidade da esquerda para a direita ou de cima para baixo, essa lei de distribuição que suprime o *randomness*¹¹¹ também suprime o estímulo – e a cor que é, portanto, o aparecimento de certas relações sobre fundo de distribuição *provável*, em que os valores diacríticos só dependem de diferenças de intensidade, provenientes da própria estrutura do quadro fotografado (não da estrutura da iluminação).

“*What the eye needs to see colour is information about the short and long wavelengthy in the scene it is viewing (?)*.” [Do que o olho precisa para ver cor é informação sobre os curtos e longos comprimentos de onda na cena que está vendo (?).] “Informação = não estímulo-causa agindo sobre o corpo como efeito (com [?] atribuídos ao *Querphänomen*¹¹²) mas *Querphänomen* com a origem nas coisas como “em nós”. Por conseguinte, visão \neq coisas em si produzindo um “quadro visual”¹¹³ que o olho cerebral veria por reduplicação desse processo (quem verá o olho cerebral?). O olho cerebral é um “computador”, ou seja, ele é “informado”, ou seja, recebe “mensagens”, ou seja, um sistema diacrítico que ele decodifica, ou seja, isso deixa de ser uma operação de causalidade.

Portanto, não se tem mais:

Real \rightarrow Estimulação \rightarrow Percebido

1 2 3

Tem-se:

Informação \rightarrow Decodificação \rightarrow Percepção

Mensagem

1 2 3

Em que o primeiro termo toma emprestado do terceiro (*feedback*).

Consequências para a teoria da estesiologia:

111. “Caráter aleatório”.

112. “Fenômeno transversal”.

113. Cf. *Le visible et l'invisible*, op. cit. pp. 294-5, 306-7.

Abandonar o esquema objetivista:

Em si → corpo objetivo → consciência
(em si)

→ corpo objetivo → consciência

que está fundado numa idealização cartesiana.

sobre a aparência de exterioridade percebido – coisa.

O mundo não está – por trás do percebido como um “quadro visual”

– ou acima (entendimento).

O percebido e a coisa são isomorfos, a coisa é não definível sem predicados perceptivos, o percebido não está de maneira nenhuma “em mim”, o mundo e a coisa são tomados no percebido, não atrás ou acima dele^a, são um núcleo das percepções e, da mesma forma, um núcleo comum de minha experiência e daquela dos outros.

Conseqüências quanto à teoria da intersubjetividade sensorial: eu vejo cores = há estruturação de um campo por informação, e o campo imanente-transcendente não é um campo privado, ele também está aberto aos outros.

Outras conseqüências do estruturalismo vão se manifestar se passarmos ao corpo libidinal.

O CORPO LIBIDINAL

Evolução, embriogenia: o corpo objeto é apenas um *rastro* – Rastro no sentido mecanicista: substituto presente de um passado que não existe mais, que só existiria para a consciência – O rastro para nós é mais que o efeito presente do passado. É uma sobrevivência do passado, uma transposição. O rastro e o fóssil: a amonita. O ser vivo já não está lá, mas está quase lá; tem-se dele o negativo, que se lhe relaciona não como o signo à

a. Cf. a evolução moderna das matemáticas, a qual supera o dilema qualidade ou quantidade. Teoria das matemáticas e do algoritmo a fazer como variante da linguagem.

significação, o efeito à causa, mas como algo dele mesmo. E o mineral, reocupando o vazio, refaz o animal em *quasi*. Mas os fósseis ocios são mais impressionantes: nada existe entre eles e o próprio animal – rastro de nada –, rastro do “impulso estatístico¹¹⁴”: ele ainda aí está. Sem dúvida, é necessário que seja compreendido de novo. Em experimentos de psicologia, a amonita fóssil é vista ora vazada, ora em relevo, segundo a distribuição de luzes e sombras (supondo-se sempre uma iluminação de cima para a direita). Mas, em todo o caso, há algo que permanece: a estrutura (reversível). Ora, essa relação do rastro com o rastreado é a que encontramos na embriogenia (a ortogenia do indivíduo) e na filogenia (a embriogenia do filo). O corpo não é compreensível no atual (atualismo). Espessura do passado, *Grundbestand*¹¹⁵ do corpo real.

Mas não é somente o passado: faltaria estudar a sua abertura para um presente e um futuro – a continuação do rastro, a gênese do sulco. Por exemplo, a inauguração de uma estesiologia como relação com o exterior, a inauguração de uma libido como relação com o exterior e os outros seres vivos, intercorporeidade não mais somente retrospectiva, mas na simultaneidade ou, por imbricação, no futuro – ver surgir o futuro não diretamente do presente ou apoio que pegam o passado mais à parte.

A estesiologia, sistema sensorial humano – se atém à superfície do corpo humano –, é tomada como sistema de órgão dos sentidos prontos e acabados (esquecendo que se formaram do todo para as partes); sobre os quais vêm agir (causalmente) estímulos exteriores – o resultado é surpreendente: é preciso invocar a “instituição da natureza” que envolve um saber infinito. Presciência natural. Recebida quando a alma é fixada no corpo – Incompreensível: como o pensamento pode ter conse-

114. Cf. acima, F. Meyer, *op. cit.*, p. 17.

115. “Elemento fundamental”.

quências sem premissas? O atualismo exige, porém, que os sentidos sejam isso: operação causal como no mundo exterior, ocasião de “pensamentos naturais” que dão deste mundo um equivalente humano. A *Weltlichkeit*¹¹⁶ do pensamento é concebida segundo o modelo da ontologia das puras coisas (conexão causal) e, como não se encontram todos os intermediários, preenche-se a lacuna com a Natureza ou com Deus. Isso é exigido pela ontologia das *blosse Sachen* e o recalque cartesiano de todo o espetáculo sensível na “alma”.

Toda a evolução remanescente da pesquisa dos últimos 50 anos caminha num outro sentido: em primeiro lugar, a *teoria da Gestalt*. Crítica da noção de estímulo. O estímulo nada mais é do que o desencadeador de uma configuração, de uma estruturação – que restabelece as propriedades estruturais exteriores. *Isomorfismo* – Um sentido já não é um dispositivo mecânico recebendo ações causais – Restabelecimento do fenomenal em face do objetivo^a. Entretanto (Koffka), encurralado, mesmo assim o universo da linguagem da física é que é considerado o único. Retorno do fisicismo (sob forma prototalitária), que parece abandonar o caminho tomado. Na realidade, seria necessário ver se o pensamento prototalitário ainda é uma ontologia física.

Investigações recentes – se confirmadas, elas contestariam claramente a ontologia clássica dos físicos (cf. em *Scientific American*, maio de 1959).

Subversão da concepção cartesiana:

- da causa ocasional do sentido (mundo em si – sua ação sobre o organismo);
 - e do próprio sentir
- que antecede a reabilitação do fenomenal.

116. “Mundaneidade”.

a. A *teoria da Gestalt* repôs na ordem do dia a origem da “instituição da Natureza” (Descartes) = isomorfismo.

A abertura do corpo para o exterior (a inauguração de uma estesiologia) (o “nascimento”) confunde *a parte subjecti* e distinção cartesiana pensamento-coisa (depois que a física já se libertara da concepção geométrica da coisa).

Libido

1) Da sensorialidade à corporeidade:

O meu corpo, na medida em que vejo as coisas, é mediador de um isomorfismo = estrutura das distribuições de luz (a “imagem” do filme) varrida pelo corpo percipiente.

Isso descarta a causalidade do estímulo. Mas deixa em aberto a questão da natureza do “computador”, do “ver”...

Ora, ver implica a possibilidade de se ver^a – lacuna de minha imagem visual de mim. Mas essa lacuna é compensada pela realização da imagem total no exterior – a visão torna possível algo como o espelho –, isto é, “fantasma”: a minha imagem no espelho é algo de mim nas coisas (nada de espelho tátil) que posso contemplar.

O tocar se toca imediatamente (“bipolaridade” do *Tastwelt*¹¹⁷). A visão quebra esse imediato (o visível está a distância, fora dos limites do meu corpo) e restabelece a unidade por espelho, no mundo.

Captção do corpo tátil pela imagem visual: Schilder: sinto no espelho o contato do meu cachimbo com a minha mão¹¹⁸. Lugar do imaginário do ver: pelo ver e seus equivalentes táteis, inauguração de um interior e de um exterior e de suas trocas, de uma relação do ser com o que, entretanto, está fora para sempre: a espacialidade do corpo é incrustação no espaço do mundo (eu *encontro* a minha mão a partir do seu lugar no mundo,

a. Sentir é sentir-se.

117. “Mundo do tato”.

118. Cf. Paul Schilder, *The image and appearance of the human body*, Nova York, 1935, citado em *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, 1964, p. 33.

não a partir do eixo de coordenadas de meu corpo: o taxímetro), e encontro em meu corpo visível todos os meus outros atributos (a visualização do tátil é, ao contrário, um expediente).

O esquema corporal como incorporação:

O esquema corporal é isso. Finalmente, portanto (sobretudo pela visão do si), uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo

– os diferentes aspectos de meu corpo

uma relação de ejeção-introjeção

uma relação de incorporação.

Ele pode estender-se às coisas (vestuário e esquema corporal)

pode expulsar uma parte do corpo

portanto não é feito de partes determinadas, mas é um ser lacunar (o esquema corporal é vazio por dentro) – comporta regiões acentuadas, precisas, outras vagas – o vazio e as regiões vagas são o ponto de inserção de corpos imaginários.

A sensorialidade (sobretudo pela visão) implica intencionalmente a incorporação, isto é, um funcionamento do corpo como passagem para um exterior, por seus “orifícios”^a.

Outra conseqüência: como a minha imagem capta o meu ato de tocar, a imagem visual dos outros também o capta: eles são também o fora de mim. E eu sou o interior deles. Eles me alienam e eu os incorporo. Eu vejo pelos olhos de outrem^{b 119} → o mundo.

2) O corpo como sistema universal interior-exterior. Promiscuidade:

a. A incorporação dos outros.

b. Husserl, *l'Esprit collectif*, *Papiers...* 1959.

119. Trata-se de um artigo de Husserl, “*L'esprit collectif*”, trad. fr., *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 27, julho-dezembro de 1959, PUF, 1960.

Portanto, há indivisão do meu corpo, de meu corpo e do mundo, do meu corpo e dos outros corpos, e dos outros corpos entre si.

A indivisão. Indivisão de meu corpo e dos outros corpos: de suas cavidades, de seus relevos e daqueles dos outros corpos, e destes entre si.

Projeção – introjeção.

Condensações e deslocamentos fundados em equivalências.

Há um “pensamento” do esquema corporal, “*a line connecting perception, imagination and thought*” [uma linha ligando percepção, imaginação e pensamento] (Schilder, p. 192).

Há uma imbricação dos esquemas corporais uns nos outros (Schilder, p. 234). O ânus como lugar de conexão das imagens corporais (*body-images*).

Substituir a nossa análise das funções pela topologia do corpo – e a nossa idéia de aparelhos separados pela do corpo como definindo seções do mundo.

“*Body-images intercourse*” (Schilder, p. 235) – sua distância, sua aproximação, como no circo, onde as partes do corpo são misturadas umas às outras (Schilder, p. 236) – Distância, distância emocional.

Portanto, a sensorialidade é um investimento: imobilização de um poder a serviço de... E investimento na promiscuidade dos poderes, dos poderes e dos outros, e dos outros entre eles.

Melanie Klein: ela apresenta as instâncias e as operações freudianas como fenômenos ancorados na estrutura do corpo:

a) Indivisão do mundo e dos seres: o corpo materno é o mundo (cf. Michelet: a linguagem é a fala da mãe). A mãe não é um indivíduo, mas uma categoria (uma “mamãidade”).

b) Indivisão dos seres e de seus corpos: os seres nem mesmo são representados por seus órgãos, mas são idênticos

a eles, estando o órgão carregado de uma significação ontológica, na medida em que constitui uma categoria – Pai e Falo.

c) Indivisão dos seres entre si: pai e mãe são um só ser. Por causa do coito? Mesmo se não houve cena primitiva do coito, ela está implícita na visão do corpo dos pais.

As estruturações dessa promiscuidade.

Assim sendo, a corporeidade como relação com as coisas é com os outros vai comportar toda sorte de fórmulas segundo a estruturação do esquema corporal^a: as fases de Freud são estruturações desse gênero:

Exemplo: organização oral: mordida, canibalismo: é a incorporação (fazer passar o outro para dentro) oral. Introjeção.

Mas fazê-lo passar para o meu corpo é também fazer passar em mim um corpo que, como o meu, morde. *Retaliation*¹²⁰. Essa ação é, portanto, paixão, o sadismo é masoquismo. Mas nesse nível, não necessariamente só para os homens: o polimorfismo (= indiferenciação) faz com que o animal seja bom portador. Por outras razões (e número) e também porque a criança é uma devoradora ou uma gratificadora – envenenadora (anal) – e que, isso, o animal o é tipicamente, justamente porque é outro. O bestiário de Lautréamont (bicos, chifres, garras, antenas, etc.)¹²¹. Abraham¹²²: o Superego é corpo exterior incorporado, o Superego dessa criança era um porco. O investimento pelo corpo é vocação para um absoluto (Proust: o bebê e a mãe), investimento: desejo de gratificação ilimitada que é por isso cristalizado: e o mistério do visível: o visível é um “pensamento” que está presente.

Pode haver uma infinidade de organizações para todos os orifícios do corpo: anal, fálica.

a. Cristalização do indivíduo.

120. Vingança, em inglês.

121. Alusão ao título do capítulo 2 de *Lautréamont*, de G. Bachelard, José Corti, 1983.

122. Karl Abraham (1877-1926), psicanalista.

Organização com predomínio visual (em vista de análise).

A análise de Sartre: outrem é ser visto, é a objetivação, a hemorragia da minha liberdade. É verdade: essa objetivação pelo olhar é uma profunda verdade (cf. acima o que dizíamos do visual). Mas é um caso particular de uma relação mais geral = o próprio Sartre dá o material de análise dizendo: Se eu vim aqui... para olhar pelo buraco da fechadura¹²³. Eu estou imobilizado sob o olhar de outrem, o outro me aparece como pura objetivação de mim *porque* procurei surpreender pela visão o que é outro que não eu – Sou visto como vidente ou *voyeur* – a relação de retaliação e de captação de outrem por mim está por trás da relação puramente – perceptiva e a torna possível.

– “sensorial”

Estabelece-se a relação: eu olhava, eu sou visto, suponho na análise a reciprocidade ver-ser visto, que está fundada na corporeidade – como ouvir e falar.

O sujeito – sensorial assim descrito é desejo.

– corporal

Tudo isso = inaugurado pela visão entendida não como conteúdo sensorial, mas como estrutura do ser: o visual sensorial é a “figura” de uma “recepção” que o recobre ou o duplica, e que é o desejo como busca do interior no exterior e do exterior no interior. O prazer, do qual o desejo pode ser a ocasião, é a integração do que se vê ao que se faz. Portanto, interiorização do exterior ou, inversamente, ejeção^a – o prazer, como a sensação, é um *quale* inanalísável. Mas é preciso chegar a pensar a sensação como a estrutura em pessoa. Da mesma forma, o prazer, átomo-psicológico, é o fim da situação instável visível-invisível.

123. Alusão à análise da vergonha em *L'être et le néant*, *op. cit.*, pp. 317 ss.

a. Daí o solipsismo do prazer, seu caráter irrealista: nenhum prazer.

Mas esse desejo, esse Eros, descritivamente resgatado, como corporeidade, que relação tem com

– aquilo que se chama habitualmente de desejo, e que parece ser o resultado de um aparelho corporal-objetivo;

– aquilo que se chama habitualmente de consciência, espírito?

3) Eros e sexualidade:

Passamos dos “aparelhos” (perceptivos, por exemplo) para o corpo como estrutura de conjunto, isto é, como abertura às coisas e aos outros, ou seja, como sentindo-se nelas e neles – indivisos num mundo indiviso.

– Relação entre os “aparelhos” (concebidos “objetivamente”) e esse *Ineinander*. Não se trata, em absoluto, de uma “espiritualização” do corpo: o corpo tem um exterior, há dependência; são necessários nervos ópticos para ver, há um condicionamento da afetividade. Diz-se apenas que tudo isso é abstrato em relação ao corpo operante. Seria preciso repetir aqui o que dissemos da crítica do “estímulo” externo. O concreto é o corpo de nossa experiência (o que não quer dizer: de operação interior). O fenomenal e o objetivo estão “misturados”.

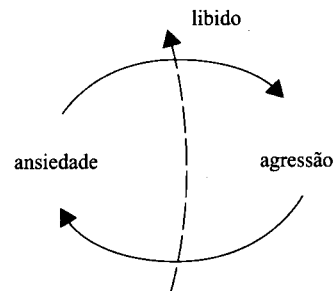
– A relação dos aparelhos e da corporeidade total não é, portanto, uma relação de conteúdo com a forma – a visão, a sexualidade, a mão, são muito mais do que conteúdos: são *Gestalten*, figuras do homem inteiro, partes totais. E “mais ou menos total”: nada impede que a sexualidade seja coextensiva à vida ainda mais que a visão ou a mão.

Não há problemas de prioridade: tudo é concêntrico – “espírito” e “sexualidade”, por exemplo – ou “sexualidade” e “agressão”. Porque o modo humano da sexualidade contém expressões pelo menos de sexualidade prematura (rivalidade imaginária, impotência → desejos de morte) – a sexualidade como corporeidade (isto é, sistema total) é tudo.

Por que falar de sexualidade na relação oral, anal, como nós fazemos?

a) Porque há manifestações genitais precoces e porque, na indivisão, elas devem misturar-se ao resto. A *libido* é descrita algumas vezes por Freud como “excitação genital” ou “sexual” não “dominada”, compulsiva, sem a técnica, ainda não “colocada a serviço da reprodução”. Isso faria da *libido* um simples “excesso” de “prazer”. Sexualização por associação.

b) Na realidade, no pré-genital, o sexual não é simplesmente um excesso não empregado – mas também é um desenvolvimento que supera, uma acumulação, um rearranjo, a construção de um sistema improvável.



Isto não quer dizer entelêquia: a *libido* não é precisamente uma orientação unívoca para tal sexo, mas um polimorfismo fantástico, uma possibilidade de diversas “posições sexuais”^a. É, portanto, um campo, uma polaridade, a inicia-

a. A genitalidade constrói-se de experiências e, nesse sentido, é inicialmente cega. A própria puberdade = antes de tudo, excesso informe. Mas após uma acumulação suficiente, tem-se uma estruturação. Porém, ela não é total, masculinidade “fisiológica” e vital. O sexo está presente, exatamente, como possibilidade de diversas “posições sexuais”.

ção numa dimensão, isto é, num “circuito” corpo-mundo. Essa dimensionalidade é primordial (“presciência” sexual como “presciência” sensorial) – não no sentido de uma entelêquia ou de uma ilusão retrospectiva, mas porque o desejo oral ou anal contém em filigrana o esquema intercorporal da copulação (2 desejos ligando-se em *Erfüllung*¹²⁴ único), na medida em que este é uma *Gestalt* pregnante da corporeidade^a. Prematuração ativa, superação das lacunas e do desconhecido (“Teorias sexuais” das crianças¹²⁵) que são o próprio *Vorhaben*¹²⁶ do sexual, um sexual imaginário que investe o corpo todo e do qual o genital é a cristalização.

Portanto, o sexual é coextensivo ao homem não como uma causa única mas como uma dimensão fora da qual nada resta.

4) *Eros* e consciência:

Este *Eros* como lógica de uma vida encarnada, dialética que a si própria imprime novo impulso – qual é a sua relação com o espírito? A consciência?

Diz-se: é um inconsciente (o inconsciente de estado, aquele que, diz Freud, existe mesmo sem recalque, que ele pensa por “analogia” com o instinto animal [*Metapsicologia*]). Mas o que é o instinto animal? Em que consiste, pois, essa presciência?

Tendência a dizer: é um pensamento, como por toda parte onde existe algo mais que um mecanismo. Seja que se negue o inconsciente, transformado em consciência irrefleti-

124. “Realização”.

a. A *libido* como simples possibilidade de prazer-estado = não *Gestalt* da corporeidade, mas tipo prazeres paralelos como nas espécies em que o macho fecunda os ovos no exterior.

125. Toda a passagem alude aos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de Freud.

126. “Projeto”.

da, seja que se tenha em vista como uma segunda consciência. Mas 1º a consciência como relação com objetos nada tem a fazer aqui. 2º Uma segunda consciência é impossível (Freud o disse) – isso seria como se alguém pensasse com total clareza no mais fundo de mim o que eu só confusamente vivo – crítica desta segunda consciência como postulado da prioridade do pensamento convencional.

Em que consiste, pois, esse eu que não sou eu, esse peso, esse excesso aquém do que de mim me aparece, e que a meus olhos sou eu todo, se isso não é uma coisa – fisiologia?

É o próprio sentir na medida em que não é sentimento de sentir (possessão) mas desposseção, *ek-stase*, participação ou identificação, incorporação ou ejeção. Em suma, *Deckung*¹²⁷, reconhecimento cego (do tocante e do tocado, de mim e de minha imagem ali adiante) não-diferença, grau zero de diferença. O sentido = eu não sei e sempre o soube (Hyppolite¹²⁸): não se tem necessidade de saber o que é que se vê, posto que se o vê. Ser para... fascínio ou dedução do sensível. Ver é pensar sem pensar. Freud: comunicação dos inconscientes sem que a mensagem seja decifrada pela percepção sensível. Mas a própria percepção comporta essa mesma estrutura: o que eu vejo vejo-o como espetáculo para os outros, porque há uma *Einführung* com ele e através dele com outros *sentires*.

Mas esse inconsciente basta para dar conta da história libidinal? Não desvende ela uma outra (nos recalques), que recoloca o problema da segunda consciência? O recalco não é somente um sentido mudo, inominado. Ele está ausen-

127. “Coincidência”. Cf. *Le visible et l'invisible*, op. cit., pp. 163-4.

128. Alusão à exposição, pronunciada mas não publicada na época, de J. Hyppolite, *Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud*. Em *Figures de la pensée philosophique*, vol. I, pp. 385-96, PUF, 1971, e publicado igualmente nos *Écrits* de J. Lacan, Seuil, 1966.

te, enterrado (surgimento de um material de lembranças – cena primitiva etc.). Não é preciso aqui uma energética do aparelho psíquico?

Objeção: a lembrança, como existiria ela em si, como percepção escondida, posto que o modo de apreensão infantil não é esse? A criança não se fala nem se pensa: é preciso dar-lhe palavras e pensamentos (Freud). Como reativar nela (e daí em nós) a “percepção que se tornará inconsciente?” Melanie Klein: o inconsciente como saber inacessível, indistinto do consciente. Onde: o inconsciente como figuração sem equívoco, como conteúdo latente unívoco, seria o substrato da criação de um eu sólido. O inconsciente *representação* – Freud: ele admite (*Metapsicologia*) que não pode haver sentimentos inconscientes – Somente germes – Em contrapartida, a representação como quadro interno seria o inconsciente: por exemplo, o sentimento cujo objeto é inconsciente. É aqui que a psicologia e a filosofia faltam a Freud = a representação como “quadro interno” está desacreditada e orientar-se por ela é conhecer mal a teoria do inconsciente. Hoje, ela orientar-se-ia pelo *ek-stase*. A descrição de Freud liga-se a tudo isso: pequenas notas, p. 7.