


NATUREZA E ONTOLOGIA EM MERLEAU-PONTY E WHITEHEAD

Rodrigo Benevides Barbosa Gomes¹

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

 <https://orcid.org/0000-0002-0220-0503>

E-mail: rodrigobenevides23@gmail.com

RESUMO:

No final da década de 1950, Merleau-Ponty desloca seu foco de investigação da fenomenologia à ontologia. Tal transição envolve a articulação de seus estudos prévios acerca da percepção e da corporeidade com os desdobramentos filosóficos dos postulados da física e da biologia da primeira metade do século. A partir de uma reformulação do conceito de natureza, fomentada não só pelas ciências supracitadas como pela metafísica de Whitehead, Merleau-Ponty propõe a admissão da natureza como um fluxo de expressividade temporal autoprodutora de sentido, incorporando ao âmago do ser a temporalidade e a negatividade antes exclusivas ao para-si. A *carne* de Merleau-Ponty, como veremos, está em harmonia com a noção de *processo* de Whitehead, apontando assim um certo hilozoísmo pré-socrático na ontologia de ambos. Dito isso, o objetivo do artigo consiste em examinar a ontologia indireta de Merleau-Ponty, indicando sua convergência com a filosofia de Whitehead para, finalmente, introduzirmos uma crítica incipiente a partir da obra de Francisco Varela. Defende-se aqui que o conceito de *autopoiesis* pode indicar uma alternativa à noção merleau-pontiana de natureza.

PALAVRAS-CHAVE: Merleau-Ponty; Whitehead; Varela; Ontologia; Natureza; Autopoiesis.

NATURE AND ONTOLOGY IN MERLEAU-PONTY AND WHITEHEAD

ABSTRACT:

In the late 1950's, Merleau-Ponty shifted his research focus from phenomenology to ontology. Such a transition involves the articulation of his previous studies of perception and corporeity with the philosophical unfolding of the postulates of physics and biology from the first half of the century. By reformulating the concept of nature, fostered not only by the sciences mentioned above but also by Whitehead's metaphysics, Merleau-Ponty proposes the admission of nature as a temporal flux of self-producing meaningful expressiveness, incorporating temporality and negativity into the core of being, something that before was exclusive of the being-for-it-self. Merleau-Ponty's *flesh*, as we shall see, is in harmony with Whitehead's notion of *process*, pointing to a certain pre-socratic hylozoism in the ontology of both. That being said, the purpose of the paper is to examine Merleau-Ponty's indirect ontology, indicating its convergence with Whitehead's philosophy, so we can finally introduce an incipient critique based on the work of Francisco Varela. It is argued here that the concept of autopoiesis may indicate an alternative to Merleau-Ponty's notion of nature.

KEYWORDS: Merleau-Ponty; Whitehead; Varela; Ontology; Nature; Autopoiesis.

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos – SP, Brasil. Bolsista/CAPES

I

Desde *A Estrutura do Comportamento* (1942) é notável a preocupação de Merleau-Ponty em revisitar as noções de espacialidade, temporalidade e causalidade partindo dos resultados da fisiologia, da psiquiatria e da ciência em geral. Mais tarde, durante os cursos sobre o conceito de natureza do *Collège de France* (1956-1960), Merleau-Ponty mantém seus objetos de reflexão, mas dessa vez em um contexto de discussão ontológica visivelmente mais alargado, onde o inquirido em campos da física e da biologia o leva a uma investigação que vê no exame da natureza o pressuposto fundamental para qualquer ontologia, pois “uma ontologia que silencia diante da natureza fecha-se no incorporeal e, por essa razão, oferece uma imagem fantástica do homem, do espírito e da história” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 91). A ciência, sempre utilizada por Merleau-Ponty como meio de criticar o objetivismo da própria ciência, continuará a ser uma das principais fontes de dados para a formulação de suas teses. A biologia, especialmente no estudo da embriologia e da ontogênese, servirá ao filósofo como importante área do conhecimento que nos convida a repensar a noção de natureza. Porém, nossos esforços estarão especialmente concentrados em examinar a legitimação que Merleau-Ponty encontra tanto em Whitehead quanto na mecânica quântica para o desenvolvimento de sua ontologia indireta². O interesse de Merleau-Ponty em explorar o então novo paradigma instaurado pela física aproxima-o das reflexões de Whitehead, fazendo do filósofo britânico um de seus principais suportes teóricos na tarefa de estabelecer um novo conceito de natureza em harmonia com o desenvolvimento da ciência contemporânea: “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” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 181).

Antes de chegar à ciência de seus dias, os cursos de Merleau-Ponty vão desde a noção de natureza em Aristóteles e no estoicismo até Husserl e Sartre, passando por Kant, Schelling e Bergson. Tal percurso pela história da filosofia, antes de examinar as teses da física e da biologia, indica a importância que Merleau-Ponty atribui ao estudo das diferentes concepções de natureza, já que “o conceito de Natureza é sempre expressão de uma ontologia - e expressão privilegiada”³. O próprio Merleau-Ponty é exemplo disso, como se pode notar no primeiro parágrafo de *A Estrutura do Comportamento*: “Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (Id., 2006, p. 1). Ora, é justamente tal tipo de ontologia que Merleau-Ponty visa ultrapassar, pois nessa obra, ao delimitar a

² “A mecânica quântica, acredita o filósofo, ensina que, ao menos no nível subatômico, não há um conhecimento determinado pleno, pois nesse nível a *probabilidade* se manifesta como uma propriedade constituinte do ser. [...] Essa renovação das noções básicas da física (determinação, espaço e tempo) sugere uma ideia de natureza não mecanicista e não intelectualista. Merleau-Ponty se serve das reflexões de Whitehead para dar forma a essa nova ideia decorrente das teorias científicas contemporâneas” (SACRINI, 2008, p. 97). Um exemplo recente de semelhante uso da mecânica quântica como campo científico capaz de auxiliar em formulações ontológicas pode ser encontrado no oitavo capítulo, intitulado “A Ontologia da Física Quântica”, da obra *Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético* (2012) de Slavoj Žižek.

³ Ibid., p. 330.

distinção entre *físico*, *vital* e *simbólico* a partir da noção de *Gestalt*, Merleau-Ponty defende, grosso modo, a ideia de uma continuidade ontológica concomitante a uma descontinuidade estrutural qualitativa, algo que, à época dos cursos do *Collège de France*, não parecerá suficiente para descrever a emergência de algo como o *corpo próprio*⁴. Dessa forma, o Merleau-Ponty tardio defenderá uma certa indistinção qualitativa entre as diversas estruturações da natureza, de modo que a passagem à cultura poderá ser enfim compreendida não como ruptura ou retomada estrutural onde haveria uma espécie de descolagem do cultural de seu solo natural, mas como expressão de um *logos* que tudo perpassa, uma sensibilidade inerente ao ser que faz do todo uma mesma *carne*⁵.

II

Para efetuar a reformulação de sua ontologia, o primeiro passo de Merleau-Ponty é rejeitar a noção de temporalidade que há na *Fenomenologia da Percepção* (1945) e pode ser percebida em trechos como: “O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo [...] a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo [...] não há tempo natural, se se entende por isso um tempo das coisas sem subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 1999, pp. 551-607), ou seja, a temporalidade para Merleau-Ponty - antes da década de 1950 - é algo estrangeiro ao em-si, apenas o para-si possuiria a negatividade necessária ao surgimento efetivo da temporalidade. Dessa forma, a ontologia da *Fenomenologia da Percepção* leva Merleau-Ponty a sustentar que “o passado não é passado, nem o futuro é futuro. Eles só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (Ibid., p. 564). Mais tarde, o abandono de tal perspectiva obriga-o a repensar a relação entre natureza e temporalidade, levando em conta agora que “uma verdadeira ontologia requer que o tempo seja ‘devolvido’ ao coração do ser, isto é, que a temporalidade seja readmitida na imanência mesma da natureza, juntamente com os aspectos de ‘negação’ e ‘produtividade’” (MARTINS, 2009, p. 84).

Ao acertar contas com ontologias que não incorporam a temporalidade ao âmago do ser, introduzindo uma crítica que vale igualmente para suas próprias obras da década de 1940, Merleau-Ponty nos diz que “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” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 194), isto é, a aparente temporalidade incrustada no em-si, na verdade, não passa de negatividade proveniente do para-si, ou seja, “nas coisas só existe o presente e, correlativamente, a ‘presença’ do passado e do futuro exige o espírito ou o Para si.” (Idem). É importante

⁴ Lembremos a solução de Merleau-Ponty em sua obra inicial: “Auxiliados pela noção de estrutura ou de forma [*Gestalt*], percebemos assim que o mecanicismo e o finalismo deviam ser, ambos, rejeitados, e que o ‘físico’, o ‘vital’ e o ‘psíquico’ não representavam três potências de ser, mas três dialéticas [...] não podíamos simplesmente justapor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma nova estruturação da precedente” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 284-286).

⁵ “a ontologia indireta de Merleau-Ponty cumpre a promessa de revelar uma familiaridade *originária* entre a experiência humana e as estruturas ontológicas do mundo” (SACRINI, 2008, p. 223).

notar que a subtração da temporalidade operada por esse tipo de ontologia obviamente não resulta em uma negação do movimento, o que ela de fato significa é que, ao extirpar a temporalidade da interioridade da matéria, não haveria como compreender no movimento do em-si os efeitos das dimensões do futuro e do passado do mesmo modo que no para-si: “A matéria se define pelo presente, e o passado só pode se conceber pela memória e pelo espírito” (Ibid., p. 195). Para superar essa cisão, Merleau-Ponty encontra em Whitehead uma posição análoga⁶, onde uma indistinção qualitativa do ser é igualmente almejada: “Quanto a Whitehead, ele não quer mais definir a matéria e a Natureza pelo presente e pelo instante [...] A Natureza vai ser concebida como um desdobramento espaço-temporal” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 194).

Contra a tese de uma temporalidade da matéria que “se reduz ao instante pontual” (Ibid., p. 184), o período tardio de Merleau-Ponty caracteriza a natureza como a antítese da visão de Laplace, isto é, como um fluxo temporal unificado e indecomponível: “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” (Ibid., p. 199). Tal formulação não-substancialista, como o próprio Merleau-Ponty aponta, converge com a cosmologia de Whitehead⁷, na qual é defendida a seguinte caracterização do ser: “Segundo Whitehead, é impossível pensar existências espaço-temporais pontuais [...] Essas existências pontuais nada mais são do que o resultado de um trabalho do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2000, pp. 184-185). Com isso, a representação do pensamento objetivista clássico formaliza o ser e divide-o em fatias de instantes, sem compreender que, na verdade, o que há - argumenta Merleau-Ponty seguindo Whitehead - é um todo já dotado de temporalidade e unicidade. Assim como a *Gestalt* de uma melodia surge como uma totalidade, apesar da separabilidade das notas, também “o ser natural existe sob modo *global*, o que acontece em cada parte localizada e o que lhe advém a cada momento deve-se às relações de cada parte com as demais” (MARTINS, 2009, p. 86).

Aos poucos, o objetivo de Merleau-Ponty vai sendo delineado e podemos perceber que sua intenção é, a partir das teses da ciência contemporânea, rejeitar a natureza como um amontoado de instantes sequenciais onde a matéria seria completamente desprovida de interioridade, negatividade ou expressividade. Dessa forma, Merleau-Ponty segue Whitehead ao defender a noção de que “há um tempo inerente à Natureza. Esse tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos envolve [...] A subjetividade está presa na engrenagem de um tempo cósmico, numa subjetividade da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 2000, pp. 194-195). Pensar em um ‘tempo cósmico’ ou em uma ‘subjetividade da natureza’ significa asseverar que não há uma natureza plenamente localizável em algum suposto instante abstrato, ou seja, é rejeitar a natureza como

⁶ “As novidades trazidas pela ciência moderna exigiam destarte uma ontologia da natureza em bases novas, e estas Bergson não parecia apto a formular. Merleau-Ponty vai encontrar na obra de Alfred North Whitehead o terreno propício para elas se assentarem. Recusando-se a confinar a realidade natural na pontualidade do instante, Whitehead inocula, por assim dizer, a duração temporal e a mudança na matéria mesma da natureza, ‘infiltrando’ a planaridade do espaço com a densidade e a espessura do tempo” (MARTINS, 2009, pp. 88-89).

⁷ Cf. WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 1979.

substância e a passagem como atributo, isto é, a natureza se torna a própria passagem temporal: “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” (Ibid., p. 197). O elétron é um exemplo de tal concepção global e não-substancialista: “o elétron não existe no sentido do Ser absoluto, que é tudo ou nada: o elétron não reside numa espaço-temporalidade pontual e objetiva” (Ibid., p. 188). A obra tardia de Merleau-Ponty reconhece que há na natureza “uma produtividade que não é nossa [...] ou seja, uma produtividade originária” (Ibid., p. 203). O fato, argumenta Merleau-Ponty, é que o homem e os demais seres vivos são o desdobramento de uma produtividade do ser que já é negatividade e sensibilidade, isto é, “há uma sensibilidade inerente ao mundo [...] A percepção humana é, segundo essa perspectiva, parte de um processo de manifestação sensível inerente ao próprio ser.” (SACRINI, 2008, p. 223). Em suma, Whitehead diria que o objeto do qual trata a física é indistinguível do objeto da biologia, pois a ciência contemporânea estaria “tomando um novo aspecto que não é nem puramente físico nem puramente biológico” (WHITEHEAD, 2006, p. 132), algo que, para Whitehead, faz com que não haja distinção qualitativa entre os diferentes objetos dos diversos campos da ciência, fazendo da investigação científica naturalista padrão um “estudo dos organismos. A biologia é o estudo dos organismos maiores, ao passo que a física é o estudo dos organismos menores” (Idem). A seguir, vejamos com mais detalhes o tipo de ontologia que Merleau-Ponty extrai tanto de Whitehead quanto da física contemporânea.

III

Assim como em Merleau-Ponty, a obra de Whitehead visa ultrapassar a dicotomia entre *res extensa* e *res cogitans*. Dessa forma, sua ontologia significa, além do descarte do mecanicismo substancialista da física clássica, a sustentação de uma espécie de organicismo: “Em linguagem física, a mudança do materialismo para o ‘realismo orgânico’ - como esta nova perspectiva pode ser chamada - é a troca da noção de matéria estática pela noção de energia fluente” (Id., 1979, p. 309). Quando Whitehead fala da troca da noção de ‘matéria estática’ pela de ‘energia fluente’, é importante notar que a energia deve ser entendida a partir do vocábulo da física contemporânea, isto é, a energia é “afetada por condições quânticas. [...] A física matemática traduz o dizer de Heráclito, ‘Tudo flui’, em sua própria linguagem” (Ibid., p. 309). Com isso, a oposição entre em-si e para-si é dissipada: “Não há nada na realidade que seja um mero fato inerte. Toda realidade possui sensibilidade: ela sente e é sentida” (Ibid., 310). Dessa forma, o entendimento da matéria não é mais limitado a uma pura sequência de instantes fatiados, pois é próprio da pura passagem da natureza carregar consigo possibilidades não-determinadas que dizem respeito à sua interioridade expressiva, configurando-a como um desdobramento concreto-temporal que é, em certa medida,

volitivo, daí o termo “concrecência”⁸ (*concrecence*) como designação. A concrecência do ser é imanente e, com isso, garante a unicidade do todo, como diz Merleau-Ponty: “A unidade da Natureza, segundo Whitehead, baseia-se em que toda a natureza é ‘concrecência’” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 199).

Uma noção não-substancialista da natureza reintroduz a presença do *devoir* ao cerne do ser e a dualidade onda-partícula serve como exemplo para demonstrar o que a ontologia de Merleau-Ponty defende, ao contrário das ontologias substancialistas influenciadas pela física clássica. Ramos (2013) indica que “As mudanças surgidas em torno da teoria da luz, por exemplo, mostram que é impossível concebê-la como uma entidade positiva e localizada” (RAMOS, 2013, pp. 168-169), isto é, a dualidade na composição da luz evidencia o tipo de entrelaçamento ontológico proposto como substituto de uma noção substancialista de natureza: “Merleau-Ponty lembra que Einstein questionou a teoria ondulatória da luz ao descobrir a existência de corpúsculos - os *fótons* - cujo comportamento depende, entretanto, de certas frequências” (Ibid., p. 169). O exemplo da luz ilustra bem o tipo de mudança paradigmática ocorrida na física que interessa Merleau-Ponty, pois ele indica que no nível subatômico podemos notar que as partículas também apresentam, desafiando os nossos sentidos, uma natureza de onda, ou seja, a dualidade onda-partícula encontrada na natureza indica a impossibilidade da formulação de ontologias baseadas na ideia de substância por conta do caráter da não-localização pontual dos componentes da esfera quântica.

Merleau-Ponty comenta o fato de ampla aceitação já à sua época de que, em mecânica quântica, os experimentos não podem excluir o papel relacional entre objeto, observador e aparelho medidor, apontando assim a natureza como um feixe contínuo de possibilidades, pois “o objeto quântico é um objeto que não tem existência atual. [...] A operação de medida, em mecânica quântica, é uma operação ‘engajada’ [...] é uma operação que nunca é alheia ao ato do medidor” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 152). Em outras palavras, “a nova física, pensa Merleau-Ponty, traz para o primeiro plano a *situação* do observador” (MOUTINHO, 2006, pp. 34-35), ou seja, a própria ciência fornece os dados que apontam a necessidade de uma reformulação conceitual do ser⁹.

Quando Merleau-Ponty afirma que o objeto quântico não possui existência atual, isso não significa nada além do fato já integrado ao paradigma da física de que “nunca se poderá conhecer ao mesmo tempo a velocidade e a posição de um corpúsculo. Todas as outras posições são igualmente possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 145), isto é, já que as partículas, como indicam as investigações da mecânica quântica, também apresentam comportamento de onda no nível subatômico, a localização exata de um corpúsculo só é possível no momento da observação, pois tal relação será causalmente determinante em sua definição pontual, ou seja, “Literalmente, há criação e aniquilação

⁸ Cf. Ibid.

⁹ Por conta disso, a crítica heideggeriana à ciência ôntica, argumenta Merleau-Ponty, acaba por restringir sua validade apenas à ciência prévia ao século XX (MERLEAU-PONTY, 2000, pp. 137-138): “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”.

de corpúsculos no ato de observação” (Ibid., p. 148). Como a história demonstra, periodicamente a ciência acaba por nos apresentar imagens do mundo que são contra intuitivas aos nossos sentidos e, ao comentar este aparente absurdo, Merleau-Ponty é preciso: “Os problemas formulados pela mecânica quântica à lógica são bastante comparáveis àqueles apresentados pelo problema de Zenão” (Idem). O indeterminismo quântico ou princípio da incerteza de Heisenberg, portanto, leva Merleau-Ponty a assumir que, mesmo no nível físico, não podemos admitir uma causalidade não-global e decomponível, pois o então novo paradigma científico assume que o estado prévio das partículas subatômicas não serve como parâmetro para indicar seu estado ulterior.

O ser temporal, não-localizável e não-substancial que Merleau-Ponty vê corroborado pelo novo paradigma da física encontra sua expressão filosófica na noção de *processo* de Whitehead¹⁰. O *processo* exprime, acima de tudo, a perene expressão de *criatividade* do ser, cujo avanço independe dos atos de um sujeito propriamente dito. Whitehead, assim como Merleau-Ponty (como veremos mais adiante no conceito de *carne*), busca um elemento ou princípio (no sentido pré-socrático de *Arché*) que perpassa a totalidade: “O que Whitehead busca é um elemento que não seja uma parte mas que já seja um Todo. [...] Uma tal concepção implica uma crítica da noção de matéria e da noção de substância” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 189). Com isso, a noção de *criatividade* ganha a posição de princípio ou *Arché* na chamada ‘filosofia do organismo’, como o próprio Whitehead classifica sua ontologia: “Em toda teoria filosófica há uma última instância [...] Na filosofia do organismo esta última instância é chamada de ‘criatividade’” (WHITEHEAD, 1979, p. 7). Essa noção, que naturalmente parece remeter às formulações de Bergson, não causa tanto espanto ao lembrarmos que, logo no prefácio de *Process and Reality*, Whitehead deixa devidamente clara tanto a sua filiação ao pensador francês, como a mais dois autores norte-americanos: “Também estou em grande dívida com Bergson, William James e John Dewey” (Ibid., p. xii). No entanto, Whitehead também admite que, no fundo, seu pensamento encontra a verdadeira hereditariedade na filosofia oriental, já que é perceptível que “a filosofia do organismo parece aproximar-se mais de correntes de pensamento indiano ou chinês que de pensamentos da ásia ocidental ou europa. Um lado faz do processo a última realidade; o outro faz do fato a última realidade” (Ibid., p. 7).

Em seguida, a noção de *carne* é apresentada para, enfim, relacionarmos a ontologia de Merleau-Ponty com a obra de Varela.

IV

A tese de Whitehead, assim como a de Merleau-Ponty, não é a de que todo composto da matéria seria senciente, mas sim a de que há uma espécie de interioridade perceptiva que seria, ao mesmo tempo, passiva e ativa, não muito longe do tipo de descrição usada para caracterizar o anonimato da intencionalidade operante da *Fenomenologia da*

¹⁰ “é o *processo* o dado irreduzível; no instante mesmo não há nada. Não há natureza nem realidade na pontualidade de um instante. A realidade implica um ‘avanço’ da natureza, em seu movimento ou passagem. Existe um tempo inerente à natureza e este *nos envolve*. Há um tempo inerente às coisas” (MARTINS, 2009, p. 90).

*Percepção*¹¹. Quanto a isso, Merleau-Ponty explica: “Segundo Whitehead, a Natureza é uma espécie de estado de atividade; atividade que se exerce sem ser comparável à atividade de uma consciência ou de um espírito” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 194), isto é, a gênese de sentido não pressupõe um ato consciente ou representacional: “Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento [...] é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a **autoprodução de um sentido**” (Ibid., p. 4, grifo nosso). Dessa forma, é no conceito de *carne* que Merleau-Ponty pretende superar - de um modo análogo aos pré-socráticos - a ontologia de suas obras iniciais, quando se assumia uma ruptura qualitativa entre diferentes níveis de organização do ser.

A carne não é matéria, não é mente, não é substância. Para designá-la precisaríamos do antigo termo “elemento”, no sentido que fora usada para falar da água, do ar, da terra e do fogo, ou seja, no sentido de uma coisa geral, a meio caminho entre a individualidade espaço-temporal e a ideia, um tipo de princípio encarnado que impõe um modo de ser onde quer que haja um fragmento de ser [...] Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. Não um fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora* [...] Nós não devemos pensar a carne partindo de substâncias, como corpo e espírito - pois seria a união de contraditórios - devemos, na verdade, como dizíamos, pensá-la como um elemento, como o emblema concreto de uma maneira geral de ser (MERLEAU-PONTY, 1964, pp. 183-192).

Portanto, a *carne* merleau-pontiana significa certa indistinção ontológica do ser na qual a corporeidade humana deve ser compreendida como desdobramento de uma sensibilidade já inerente ao tecido do real¹². Com isso, a sensibilidade do mundo expressa pelo conceito de *carne*, que parece indicar uma espécie de hilozoísmo pré-socrático, nos leva ao segundo momento do artigo, a saber, a introdução da seguinte investigação acerca da ontologia merleau-pontiana: examinaremos se a tese que defende a existência da ‘autoprodução de sentido’ em todo e qualquer ‘fragmento de ser’ encontra reverberação no paradigma científico vigente. Defendemos aqui que não é o caso de negar a categoria da percepção a certas configurações da matéria que não possuam sistema nervoso ou determinados órgãos sensoriais, mas sim o de contestar a possível extrapolação de que todo e qualquer arranjo do ser seria um lócus carnal sensível.

Vale frisar que o modelo de crítica que desejamos esboçar aqui, como indica Sacrini (2008), não é novo e pode ser observado no trabalho de autores como Michel Haar (1999). Ao comentar a ontologia tardia de Merleau-Ponty, Haar pondera “se deve chamar de sensibilidade os processos subatômicos” (HAAR, 1999, p. 19). Como Sacrini

¹¹ “Porque a natureza é movimento e atividade, ‘pulsção de tempo’, ela também é *sujeito* - mas não ao modo de uma ‘consciência’ ou ‘espírito’ [...] Whitehead pretende, em última instância, caracterizar o ser natural como *subjetividade perceptiva*: a um só tempo *passiva e ativa* [...] Percepção e conhecimento humanos aparecem, dessa perspectiva, como *traços da própria realidade*” (MARTINS, 2009, pp. 90-91).

¹² “A caracterização do ser como inerentemente sensível é uma tese filosófica pela qual Merleau-Ponty pretende superar a cisão entre sujeito e objeto em que a *Fenomenologia da Percepção* teria ficado presa. Segundo sua ontologia final, o *ser sensível* contém as condições da sensibilidade posteriormente exercida pelo sujeito perceptivo. [...] Merleau-Ponty elabora a tese da sensibilidade inerente ao ser por meio da noção de *carne*” (SACRINI, 2008, p. 225).

observa, a crítica de Haar, em poucas palavras, procura “despertar um desconforto ante as consequências da posição de Merleau-Ponty: atribuir sensibilidade aos componentes do mundo implicaria reconhecer que mesmo os microfenômenos são sensíveis” (SACRINI, 2008, p. 230).

O comentário de Haar nos parece pertinente, no entanto, sua preocupação não está voltada em ir além e traçar um limite para designar de fato o início do ser-sensível. Por outro lado, a obra de Francisco Varela fornece exatamente este tipo de demarcação. Dessa forma, o tipo de posição que defendemos pode ser exemplificado pela noção de *autopoiesis*: pensar a sensibilidade como um aspecto intrínseco ao ser parece uma extrapolação ilegítima das teses da ciência contemporânea, pois a faculdade da sensibilidade - argumenta Varela - pressupõe um sistema orgânico que produza uma delimitação física na qual o interior possua moléculas com a configuração mínima necessária à auto-reprodução contínua¹³. Em outras palavras, o grau mínimo de percepção ou sensibilidade começa somente a partir de sistemas autopoieticos como células procarióticas. Desse modo, apesar de sustentar uma distinção qualitativa entre diferentes esferas da natureza, a noção de *autopoiesis* reconhece que “as bases biológicas do conhecer não podem ser entendidas somente por meio do exame do sistema nervoso” (VARELA & MATURANA, 2001, p. 40), algo que definitivamente entra em harmonia com a observação de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* que dizia “O senso comum põe o lugar do pensamento na cabeça” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 202).

Enfim, o presente artigo pode ser resumido como uma crítica do tipo que Haar fez a Merleau-Ponty com o acréscimo de Varela como contraponto. A seguir, partindo agora da obra de Evan Thompson, um dos mais importantes colaboradores de Varela, veremos os critérios para que um sistema possa ser classificado como *autopoiesis* e como isso implica em uma distinção qualitativa entre ordens do ser que não está presente no Merleau-Ponty do *Collège de France*¹⁴.

V

Thompson (2007) enumera os três critérios que definem um sistema como *autopoiesis*: a) deve haver algum tipo de delimitação semipermeável (*semipermeable boundary*) que possibilite a distinção interior/exterior; b) é necessário também um tipo

¹³ Cf. VARELA & F. MATURANA, H. *De máquinas e seres vivos: Autopoiese - a organização do vivo* (1997); VARELA & F. WEBER, A. *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality* (2002) e; THOMPSON, E. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (2007).

¹⁴ Apesar de estarmos confrontando o pensamento de Merleau-Ponty ao de Varela, o último, como se sabe, é um dos mais importantes autores contemporâneos a utilizar a tradição fenomenológica em suas pesquisas. No caso de *A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana* (VARELA, THOMPSON & ROSCHE, 1991, pp. 15-16), logo na introdução os autores deixam claro o quão devedora a obra é de Merleau-Ponty: “Gostaríamos de considerar o trabalho desenvolvido ao longo deste livro como uma continuação moderna de um programa de investigação iniciado há mais de uma geração pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty. Por continuação não queremos dizer uma consideração erudita do pensamento de Merleau-Ponty no contexto da ciência cognitiva contemporânea. Pelo contrário, queremos apenas afirmar que os trabalhos de Merleau-Ponty inspiraram e guiaram o desenvolvimento desta obra”. Para uma melhor compreensão do papel de Varela dentro da tradição fenomenológica, Cf. BARBARAS, Renaud. *Francisco Varela: A new idea of perception and life* (2002).

específico de reação em rede (*reaction network*) onde todos os componentes que constituem o sistema são produzidos dentro do próprio sistema; c) finalmente, um sistema autopoietico caracteriza-se pela interdependência (*interdependency*) dos critérios anteriores, ou seja, se a reação em rede é um processo que existe por conta da delimitação e a delimitação, por sua vez, persiste graças à manutenção interna da reação em rede, então estamos diante de um processo de *autopoiesis*¹⁵. Estes critérios são usados por Thompson para classificar os seguintes compostos: vírus, cristal, mitocôndria, DNA, bactéria e ameba. Seguindo os critérios de definição de *autopoiesis*, somente os dois últimos podem ser considerados arranjos orgânicos da matéria, enquanto que o restante exemplifica sistemas não-sensíveis.

Uma bactéria (um procarionte) e uma ameba (um eucarionte) são autopoieticos pois satisfazem todos os três critérios. Um cristal, no entanto, não é autopoietico porque seus componentes não são gerados internamente. Moléculas replicantes, como DNA ou RNA, também não são autopoieticos porque elas não possuem nem uma membrana semipermeável nem uma reação em rede interna, por isso que nem o DNA e nem o RNA conseguem instanciar uma organização circular e autoprodutiva. Os vírus são geralmente descritos como sistemas vivos, mas eles também não satisfazem o critério de *autopoiesis*. Um vírus é uma estrutura delimitada (*bounded structure*) com um invólucro de proteína, satisfazendo o primeiro critério. Mas o segundo critério (e, com isso, o terceiro) não é satisfeito porque os componentes moleculares de um vírus (os ácidos nucleicos) não são produzidos dentro do vírus e sim fora dele, nas células hospedeiras. Um vírus não possui um metabolismo próprio e, portanto, não é um sistema auto-mantenedor no sentido autopoietico. Fora de uma célula hospedeira, no meio ambiente, um vírus consegue manter sua existência, mas ele não troca matéria com o ambiente de um modo contínuo e autoprodutivo (THOMPSONi, 2007, pp. 103-104).

Se a noção de *autopoiesis* é de fato o critério ideal para demarcar o início do sensível, isso continua a ser uma questão em aberto, como o próprio Thompson admite: “dificuldades ainda permanecem, já que, ao tentar determinar se um dado sistema atinge os critérios de *autopoiesis*, muito depende do que interpretamos sobre o que de fato é uma ‘delimitação’ ou uma ‘reação em rede interna’” (Ibid., p. 106). O próprio Whitehead nos lembra da dificuldade em querer estabelecer critérios demarcatórios para definir o que realmente conta como uma corporeidade: “Quando consideramos a questão a partir de uma precisão microscópica, não há um limite definitivo que determine onde o corpo começa e a natureza externa termina” (WHITEHEAD, 1968, p. 161). De qualquer modo, o intuito de colocarmos a discussão da noção de *autopoiesis* no presente

¹⁵ Para o uso da noção de *autopoiesis* em uma interlocução com o legado hegeliano, Cf. ŽIŽEK, S. *The Parallax View* (2006, pp. 204-205), onde se lê: “[...] o verdadeiro problema não é como um organismo e seu meio interagem ou como se conectam, mas sim o seguinte: como um organismo idêntico a si mesmo se distingue e emerge do seu ambiente? Como uma célula forma a membrana que separa seu interior do exterior? Portanto, a questão não é como um organismo se adapta ao seu meio ambiente, mas sim como é que vem a surgir algo como uma entidade distinta que deve, em primeiro lugar, adaptar-se a si mesma. É, então, aqui, neste ponto crucial, que a linguagem dos biólogos de hoje começa a lembrar, de modo peculiar, o linguajar de Hegel. Quando Varela, por exemplo, explica sua noção de *autopoiesis*, ele repete, quase que literalmente, a noção hegeliana de vida como uma entidade auto-organizada”.

artigo é de apenas ilustrar o tipo de demarcação ontológica que nos parece a posição mais coerente acerca da questão da gênese da sensibilidade, isto é, ela pressupõe a defesa de que há de fato um caráter emergente no surgimento do ser-sensível, ou seja, realmente há um salto qualitativo entre organizações distintas da matéria, posição que, como dissemos, o próprio Merleau-Ponty defende em suas obras iniciais para, posteriormente, abandonar pela tese da ‘autoprodução de sentido’. Portanto, opor a noção de *autopoiesis* à *carne* merleau-pontiana significa simplesmente defender que nem todo ‘fragmento de ser’ possui uma interioridade sensível autoprodutora de sentido.

Por fim, o artigo pode ser resumido como um exame da obra tardia de Merleau-Ponty onde é indicado a convergência de sua ontologia indireta com a filosofia de Whitehead para, enfim, relacionar a posição de ambos com a obra de Varela.

Referências

- BARBARAS, R. *Francisco Varela: A new idea of perception and life*. Phenomenology and the Cognitive Sciences n. 1: pp. 127-132, 2002.
- _____. *Merleau-Ponty et la nature*. Chiasmi International, n.2, pp.47-62, 2000.
- CARMAN, T. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. London: Cambridge University Press, 2005.
- CHEMERO, A.; KAUFER, S. *Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- HAAR, M. Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty. In: *La Philosophie Française entre Phénoménologie et Métaphysique*. Paris: PUF, 1999, pp. 9-34.
- MARTINS, P. M. Natureza, tempo e movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead. In: *O que nos faz pensar: Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*. N^a 25, pp. 79-94, 2009.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de M. V. M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *La Nature. Cours du Collège de France. Paris: Seuil*. 1994.
- _____. *A Natureza: Curso do Collège de France*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Résumés de Cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *La Structure du Comportement*. Paris: PUF, 1942.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Galimard, 1964.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso, 2004.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. Unesp. 2006.
- RAMOS, S. S. *A prosa de Dora. Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp. 2013.
- SACRINI, M. A. F. *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado em Filosofia - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP. São Paulo, 2008.
- THOMPSON, E. *Mind in Life: Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- VARELA, F.; MATURANA, H. *A Árvore do Conhecimento: as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo: Ed. Palas Athena, 2001.
- VARELA, F.; WEBER, A. *Life after Kant: Natural purposes and the autopoietic foundations of biological individuality*. Phenomenology and the Cognitive Sciences n. 1: pp. 97-125, 2002
- VARELA, F., THOMPSON, E. & ROSCHE, E. *A Mente Corpórea: Ciência Cognitiva e Experiência Humana*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

VARELA, F. *Conhecer: As Ciências Cognitivas - Tendências e Perspectivas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. *Principles of Biological Autonomy*. New York: Elsevier, 1979.

_____. The Specious Present: A Neurophenomenology of Time Consciousness. In: Varela, F.J. Petitot, Pachoud, B., e Roy, J. M. (Ed.). *Naturalizing Phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

WHITEHEAD, A. N. *A Ciência e o Mundo Moderno*. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

_____. *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Londres/Nova York: The Free Press/Macmillan, 1979.

_____. *An inquiry concerning the principles of natural knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1919.

_____. *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1968.

_____. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Londres/Nova York: The Free Press/ Macmillan, 1979.

ŽIŽEK, S. *Menos que Nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006.

Autor(a) para correspondência: Rodrigo Benevides Barbosa Gomes, Universidade Federal de São Carlos, Rod. Washington Luiz, CEP 13565-905, São Carlos - SP, Brasil. rodrigobenevides23@gmail.com