

A Natureza e o infinito: Merleau-Ponty leitor de Descartes

Nature and infinity: Merleau-Ponty reader of Descartes

Alex de Campos Moura
Universidade de São Paulo – USP¹

RESUMO

Nossa proposta neste ensaio é descrever a primeira problematização apresentada por Merleau-Ponty a respeito da noção de Natureza em seus cursos ministrados no Collège de France, defendendo a hipótese de que ele a constrói, em grande medida, através de um diálogo e de uma interpretação particular do pensamento cartesiano. Procuraremos mostrar que Merleau-Ponty reconhece em Descartes a permanência de uma ontologia implícita ou latente – coexistente com sua ontologia “oficial” –, que “resiste” à formulação puramente inteligível da ideia de Natureza, e que, por isso mesmo, preserva para ela o campo da existência e da realidade.

215

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty ; Descartes; natureza; ontologia; finalidade

ABSTRACT

Our proposal in this essay is to describe the first problematization presented by Merleau-Ponty regarding the notion of Nature in his courses given at the Collège de France, defending the hypothesis that he constructs it, to a large extent, through a dialogue and an interpretation particular of cartesian thought. We will try to show that Merleau-Ponty recognizes in Descartes the permanence of an implicit or latent ontology - coexisting with his “official” ontology -, which “resists” the purely intelligible formulation of the idea of Nature, and which, for this very reason, preserves for it the field of existence and reality.

KEYWORDS

Merleau-Ponty; Descartes; Nature; ontology; finality

¹ E-mail: alexmoura@usp.br, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5867-0774>

INTRODUÇÃO

No decorrer de seus cursos ministrados sobre a noção de Natureza no Collège de France, há dois momentos em que Merleau-Ponty se debruça explicitamente sobre o pensamento cartesiano, detendo-se especialmente sobre sua ontologia. Neste ensaio, nos ocuparemos do primeiro deles, um dos textos iniciais da coletânea que reúne anotações de suas aulas proferidas entre os anos de 1956 e 1960. Nossa proposta é descrever a primeira formulação apresentada pelo autor a respeito da noção de Natureza, defendendo a hipótese de que ele a constrói, em grande medida, através de um diálogo e de uma interpretação particular do pensamento cartesiano. Procuraremos mostrar que Merleau-Ponty reconhece em Descartes a permanência de uma ontologia implícita ou latente – coexistente com sua ontologia “oficial” –, que “resiste” à formulação puramente inteligível da ideia de Natureza, e que, por isso mesmo, preserva para ela o campo da existência e da realidade.

Em especial, pretendemos explicitar que essa ontologia tem na negatividade e na finitude dois de seus principais operadores, contrapondo-se a um pensamento do “infinito” e da finalidade como elemento transcendente. Como veremos, nessa espécie de duplicidade ontológica, o como elemento decisivo será a incorporação e a convivência de duas concepções distintas da ideia de finalidade, herdada do pensamento clássico, e reabsorvida pela filosofia cartesiana sob dois registros claramente diversos.

A reconstrução desse percurso nos permitirá, ainda, explicitar aspectos que, mais adiante nos cursos², serão retomados nas formulações do próprio Merleau-Ponty, permitindo entrever uma aproximação entre a ontologia em gênese nas suas reflexões e aquela que ele reconhece – ainda que latente – nas proposições do pensamento moderno, especialmente na ontologia cartesiana. Descartes, antes de recusado, é reinterpretado por Merleau-Ponty, transformando-se em um predecessor cujos horizontes ultrapassam aquilo que a própria tradição convencionou legar à sua obra.

1 A NATUREZA COMO QUESTÃO

Os textos reunidos e publicados sob o título *A Natureza* não constituem um livro inédito ou um texto póstumo de Merleau-Ponty. Como o editor nos adverte, trata-se da reunião de “rastros escritos” de um pensamento “já publicamente expresso”; “ecos da fala” do filósofo ao longo de três anos universitários no Collège de France, em um período que se inicia em 1956 e se encerra em 1960. O tema central que atravessa os cursos, como o título escolhido deixa evidente, gravita em torno da ideia

² Neste ensaio, não trataremos especificamente dos cursos subsequentes e da ontologia proposta por Merleau-Ponty. A proposta, aqui, é apresentar a primeira etapa de um estudo mais amplo. Neste primeiro momento, a questão principal é o modo como a ontologia cartesiana é compreendida e descrita por Merleau-Ponty em seu primeiro curso sobre a noção de Natureza.

de Natureza. A esse respeito, as primeiras linhas da Introdução proposta pelo filósofo aos cursos de 56 e 57 estabelecem de modo claro as premissas a partir das quais sua investigação se desdobrará, estabelecendo a delicada articulação entre as dimensões conceituais e históricas da questão³. Sobre isso, Merleau-Ponty propõe como temática inicial a seguinte interrogação: “Pode-se estudar de 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?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.3).

O estudo sobre a noção de Natureza deve, pois, partir de uma discussão a respeito de sua própria possibilidade e legitimidade. É preciso averiguar se a investigação sobre a gênese histórica de um conceito não se veria inviabilizada por princípio, isto é, pelos pressupostos contidos na tarefa – a suposição da existência de um sentido histórico ou de um sentido *na* história. Se o conceito é definido como índice ou signo vazio de uma série de acepções distintas, justapostas, a pretensão de uma reconstrução histórica se revela não mais que uma abstração ou uma idealização.

Assim formulada, a questão mantém, contudo, uma premissa implícita: a compreensão da história como soma ou justaposição de partes independentes, momentos exteriores uns aos outros, e, por isso mesmo, incapazes de compor entre si, conjuntamente, um sentido comum. Por sob a afirmação da impossibilidade de reconstrução da gênese de um conceito, o que estaria em questão seria a própria noção de história – compreendida, então, como sucessão aleatória de “nomes”, destituída de articulação intrínseca capaz de unificar a multiplicidade de seus momentos.

A discussão inicial mobiliza, assim, dois operadores centrais nas reflexões do autor, especialmente nos anos cinquenta: as noções de linguagem e de história e, sobretudo, a existência de uma articulação entre elas⁴. O breve parágrafo que introduz os cursos de 56 e 57 concentra uma interrogação que perpassa o pensamento de Merleau-Ponty: a possibilidade de descrição *histórica* de um *conceito*; isto é, o reconhecimento de uma confluência entre história e significação – vinculada,

³ Reencontrando um movimento caro ao autor, sua tematização inicial parte de uma problemática metodológica. Lembremos, por exemplo, do *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, que começa precisamente pela proposição de uma questão metodológica, como introdução à discussão sobre o estatuto próprio à fenomenologia.

⁴ Pensamos, em primeiro lugar, em seus ensaios canônicos sobre a linguagem (*A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *Sobre a fenomenologia da linguagem*, por exemplo) e em *A Prosa do Mundo*. A questão, contudo, está presente em vários momentos de sua obra, não apenas em seus textos que tematizam diretamente a questão da linguagem. O problema, mais geral, refere-se à relação entre devir temporal e unidade da significação, estabelecendo um largo eixo em sua reflexão.

por sua vez, à articulação mais geral entre temporalidade e racionalidade⁵ –, sustentando a existência de um sentido estruturalmente temporal e coeso.⁶

Para a construção do argumento, o interlocutor escolhido aqui por Merleau-Ponty, referência constante em seus estudos, é Valéry⁷. De modo equivalente ao que ocorria desde os anos quarenta⁸, sua posição é descrita como expressão privilegiada de uma perspectiva acentuadamente intelectualista. Nela, a pretensão de uma reconstrução histórica seria, por princípio, impossível, uma vez que se apoiaria na pretensão da filosofia de “refletir sobre palavras”, “supondo que cada palavra tem um sentido, o que é ilusório, visto que cada palavra conheceu deslizamentos de sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.3). Desses “deslizes” históricos do sentido decorreria a impossibilidade de uma narrativa unitária, já que a própria palavra se reconheceria privada de identidade.

Entretanto, defende Merleau-Ponty, do reconhecimento da mutabilidade do sentido, de sua diversidade no interior da história, não é necessário concluir pela impossibilidade de uma unidade histórica. Reencontrando suas discussões mais gerais, de uma concepção de linguagem que suporta a equivocidade dos termos (sua *diacronicidade*), pode-se ainda esperar unidade, desde que esta não seja compreendida como *identidade*. É aqui que Merleau-Ponty reencontra uma de suas teses centrais, formulada explicitamente em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, concernente à existência de uma articulação originária entre unidade e multiplicidade⁹. No ensaio, após a discussão sobre o estatuto diacrítico do signo e de suas implicações, ele propõe uma concepção de “lógica” com base na dinâmica própria à “linguagem”, escapando à pretensa alternativa entre fatalidade e gratuidade:

O que me é ensinado pela fenomenologia da linguagem [...] é uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 3).

Recolocada na apresentação dos cursos de modo breve, mas inequívoco, e praticamente nos mesmos termos, a proposição repõe a tese do autor sobre a vinculação originária existente entre linguagem e história: “Não se deve reconhecer na linguagem uma vida que não seria nem fortuita nem um desenvolvimento lógico imanente?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 3) Como ocorria no texto anterior, trata-se

⁵ Como mencionado acima. Essa discussão é central ao longo da *Fenomenologia da Percepção*. O capítulo sobre a temporalidade, por exemplo, tem como uma de suas propostas a perspectiva de que a descrição do tempo permita a explicitação do Logos do mundo sensível. Sobre essa questão, ver: (MOURA, 2001).

⁶ Sobre o projeto de uma fenomenologia da gênese, destacamos o *Prefácio da Fenomenologia da Percepção* e a apropriação, ao longo do livro, do pensamento husserliano.

⁷ São diversos os textos em que há referências de Merleau-Ponty a Valéry. Neste sentido, destacamos, por exemplo, sua presença nos cursos ministrados pelo filósofo no próprio Collège de France, em 1953, intitulados *Recherches sur l'usage littéraire du langage*.

⁸ Nos referimos, particularmente, ao seu ensaio *A Dúvida de Cézanne*.

⁹ Esse é um dos eixos principais de nossa leitura de Merleau-Ponty. Neste ensaio, ele está presente como “pano de fundo” da discussão geral.

de um desdobramento da própria dinâmica da linguagem e, indiscernível dela, de sua dimensão histórica. A história da linguagem, defende ele ali, não é nem determinada e nem aleatória. Ela não é o desenvolvimento *necessário* de um princípio invariável – o que faria dela a realização inequívoca de *um* porvir, “história do advento” –, e também não é a junção fortuita de partes alheias umas às outras – o que faria dela, como afirma Valéry, um nominalismo, história forjada (na dupla acepção do termo). A história da linguagem é um encontro entre lógica e contingência, o modo pelo qual um sentido operante transita entre os fatos, tornando-os momentos de uma estrutura orgânica, geral e espontânea (MERLEAU-PONTY, 1991). Não se trata de determinismo, pois há mudanças e diferenças, e não se trata de gratuidade, pois essas mudanças e diferenças obedecem a uma lógica intrínseca que as articula como momentos de um todo comum (MERLEAU-PONTY, 1991).

Assim, entre uma concepção que compreende o sentido histórico (*da* história e *na* história) como elemento fortuito, e uma formulação que o compreende como necessário e fatal, o filósofo propõe a existência de uma *afinidade* originária dos momentos, convergência entre os fatos que os revela partes de um mesmo drama¹⁰, momentos de uma mesma totalidade. Essa afirmação de uma auto-posição do sentido será central nas proposições de Merleau-Ponty sobre a noção de Natureza e sobre o arcabouço teórico que a sustenta. Por ora, o importante é destacar sua presença já aqui, como encaminhamento para a discussão metodológica que introduz sua investigação, e também na primeira descrição que o filósofo fará sobre a noção, nas linhas subsequentes do texto.

A referência a Lachelier (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p.3, 4), na continuidade do argumento, confirma o recurso à dimensão simultaneamente histórica e unitária da linguagem. Em particular, ao fazer menção ao uso de palavras “não precisas”, Merleau-Ponty aproxima-se, novamente, de sua própria compreensão sobre o tema. Assim como os fatos em uma língua não são objetos puros externos uns aos outros, há uma equivocidade originária da própria palavra, sua condição não inteiramente determinável ou isolável, *expressão* de um sentido que permanece dependente de sua articulação ao conjunto e que, por isso mesmo, jamais se encerra inteiramente sobre si. Há um “tremor” da significação, conforme a expressão de Heidegger (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991), ou um “húmus significante”, conforma a expressão de Sartre (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991), que, aos olhos de Merleau-Ponty, vincula-se à própria configuração diacrítica originária do signo (Cf. MERLEAU-PONTY, 1991).

Apoiado nisso, retornando à questão sobre a possibilidade metodológica de sua investigação, Merleau-Ponty pode então situar sua posição, tomando clara distância em relação a Valéry, recusando a alternativa entre multiplicidade histórica e unidade do conceito. O sentido (e a história em que ele se configura) não pode ser compreendido como construção alheatória, permanecendo sempre vinculado à

¹⁰ A afirmação de uma espécie de “drama comum” na história já aparece na *Fenomenologia da Percepção*. Que se veja, por exemplo, a descrição feita por Merleau-Ponty sobre o movimento de tomada de consciência e a conhecida referência ao conceito de história presente em uma das notas do livro. Sobre essa questão, (BONAN, 2001, v. 2).

composição de um conjunto do qual é simultaneamente autor e resultado. Os termos não se reúnem como partes estranhas umas às outras, pois há uma unidade orgânica operante em suas diferentes manifestações, sustentando e articulando sua equivocidade. Nos termos usados pelo filósofo neste momento de seu curso, há um “sentido sempre visado” por aqueles que utilizam um determinado termo, unidade ou matriz comum que permanece *em* seus deslizamentos históricos. Desse modo, por sob a diversidade histórica de um conceito, permanece possível e lícito perscrutar essa unidade ou esse solo que a sustenta e significa. A equivocidade não exclui necessariamente a unidade, e é essa suposição latente na formulação de Valéry que se trata de recusar. A multiplicidade não priva a história de sua coesão; antes, revela uma unidade, por princípio, dinâmica, processual e mutável.

Reconhecida, assim, a possibilidade da gênese histórica do conceito, e essa *estrutura* permanente que repousa sobre ele, cabe então descrever o *sentido* que a noção de Natureza adquiriu e preservou no decorrer de sua história. Merleau-Ponty recorre à etimologia grega e latina para propor as linhas gerais da descrição que veremos reaparecer no decorrer de todos os seus cursos do período – e presente nos diferentes momentos históricos sobre os quais eles se debruçarão:

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 este sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4).

Em sua primeira aparição, o conceito de Natureza mobiliza três operadores principais: vida, sentido e pensamento. A Natureza é vital, significativa e não constituída pelo pensamento. Ela é auto-produção do sentido, *instituição* e não constituição da significação¹¹. Assim compreendida, ela reencontra, já de início, um dos eixos centrais da filosofia de Merleau-Ponty, apontando para a insuficiência das noções alternativas propostas pelo pensamento moderno. Enquanto “sentido espontâneo”, a Natureza se distingue do objeto; enquanto “ausência de pensamento”, ela se distingue do sujeito: “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 constituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.4). A Natureza não pode ser compreendida objetivamente, pois ela dispõe de uma interioridade, determina a si mesma; do mesmo modo, não pode ser compreendida subjetivamente, pois não é humana, não é resultado ou produto de uma atividade externa. A questão a ser investigada, assim, se precisa: trata-se de compreender essa “interioridade” não humana, essa dimensão de autoprodução do sentido que não obedece às categorias convencionais:

¹¹ Essas características serão descritas e desenvolvidos pelo autor ao longo dos cursos. Neste ensaio, seguindo a própria sequência argumentativa proposta por ele, trabalhamos o modo pelo qual elas já são introduzidas na apresentação de seus cursos, embora ainda não inteiramente explicitadas.

É Natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4).

A Natureza nos ultrapassa, por isso não está diante de nós, não é apreensível ou determinável completamente. Ao mesmo tempo, é nosso solo e nossa sustentação, por isso não é inteiramente distinta ou alheia. Como caberá à sequência dos cursos explicitar, a atividade é, ao menos em parte, deslocada para o campo da Natureza, não mais exclusiva do humano e nem contraposta a uma objetividade inerte.

Nesse sentido, a noção de Natureza se situa, por princípio, distante da ontologia moderna e de suas noções alternativas. “Autoprodução do sentido”, interioridade que “se determina por dentro”, ela escapa às concepções rígidas de sujeito e de objeto. Nem consciente como o primeiro e nem passiva como o segundo, seu estatuto permanece dificilmente apreensível pela modernidade. É justamente aí, como veremos, que reside um dos aspectos da originalidade da leitura proposta por Merleau-Ponty. Pois não se trata, para ele, de apenas explicitar essa distância em relação ao pensamento moderno, afirmando a singularidade de sua própria descrição. Antes, e mais profundamente, é preciso reconhecer a presença de uma dimensão tácita nesse próprio pensamento, uma espécie de ontologia latente formulada pelo século XVII, permitindo sugerir aspectos diversos e particularmente relevantes para as formulações subseqüentes de Merleau-Ponty.

Será Descartes, como veremos, o autor no qual ele buscará explicitar essa dimensão de latência, espécie de “impensado” da modernidade. Concentrando-se nele, o que seu primeiro curso sobre a Natureza procurará mostrar será menos a ideia de ruptura com suas matrizes modernas, do que a necessidade de reinterpretar essas matrizes, descrevendo em que medida uma outra noção de Natureza pode ser entrevista já no interior do pensamento cartesiano.

2 O CONCEITO DE NATUREZA: O FINITO E O INFINITO EM DESCARTES

2.1 A REFLEXÃO DOS ANTIGOS SOBRE A NATUREZA

Dando início aos cursos de 56 e 57, Merleau-Ponty propõe uma breve passagem pela concepção antiga de Natureza. As anotações disponíveis, organizadas e publicadas como primeiro capítulo, contam com pouco mais de uma página e meia. Para nossa discussão, é sintomático o pouco espaço que a reflexão sobre o pensamento antigo ocupa nos cursos sobre a Natureza. A brevidade confirma a constatação de que o eixo a partir do qual o filósofo circunscreve seu tema é notadamente moderno, ocupado com a compreensão de seus limites e

desdobramentos. Sob essa perspectiva, a referência ao pensamento antigo assume um papel bastante preciso: sugerir as bases sobre as quais se assenta a reflexão moderna, evidenciando ao mesmo tempo a origem e a *transformação* do conceito de Natureza em sua passagem da antiguidade à modernidade.

Por um lado, trata-se de mostrar que, desde suas primeiras proposições, a Natureza é compreendida sob duas perspectivas claramente distintas: a ideia de finalidade e a ideia de mecanismo – a ênfase na interioridade em oposição à ênfase na exterioridade. Por outro lado, tangenciando uma questão particularmente relevante nesse estudo, trata-se de explicitar a modificação sofrida pela noção de finalidade, ao persistir e ser absorvida pelo pensamento moderno, sublimada na moderna formulação da ideia de Deus.

Sob o primeiro aspecto, é a primeira das acepções – a Natureza como finalidade, destino e “alma” – a que terá maior longevidade e maior relevância para a modernidade; em particular, para o Renascimento (MERLEAU-PONTY, 2006, p.8). Essa é a concepção que se encontra em Aristóteles (MERLEAU-PONTY, 2006, p.7,8), que é reafirmada pelos estoicos, e que será incorporada, mais tarde, pelos modernos. Em Aristóteles, descreve Merleau-Ponty, a Natureza é sempre compreendida relacionada a um “destino qualitativo”, uma “orientação para um tipo, uma ordem, um destino” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.7), “[...] ela é a realização, mais ou menos bem-sucedida, desse destino qualitativo dos corpos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.7). Trata-se de um conjunto composto por regiões qualitativamente distintas, definidas e organizadas segundo uma finalidade comum. A Natureza, ela própria, é compreendida como finalidade ou destino segundo o qual as coisas se organizam e se realizam. Formulação similar aparece nos estoicos, apoiada na ideia de *simpatia*, entendida como “ação à distância entre as partes do mundo, a ideia do *Destino*, de uma ligação (e não de uma conexão das causas)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.8). Seria essa compreensão fortemente aristotélica que, embora “superada”, teria se conservado e se mantido até o Renascimento, e a ideia de uma Alma do Mundo ainda seria o reflexo das ideias de destino e de finalidade.

2.2 PRIMEIRA INSPIRAÇÃO CARTESIANA (O INFINITO)

Estabelecido esse breve cenário conceitual e histórico, o filósofo se ocupa, então, em compreender os “deslizamentos” que a noção de Natureza teria sofrido, examinando o modo pelo qual ela foi incorporada e transformada pelo pensamento moderno. Um elemento aparece como central, marcando simultaneamente a originalidade e a herança que o século XVII teria recebido de seus predecessores: a ideia de infinito. Merleau-Ponty propõe que coube a ela incorporar e reconfigurar a dimensão de finalidade até então presente no conceito de Natureza, simultaneamente preservando-a e modificando-a.

A tese do autor é a de que há dois sentidos distintos dessa apropriação, isto é, duas concepções diversas sobre a finalidade e, com elas, sobre a própria ideia de Natureza. Como sua leitura buscará mostrar, é sobretudo em Descartes que essa duplicidade se fará presente – nele, especialmente balizada pelas noções de Deus, de

um lado, e do composto de corpo e alma, de outro. Como veremos, a primeira delas teria como cerne a ideia de infinito, ao passo que a segunda teria na finitude o seu eixo principal. Mais ainda, elemento nuclear para nossa leitura, a primeira se apoiaria no pressuposto de uma absoluta positividade do ser, enquanto a segunda subentenderia um ser “lacunar”, negativo e aberto – apontando, então, para o campo em que a própria ontologia de Merleau-Ponty se situará.¹²

Sob essa perspectiva histórica e conceitual mais ampla, Descartes e Newton, os principais formuladores de uma nova visão da ideia da Natureza, não teriam pretendido uma refutação direta das concepções clássicas até então vigentes¹³. Ao contrário, a principal característica da compreensão que os antecedeu, a ideia de finalidade, não teria sido de fato recusada por eles. Antes, eles a teriam absorvido e sublimado, graças sobretudo ao recurso à ideia de infinito, advinda da tradição judaico cristã e estranha ao pensamento antigo:

O elemento novo reside na ideia 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 que poderia ser interior à Natureza. *O sentido refugia-se no naturante; o naturado torna-se produto, pura exterioridade* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 10).

223

O marco que sustenta (e engendra) a nova ideia de Natureza, descrita agora como exterioridade pura, sem sentido e sem interior, é a concepção de infinito. Cabe a ela absorver a dimensão de sentido até então presente nela, enfraquecendo – ou mesmo “esvaziando” –, sua dimensão de finalidade. Será Descartes o primeiro a formular essa concepção, “extraíndo as consequências da ideia de Deus” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.10). Se Deus é infinito, nele não se distinguem os atributos; a vontade e o entendimento tornam-se idênticos. O mundo por ele constituído dá-se, então, necessariamente na ordem da finalidade, mas de uma finalidade desde o início realizada, inteiramente imanente. Não há imprevisto, os efeitos são dados com as causas e a coesão do mundo está assegurada por princípio. A identidade entre fins e meios enfraquece a noção de finalidade, fazendo com que agora ela passe a ter sentido apenas para o homem. Este, contudo, se descobre incapaz de percebê-la *no mundo*, pois só pode apreendê-lo parcialmente, desconhecendo-o em sua integridade. A ideia de finalidade torna-se, então, “sem serventia”. Para Deus, ela não existe, pois

¹² Como descrito no início deste ensaio, a ontologia proposta pelo próprio Merleau-Ponty não será aqui abordada diretamente. Nossa proposta é explicitar a maneira pela qual o autor compreende e incorpora o legado deixado pelo pensamento moderno a respeito da noção de Natureza, especialmente em sua significação ontológica, delimitando aspectos que, posteriormente nos cursos, dialogarão com suas próprias formulações.

¹³ É nesse sentido que Merleau-Ponty pode afirmar que coube à mudança da noção de Natureza permitir o surgimento da ciência moderna, e não o contrário. Isto é, há uma reformulação dos pressupostos e dos operadores sobre os quais o pensamento se apoiava, sem a qual as descobertas científicas permaneceriam destituídas de significação (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 10).

ele está além dela; para o homem, ela é inacessível, pois ele está aquém dela. É desse modo que a Natureza passa a ser pensada como “indefinida”, isto é, como inacessível à perspectiva humana. Ela perde seu interior, tornando-se a realização de uma racionalidade que está inteiramente em Deus. Para o entendimento humano, ela passa a ser agora uma existência em si, sem orientação, sem dimensões qualitativas; aquilo que se relaciona a sua orientação se torna mecanismo e automatismo:

A Natureza é o funcionamento automático das leis que derivam da ideia 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 [...] A Natureza como sistema de leis torna supérflua a presença de forças que lhe sejam interiores; a interioridade está toda em Deus (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 13).

Assim compreendida, a Natureza é o resultado necessário, imutável e incognoscível de uma finalidade que se encontra em Deus, identificada aos meios e inteiramente presente em cada um de seus atos – finalidade sem mediação. É o que as descrições de Merleau-Ponty buscam confirmar por meio do recurso a dois outros autores do século XVII, reencontrando as linhas principais de sua proposição.

Reportando-se, inicialmente, a Leibniz, Merleau-Ponty mostra que já ele alertava para o fato de que, assim compreendido, o Deus cartesiano não se distinguia da própria necessidade – tornando necessário, por isso mesmo, também o Mundo e o “Mundo tal como ele é”. Contudo, prossegue o autor, embora seja possível encontrar em Leibniz uma formulação distinta, as consequências de sua teorização não seria tão distante daquelas encontradas por seu predecessor. Haveria, nele, um “corte” entre Deus e Mundo, mas este corte permaneceria relativo, atenuado pelo reconhecimento de que “existem razões da escolha”. Essas razões, que justificam a decisão e são intrínsecas ao ato, atenuariam a distância entre meios e fins, e o pensamento leibniziano reencontraria os mesmos desdobramentos que estariam presentes em Descartes, ambos distantes do estabelecimento de uma distinção efetiva entre Deus e o Mundo; nos dois casos, orientados por uma finalidade imediata e, nesse sentido, identificável à necessidade.

Na mesma linha, e corroborando as linhas principais de sua interpretação, Merleau-Ponty recorre, na sequência, à leitura de Malebranche, que aproxima Descartes do espinosismo. A aproximação se daria justamente pela afirmação de uma contingência e de uma necessidade “igualmente radicais”. O espinosismo se afirmaria no sentido de 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, a positividade absoluta, ela é mesmo essência, senão não teria podido ser”. Ou seja, a leitura de Malebranche reafirmaria a imanência em que desembocaria o pensamento cartesiano, expressão de uma positividade integral, aquém de qualquer lacuna e qualquer mediação.

Em especial, reencontrando um aspecto central para nosso estudo, essas breves passagens por Leibniz e Malebranche confirmam o núcleo da leitura proposta por Merleau-Ponty: a explicitação da dimensão ontológica presente nas formulações cartesianas, sobretudo em sua compreensão do ser como positividade, identidade entre o ser e o vir a ser, essência pura. Seria aí que se destacaria a afinidade entre Descartes e Espinosa, na construção de um “pensamento do positivo”, que sequer admitiria negação ou ausência: “Esse pensamento que se instala no positivo, e que só vê no negativo uma ausência, desenvolver-se-á com o spinozismo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 18). É o que se reafirmaria por meio da ideia de *conatus*, descrita como pura afirmação, e que embora válida para o finito, apenas o é na medida em que primeiramente pode ser verificada pelo “ser do infinito”.¹⁴ De modo geral, o positivismo espinosano estaria presente na proposição segundo a qual coisa alguma tem como fim seu próprio desaparecimento, afirmando:

[...] 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 ideia de 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 (MERLEAU-PONTY, 2006, p.17).

225

Nessa passagem, fundamental para nosso estudo, Merleau-Ponty torna explícita a concepção ontológica em que se assenta o pensamento do século XVII – “a inércia ôntica” e a compreensão do ser como pura positividade – e sua vinculação com a precedência do infinito sobre o finito. É esse sistema filosófico e essa ontologia que sustentam a moderna ideia de Natureza, e são eles que podem ser reconhecidos com ênfase sobretudo a partir das proposições inauguradas por Descartes. Não há graus no Ser e a Natureza não comporta “fraqueza em seu tecido”; não há predicado de valor e toda a orientação se encontra agora no “organizador”. A Natureza é constante, regulada e imutável: “Não existe falta na Natureza, a falta supondo a existência de um indivíduo que denuncia e lamenta a ausência de uma coisa” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 20).

Assim, o deslocamento da ideia de finalidade, incorporada à noção de um infinito pleno, conduz à suposição da completa positividade do ser, frente à qual o não-ser pode apenas figurar como privação e carência. Retomando a formulação cartesiana segundo a qual, em Deus, meios e fins se identificam, a noção de infinito aí implícita desfaz toda mediação, revelando uma identidade originária e inescapável. Não há espaço para o finito, para a falta e para o não ser; e a Natureza é ao mesmo tempo absoluta, necessária e inapreensível. A noção de infinito, elevada a operador central, desfaz tudo aquilo que poderia lhe aparecer sob o signo da finitude.

¹⁴ “[...] 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 Brunschvicg” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 18).

Entretanto, e aí reside um dos principais aspectos da leitura de Merleau-Ponty, haveria algo no próprio pensamento cartesiano que resistiria à essa formulação mais explícita. Ao lado dessa ontologia do infinito e do positivo, se conservaria, lateralmente, uma dimensão de negatividade – de mediação ou de finitude, como veremos. Sua forma mais evidente, propõe o autor, estaria na descrição cartesiana do composto formado pelo corpo e pela alma. É aí que Merleau-Ponty reconhecerá, em Descartes, uma outra vertente de pensamento, marcada pela afirmação da realidade e pela presença daquilo que *não é* dado ao entendimento e que não se deixa absorver pela forma da completa positividade.

2.3 SEGUNDA ISPIRAÇÃO CARTESIANA (O FINITO)

Cabe, então, examinarmos o modo pelo qual se constituiria essa espécie de “ontologia do negativo” no pensamento de Descartes. Como veremos, uma das noções principais mobilizadas por Merleau-Ponty, e particularmente próxima de sua própria reflexão, será a noção de sensação, compreendida precisamente como dimensão de *não-ser* (o não indubitável, o não pensado), *realidade* correlata à *unidade* configurada pelo composto do corpo e da alma. Assim, em oposição à ontologia do entendimento (da positividade), trata-se agora de desvelar uma espécie de ontologia da sensação (do negativo). “A Natureza, até aqui, era a Natureza tal qual se oferecia ao entendimento puro, tal como a luz natural a concebia. Ora, ao lado desse acesso possível pela ideia de extensão inteligível, Descartes mantém a originalidade de um mundo efetivamente real, de uma extensão realizada” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 20, 21).

A tese defendida por Merleau-Ponty parte da compreensão de que haveria, em Descartes, duas formulações distintas da noção de extensão. Por um lado, a extensão inteligível, dado pelo entendimento puro; por outro, a extensão realizada, acessível por meio dos sentidos. Seria o reconhecimento dessa segunda forma da extensão, como realidade perceptível, que apontaria para a presença de uma outra concepção da Natureza no pensamento cartesiano¹⁵. A própria distinção proposta por ele entre essas duas modalidades já seria significativa, uma vez que abriria espaço para uma diferenciação ainda mais geral e originária: a distinção entre o possível e o real, evidenciando a “resistência” da realidade para além do entendimento e seu processo de redução ao puramente inteligível.

Quando o espaço é pensado, nós o pensamos como unidade espiritual; quando ele é visto, contudo, nós o percebemos como um conjunto de partes justapostas, em relação ao qual a única ação possível é o movimento (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 22). É essa compreensão que leva Descartes à afirmação de um mecanicismo primário. Nessa formulação, o que interessa a Merleau-Ponty é que a permanência dessa visão mecanicista na descrição da extensão revela uma espécie de “falha” no processo de idealização do mundo: nesse caso, não estamos em relação com

¹⁵ É significativo, nesse sentido, a constatação de Merleau-Ponty de que Espinosa desconhece essa oposição entre extensão ideal e extensão real, mantendo o possível e o real indiscerníveis e, com eles, a noção de uma Natureza única e inteligível (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 21).

correlatos do pensamento, mas com realidades, com aquilo que nos “objetos no espaço” resiste ao entendimento puro. O não pensado, de algum modo, figura e se afirma como realidade: “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” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 22).

Sob a perspectiva da vida, o que o entendimento compreende como pura privação, como ausência, se afirma e se conserva – o que *não é* para ele, *é* para ela. E é nesse sentido que essa segunda acepção ontológica se apoia naquilo que a primeira havia recusado, pois trata-se para ela de afirmar a existência justamente daquilo que o intelecto definia como não-ser: o domínio do sensível – eco do pensamento de Merleau-Ponty, sugerindo em filigrana o percurso por meio do qual essa “ontologia do negativo” se aproximará de sua própria reflexão, revelando a sensibilidade como outra dimensão ontológica¹⁶. O sensível, não sendo uma positividade absoluta, um puro ser, *por isso mesmo, é*. O que aparece como carência, para o entendimento, se afirma e se institui, para a sensibilidade.

É o que se confirma por meio da afirmação – e da coexistência no pensamento cartesiano – de duas maneiras distintas de compreender a natureza humana: *lato senso* como entendimento puro e *stricto senso* como composto de corpo e alma. Mantendo o eixo de sua leitura, Merleau-Ponty mostra que se tratam aí de duas concepções distintas sobre o negativo: enquanto o entendimento remete à positividade absoluta, o “composto” remete ao não refutado, ao que se afirma como *não sendo* impossível – isto é, remete a uma espécie de “positividade do negativo”, um modo de ser não inteiramente explícito para o pensamento.

Segundo o filósofo, essas duas perspectivas sobre a natureza humana conviveriam nas *Meditações*: nas três primeiras, o termo de referência seria a luz natural; já nas três seguintes, a referência seria dada pela inclinação natural, justamente como aquilo que nos impele a crer na existência do mundo exterior e de nosso corpo (MERLEAU-PONTY, 2006, p.22). Nesse momento, “eu sou meu corpo”, e não mais uma pura extensão; há uma natureza que é para nós e que nos pressiona a aceitar sua existência.

Merleau-Ponty retoma, então, a solução proposta por Guérault para essa diferença entre os momentos da reflexão cartesiana (GUÉROULT, 1953), sugerindo que haveria aí duas regiões distintas da verdade. Uma seria a zona do verdadeiro absoluto e a outra a zona daquilo que não é falso; ao positivismo sucederia uma “negação da negação”. Desse modo, Guérault conseguiria assegurar a manutenção da ordem das razões na proposição cartesiana, fazendo com que seu racionalismo permanecesse rigoroso, ainda que não absoluto. Entretanto, pondera Merleau-Ponty, essa “solução” tem como pressuposto a possibilidade de uma clara distinção entre sentimento e inteligência, supondo que ambos podem ser simplesmente justapostos, inequivocamente delimitados entre os dois domínios diversos, o “entendimento” e a

¹⁶ Trataremos deste aspecto em um outro estudo, complementar a este.

“vivência”. Tal posição, defende ele, é inconciliável com a perspectiva trazida pelo “composto” de corpo e alma: “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 compreender então o subjetivo-objetivo da Meditação sexta?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.25). Nessa passagem breve, mas central, Merleau-Ponty enfatiza a questão principal de sua leitura, bem como suas consequências: a qualidade sensível não pode ser absorvida pelo entendimento puro, a ideia de uma simples complementaridade entre os dois momentos ignora a constatação de que se tratam de naturezas diversas, irreduzíveis uma à outra. A “união” entre corpo e alma deve implicar um outro estatuto do ser, uma “mistura” real, não complementar ao entendimento, mas efetivamente distinta dele.

Nem espírito e nem instinto puros, nem cognição e nem materialidade, esse “subjetivo-objetivo” correlato ao sensível permanece distante da positividade da razão, evidenciando o sentido próprio ao negativo. É o que se confirma na descrição cartesiana da unidade do corpo. Nas *Meditações*, essa unidade seria justificada por meio da presença da alma. Descartes se aproximaria, então, daquilo que Merleau-Ponty descreve como “corpo trans-espacial”, implicando a existência de uma quase “extensão da alma”. Assim compreendida, a relação entre corpo e alma não poderia ser concebida sob uma perspectiva materialista – e é aqui que a formulação cartesiana implicaria uma ruptura em sua própria concepção (mecanicista) de Natureza –, pois há entre eles uma relação de meio e fim; isto é, há entre corpo e alma uma relação de *finalidade*. Reencontramos, então, reincorporado por caminho e em sentido diversos, o problema central na formulação da ideia de Natureza: a noção de finalidade.

“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’. Estamos longe da ascese cartesiana que rejeitara os corpos para fora de nós” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 27). O argumento de Merleau-Ponty, então, se precisa. O composto formado pelo corpo e pela alma repõe, no próprio pensamento cartesiano, o problema da finalidade, não mais reportada à infinitude de Deus (como ocorria nas primeiras *Meditações*), mas vinculada agora à finitude do corpo, à extensão da alma e à negatividade característica da sensação. A finalidade, diluída pela positividade do entendimento, retorna e recupera sua efetividade no domínio da *natureza* humana e suas mediações.

A descrição, contudo, não pode avançar mais, sob pena de fazer renunciar à divisão (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 27). O corpo unificado não é o corpo, é o corpo pensado pela alma; é ela que lhe empresta sua finalidade. Descartes renuncia, desse modo, a efetivamente compreender a unidade do corpo. Para que ela se realizasse, seria necessário que não apenas a alma “descesse” sobre ele, mas também que ele “entrasse” nela. Quer dizer, seria necessário reconhecer uma finalidade que fosse também do corpo – de modo que ela repercutisse a *unidade* do composto, e não apenas uma de suas partes.

Assim, retomando o itinerário seguido até aqui, reencontramos a confirmação do eixo principal da leitura proposta por Merleau-Ponty: a recolocação da questão finalidade – elemento decisivo na apropriação cartesiana e na própria reflexão moderna sobre a noção de Natureza – deslocaria o problema e também sua solução, conduzindo a um outro estatuto do conceito, algo que Descartes teria vislumbrado nas *Meditações*, mas diante do qual teria decidido não avançar. Segundo Merleau-Ponty, a reflexão cartesiana permanece indecisa entre as duas concepções, e opta, ao final, por afastar o problema. Ela afirma, então, o irracionalismo da vida em contraposição ao racionalismo do entendimento, e “[...] o conceito de Natureza permanece intacto.”

Para a questão principal mobilizada nesse estudo, o aspecto central é compreender que, sob a leitura merleau-pontyana, são, portanto, duas acepções da Natureza que podemos encontrar em Descartes, conforme os dois modos distintos de “colocação” e apropriação do problema da finalidade. Haveria, nele, duas ontologias – uma do infinito (baseada na ideia Deus) e outra do finito ou do sensível (baseada na natureza humana). Por fim, ele decidiria por um recuo, e pela adoção da primeira em detrimento da segunda, destacando a alma em detrimento do composto. De todo modo, a presença dessa ontologia do negativo, dessa natureza ligada à sensibilidade e também ao corpo, é fundamental na leitura de Merleau-Ponty. Vista sob esse prisma, a noção de Natureza que veremos surgir em seus cursos, o modo como ele a concebe, não aparecerá como ruptura completa com a tradição, especialmente com a modernidade. Antes, ela poderá figurar agora como herdeira de um certo eixo do pensamento moderno, desdobramento de uma perspectiva já presente (embora não inteiramente explícita) em Descartes. Nesse sentido, o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty deveria mais ao século XVII do que uma leitura apressada nos faria supor.

229

REFERÊNCIAS

- BONAN, R. *La dimension commune: l'institution intersubjective comme poétique générale*. Paris: L'Harmattan, 2001, v. 2.
- DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris: Vrin, 1953.
- GUÉROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1953.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Dúvida de Cézanne*. In: Os Pensadores, São Paulo: Abril, 1975.
- _____. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, Genève: Metis Presses, 2013.
- _____. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997.
- _____. Sobre a fenomenologia da linguagem, In: Signos, São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial, Edufpr, 2001.

Submetido: 10 de setembro de 2021

Aceito: 05 de outubro de 2021