

O CONCEITO DE VIDA E A GÊNESE DA ORDEM HUMANA

*Silvana de Souza Ramos**

Resumo: O artigo investiga a passagem da natureza à cultura através do conceito de vida, tendo como base as formulações de Bergson, Canguilhem e Merleau-Ponty. Para tanto, é necessário investigar a gênese dos modos de subjetivação – a ação vital, a normatividade do organismo e o caráter expressivo da vida – proposta por cada um dos autores de modo que possamos refletir até que ponto se pode explicar a ordem humana (ou seja, a história e a cultura) a partir de sua vinculação à natureza.

Palavras-chave: Bergson, Merleau-Ponty, Canguilhem, natureza, cultura

A crítica à metafísica tradicional e à sua pretensão (*i*) de fundar a especificidade da existência humana na idéia de que o homem se separa dos outros viventes por possuir o privilégio da racionalidade e (*ii*) de compreender a natureza como objeto encontra nas investigações centradas no conceito de vida um aporte preciso e instigante. Neste sentido, analisar a racionalidade articulando-a com a vida implica mostrar que a razão não nos separa da natureza, e que esta não corresponde exatamente ao pensamento que dela temos. Mais que isso. Significa pretender desfazer a cisão tradicional entre natureza e cultura, sem perder a capacidade de dar conta da experiência histórico-cultural peculiar ao homem. Autores como Bergson, Canguilhem e Merleau-Ponty seguiram de diferentes maneiras esta trilha investigativa no intuito de analisar a gênese da ordem humana para dissecar sua vinculação com a ordem vital.

Ora, tal caminho teórico exige reavaliar o solo irrefletido que sustenta os modos de subjetivação já que este abarca a espessura da experiência capaz de reintegrar o homem a seu circuito vital. Evidentemente, isso coloca um problema, discutido por Bento Prado Jr. em seu livro sobre Bergson: na medida em que a experiência ganha uma dimensão a mais, a consciência perde uma dimensão correspondente: ela “deixa de ser um foco

intrínseco de verdade e de repousar sobre si mesma” (Prado Jr. 11, p. 203). No caso de Bergson e de Merleau-Ponty, essa preocupação circunscreve a crítica à metafísica no quadro da crítica à negatividade, ou seja, ela desvela a miragem da hipótese de uma ausência possível. Conseqüentemente, ela permite dar um novo sentido à experiência do Ser, aquém da separação entre consciência e natureza. No caso de Canguilhem, a destituição da soberania da consciência permite compreender a cultura humana como produção da atividade vital de normatizar. Nos três casos, a passagem à cultura não pode ser compreendida sem referir-se a uma natureza ainda não hipostasiada na forma do objeto. Interessa-nos discutir esta formulação articulada à dificuldade de se pensar a especificidade da vida humana que, embora parta da experiência irrefletida da Natureza, produz formas de subjetivação que *não são redutíveis à ordem vital*.

Num artigo sobre o “biologismo” de Bergson, Lebrun afirma:

Graças a Canguilhem, percebíamos que um pensamento filosófico não era de nenhuma forma trivial porque partia do princípio de que o conhecimento é um produto ou – quem sabe? – um acidente da vida – e também que ele não conduzia deste fato a uma ‘animalização’ do homem (Lebrun 8, p. 208).

Canguilhem dizia que a biologia é uma “filosofia da vida”. Esta afirmação sintetiza uma série de inquietações teóricas. Por um lado, ela retoma uma questão clássica: como racionalizar o fenômeno da vida? Por outro, ela indica que a resposta não pode ser buscada numa mera inspeção do entendimento desprovida de mediações. Seria preciso apelar para fontes não filosóficas no intuito de verdadeiramente compreender o surgimento, a sustentação e a evolução da vida em sua infinita variedade.

Enfrentando essa dificuldade, Bergson sinaliza que a inteligência não é um acontecimento alheio ao desenvolvimento do *élan* vital. Ao contrário, segundo *A evolução criadora*, devemos ver na evolução uma criação sempre renovada de formas de vida, as quais não são determinadas do exterior – como quer o mecanicismo – nem seguem um plano pré-determinado – o que contraria o finalismo. Conseqüentemente, a vida inteligente não pode ser compreendida como o ápice da evolução, uma vez que esta se expande em linhas divergentes e seria um erro pensar numa série unilateral dos

* Doutoranda em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da USP e bolsista da Fapesp. Este texto foi originalmente apresentado no Congresso em homenagem ao centenário de nascimento de Merleau-Ponty, na UFPR, em setembro de 2008.

viventes que culminaria na realização da vida humana. Para Bergson, o que Darwin mostra é que a evolução tem o sentido de uma ruptura epistemológica. Deste modo, a consideração do organismo vivo no interior da evolução criadora leva a uma crítica do conhecimento, uma vez que ela revela “contra o imobilismo e contra a definição do entendimento como especulação, que não só ele é um resultado, mas também que sua função só é legível no interior do grande texto da *praxis* vital em sua totalidade” (Prado Jr. 11, p.171). Não se trata, portanto, de reduzir o homem à biologia, mas sim de entender a origem e a função da inteligência, de não mais tomá-la como fonte única da verdade ou como fim último da criação.

Haveria muito que dizer sobre isso, mas guardemos desta formulação um aspecto central: a evolução criadora não pode ser compreendida sem que se esclareça a relação entre vida e matéria, o que implica, por sua vez, considerar que o vivente se transforma ao confrontar-se com seu meio. Nas palavras de Bergson: “O organismo comporta-se (...) como uma máquina de agir que se reconstruiria para cada ação nova, como se fosse de borracha e pudesse, a todo instante, mudar a forma de todas as suas peças” (Bergson 2, p. 274). Ora, tal plasticidade não é privilégio dos organismos complexos. Já as formas elementares de vida são capazes de deformar-se em direções variáveis, segundo as necessidades de adaptação. Cabe ressaltar, contudo, que o *élan* vital imprime um movimento que é sempre contrariado pela resistência da matéria. Conseqüentemente, “o desenvolvimento do mundo organizado não é mais do que o desenrolar desta luta” (Bergson 2, p. 275).

Dito isto, Bergson analisa a diferença entre a vida humana e as demais formas de vida que dispõem de sistema nervoso. Nos animais com sistema nervoso, a consciência é proporcional à complicação do cruzamento entre as vias sensoriais e as vias motoras, ou seja, é proporcional à complexidade do cérebro. Já que a consciência é a potência de escolha de que o organismo dispõe, a consciência humana apresenta, em relação aos outros animais, uma extensão maior de franja de ação possível que envolve a ação real. Conseqüentemente, no animal, a invenção nunca é uma variação sobre o tema da rotina. O animal vive aprisionado nos hábitos da espécie. E, embora consiga alargá-los por sua iniciativa individual, só escapa do automatismo por um instante, apenas o tempo de criar um novo automatismo. A consciência humana, por sua vez, quebra essa corrente, e dá

nascimento à liberdade e à criação ilimitada: “graças à superioridade de seu cérebro, [o homem] consegue opor sistematicamente novos hábitos aos antigos e, ao dividir o automatismo contra ele próprio, dominá-lo” (Bergson 2, p. 287).

Mas não só isso. É preciso considerar ainda que, embora a inteligência crie problemas para a apreensão da vida, porquanto ela recorta algo da ordem da totalidade e da duração, há que se atentar para o ganho extraordinário que ela foi capaz de engendrar. A diferença entre o homem e o animal deve ser compreendida pelo salto que a ação humana realiza, salto este revelado pelo surgimento da figura inédita do *homo faber*. Há sim superioridade do homem em relação ao animal, mas esta não se deve à aquisição da inteligência como superação da ação vital, mas pelo fato de que o ser vivo inteligente prolonga o próprio movimento da vida, transfigurando assim sua condição de espécie. Ora, o que é uma espécie, segundo Bergson? Uma parada, uma limitação do *élan* vital, uma impotência momentânea para seguir adiante, um estacionamento coletivo. Há, assim, um antagonismo entre o ser organizado e o movimento da vida, mas este se dissolve no caso do homem. Todas as espécies que se estabeleceram tiveram de se adaptar de algum modo. No homem, entretanto, adaptação não é estacionamento, já que o impulso que se investe na matéria para formar o homem não se transforma em simples potência de auto-conservação. Quer dizer, a espécie humana manifesta o impulso que a criou, em lugar de apenas reter dele a energia que lhe permite sobreviver e se perpetuar (Lebrun 8, p. 213). Noutras palavras, no homem a corrente da vida consegue passar livremente, de modo que sua criatividade continua ao se desdobrar na técnica, o que permite ao homem não apenas se adaptar, mas expandir constantemente seus domínios. A superioridade do homem é, portanto, sua destreza técnica, e não teórica. Assim como a vida, a inteligência técnica é tendência a agir sobre a matéria. E, como o instinto, ela é uma prática vital. Entretanto, somente a inteligência técnica torna possível um progresso histórico na medida em que ela abre um campo indefinido à atividade humana. Em suma, a técnica é o sinal de que no homem o *élan* vital permanece ativo, e é este o sentido profundo da ação humana.

Por outro lado, a inteligência, no âmbito teórico, opera um esquecimento de sua origem e função. É somente nos primeiros tempos, quando surgiu o *homo faber*, que as ferramentas fabricadas deviam aparecer como substitutos dos órgãos, ou seja, no início haveria uma experiência dessa continuidade ou desse desdobramento do vital na técnica.

Em seguida, contudo, como pondera Lebrun, “o ser inteligente se engaja no processo ilimitado... e perde de vista (...) a articulação de sua prática primitiva com seu ser-em-vida” (Lebrun 8, p. 219-220). Ora, a filosofia deve exatamente desvelar este nó entre vida e inteligência: investigar a vida é ao mesmo tempo desfazer ilusões teóricas e expandir a compreensão da peculiaridade da ação humana vinculada à inteligência.

Canguilhem, de certo modo, dá continuidade a esta formulação, reafirmando, inclusive, a gênese vital da técnica. O filósofo consegue, entretanto, através da referência aos trabalhos de Goldstein, trazer novas diretrizes para o estudo da vida às quais Merleau-Ponty não será insensível. Também aqui a análise da plasticidade característica da vida desemboca numa reflexão sobre a relação entre indivíduo e meio, de tal forma que mais uma vez a cultura e a liberdade humanas poderão ser reportadas à atividade vital. Importa, contudo, salientar que cada vivente explora seu meio à sua maneira, segundo uma escolha de valores que indica a criação e o estabelecimento de normas próprias. Canguilhem pode, assim, dizer que há formas de vida ou tipos normativos de vida (Canguilhem 4, p. 85). Entretanto, afirma o filósofo, “a forma e as funções do corpo humano não são somente a expressão de condições impostas à vida pelo meio, mas a expressão de modos de viver socialmente adotados no meio” (Canguilhem 4, p. 203). O que isto significa? No campo vital, as normas são imanentes ao próprio organismo. Já as regras sociais são o resultado de escolhas arbitrárias de um sujeito social e não intrínsecas aos fatos e objetos aos quais elas são aplicadas. Conseqüentemente, a experiência normativa abre constantemente a possibilidade de inversão das normas sociais: o indivíduo está sujeito às normas sedimentadas historicamente, mas simultaneamente as submete à sua própria potência normativa. Quer dizer, há um entrelaçamento entre vital e cultural, e não supressão de um pelo outro, de tal modo que podemos presenciar na cultura um desdobramento da atividade vital nas suas cristalizações momentâneas que engendram a normalização. Mas, a despeito destas cristalizações, importa frisar que a normalização (algo do âmbito específico da história humana) tem origem no vital e está sujeita à recriação por parte do vivente enquanto tal.

Portanto, para Canguilhem, assim como para Bergson, a liberdade humana está articulada não a uma racionalidade apartada de qualquer vínculo vital, mas à plasticidade ou capacidade que o próprio organismo tem de criar possibilidades variadas de ação no

interior de um meio igualmente instável. E é a especificidade criativa da vida humana que explica o surgimento da sociedade e da cultura. Nestes termos, a obra de Bergson, ao discutir o estatuto da evolução, permite juntar de maneira inesperada dois movimentos rivais. Por um lado, a idéia cristã de criação, que subentende um artífice da natureza e da vida ao qual devem ser remetidas as formas naturais. Por outro, a idéia de evolução que, ao contrário, prescreve que as formas têm origem no interior da própria natureza. Esta abordagem, no momento em que se volta para a compreensão do desenvolvimento dos organismos – no caso de Canguilhem –, complexifica o problema ao mostrar que a vida é essencialmente normativa. A vida jamais é a-normal, porquanto sempre segue criativamente alguma regra. No entanto, na medida em que os organismos possuem a potência de ultrapassar a regra, seu desenvolvimento é, no limite, patológico. Como dirá Merleau-Ponty no curso sobre a natureza, a vida sempre visa algo além da norma dada.

Mas, perguntamos, será que o esforço de inserir a cultura no interior da criatividade vital, apesar de profícuo no que tange à compreensão da origem da inteligência e da técnica e da origem da normalidade e da vida social não nos priva, ainda, de compreender o salto qualitativo operado pela ação humana no seio da natureza? Noutros termos, essa investigação pode explicar o surgimento, assim como a manutenção e a evolução das formas propriamente simbólicas de comportamento? O desdobramento da ação vital é suficiente para explicar o surgimento do simbólico?

Ora, Merleau-Ponty, no curso sobre a Natureza, ministrado no Collège de France, defende que a expressividade – enquanto capacidade de “instituir” novas formas de comportamento – já está presente na ordem vital, uma vez que a própria vida é compreendida como “advento”. O que implica diminuir a distância entre o homem e o animal não pela vida, como vimos até agora, mas pela expressão. Neste sentido, não se trata de explicar o comportamento humano vinculando-o somente à plasticidade ou à normatividade, mas sim de buscar na vida em geral a gênese da expressão propriamente dita. Se considerarmos as formulações presentes no curso sobre a Natureza, notaremos que há de certo modo cultura e liberdade já na vida animal, e isto se deve especificamente ao fato de que a natureza é dotada de interior e capaz de expressão e que o “sujeito” que a percebe não a sobrevoa. Entretanto, cabe considerar que esta posição, como precisa Barbaras, marca uma inflexão no interior

do pensamento merleau-pontiano frente à sua primeira fase (Cf. Barbaras 1).

De fato, na *Estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty mostrava que a estrutura simbólica, diferentemente da estrutura vital, não envolve apenas a adaptação, pois permite ao homem, por um movimento de transcendência, ultrapassar a situação dada através de um comportamento dirigido ao “possível”. Isto porque o homem projeta no exterior a multiplicidade relacional da qual seu corpo – como coisa invariante que entra em diversas relações com outras coisas sem se alterar – é capaz. E é nestes termos que Merleau-Ponty pode afirmar que a integração do comportamento humano é superior à do animal. Assim, enquanto para o comportamento animal os signos são apenas sinais fixos e sucessivos, o comportamento humano permite o uso simbólico do signo na medida em que este deixa de ser um acontecimento fixo e atual para se tornar o tema próprio de uma atividade que tende a exprimi-lo. O comportamento simbólico é, portanto, a “condição de toda criação e de toda novidade nos ‘fins’ da conduta” (Merleau-Ponty 9, p. 131, grifo nosso). Conseqüentemente, a ordem humana inaugura, através da percepção, a lógica da expressão, lógica que depois se propaga na linguagem e no trabalho. Nos três casos, o organismo é lançado para fora de si mesmo num campo móvel de possibilidades disponíveis no interior da estrutura simbólica. Compreendemos assim que o caráter adaptativo da estrutura vital não dá conta da ordem humana porque a experiência do corpo próprio sugere outra extrapolação da natureza. Quer dizer, a passagem à ordem humana é um salto qualitativo que não pode ser pensado nos limites de uma antropologia biológica porque através dela, como observa Le Blanc, o corpo humano difere do corpo animal. O corpo humano já é cultura.

Percebemos que Merleau-Ponty difere das análises de Canguilhem na medida em que a vida humana, uma vez que opera segundo uma estrutura própria, escapa do quadro da biologia. Sinal disso é o fato de que o comportamento humano não é normativo, mas simbólico. Teríamos então de abandonar a referência à vida? Do ponto de vista d’*A estrutura do comportamento*, sim. É preciso extrapolar dialeticamente a vida para entender a cultura já que a percepção é privilégio humano, além de ser o único comportamento capaz de englobar os demais. Ora, o que impede Merleau-Ponty de dar uma resposta à pergunta que fazíamos (sem abrir mão da idéia de vida) é o fato de que *A estrutura do comportamento* não possui um conceito expressivo de

natureza. Para engendrar este conceito, é preciso assumir o projeto de uma ontologia que verdadeiramente faça frente à ontologia do objeto. E isto exige repensar nossa relação com o mundo a partir do vivente.

O curso sobre a Natureza assume a dificuldade e apresenta um estudo das variações deste conceito ao longo da história. Não se trata de uma exposição desinteressada visto que ao retomar um problema aparentemente obsoleto, Merleau-Ponty coloca em revista os descaminhos do pensamento moderno que levaram a destituir a natureza de espírito e de expressão. Nas palavras do filósofo, trata-se de “buscar nos desenvolvimentos do saber os sintomas de uma nova tomada de consciência da Natureza” (Merleau-Ponty 10, p. 357). Assim, frente à concepção abstrata do homem e positiva da natureza, Merleau-Ponty mostra como as pesquisas da ciência contemporânea corroboram para uma compreensão do ser natural cujo alcance ontológico concerne à filosofia. Mas como valer-se de conceitos advindos das ciências no intuito de esclarecer e recolocar a idéia de natureza?

Ora, o estudo do ser natural ganha um estatuto ontológico na medida em que a inteligibilidade da natureza remete diretamente à possibilidade de apreensão do que Merleau-Ponty denomina de Ser Bruto. Diferentemente das análises empreendidas n’*A estrutura do comportamento*, onde a forma ou estrutura aparecia como ponto de partida para a percepção e a compreensão dos diferentes níveis de individualidade, interessa agora investigar o próprio surgimento das estruturas. Em suma, o que está em questão aqui é o estatuto de uma inteligibilidade que permita compreender a criação ou o engendramento de formas no interior da natureza. Neste contexto, a idéia de vida aparece como central já que as pesquisas científicas em torno da embriogênese e da evolução abrem campo à formulação de conceitos capazes de dar conta do surgimento da história no interior da natureza. Em consonância com as perspectivas de Claude Bernard e de Bergson, Merleau-Ponty assevera que a vida é criação e que a evolução tem de ser compreendida no entrelaçamento desses dois movimentos. Entretanto, uma vez que o advento da vida é a expressão de uma natureza capaz de instituir novas formas, trata-se de investigar o simbolismo natural operado na evolução.

Sabemos que as ponderações em torno da fala falante e do gesto pictórico permitem a Merleau-Ponty compreender a expressão como um “advento”, isto é, como a instituição de uma significação inédita. A expressão é o ato de criação capaz de reinventar

seu passado e de abrir novas dimensões de futuro. Por isso, ela deve ser compreendida na sua historicidade fundamental. Ora, isto que advém na linguagem e na pintura pode ser assistido na evolução da vida de modo que esta, além de configurar um primeiro poder de expressão, envolve, num mesmo movimento criativo, o início de toda história. Assim, notar que a vida é capaz de evolução significa encontrar aí as bases de uma verdadeira compreensão da história e da cultura.

Os trabalhos de Coghill e Gesell em torno da relação entre comportamento e desenvolvimento embrionário fornecem o ponto de partida para as novas investigações das estruturas viventes permitindo articular um novo campo de compreensão da historicidade do desenvolvimento dos seres vivos. Por exemplo, a descrição da embriogênese do lagarto capaz de nadar durante a fase de girino sugere a seguinte questão: como pode um animal apresentar um comportamento adaptado na fase de embrião? Coghill, no intuito de explicar esse desenvolvimento “anormal”, mostra que o embrião é submetido a uma regulação morfológica. O interessante é que tal regulação não provém do sistema nervoso (uma vez que este não se encontra desenvolvido). Compreendê-la exige tomar o embrião como totalidade indecomponível e sempre completa em cada um de seus níveis. Nas palavras de Bimbenet: “Antes de ser regido por um sistema de condução nervosa o organismo é, portanto, totalizado por uma polarização dita pré-neural, ele é medido por um conjunto de dimensões que organizam o processo de sua ontogênese” (Bimbenet 3, p. 131). Ou seja, desde o início o organismo é articulado, de modo que a conexão nervosa é, em relação à polarização pré-neural, um fator secundário. Há um nível mais profundo de plasticidade que somente o estudo da embriogênese pode desvendar. Assim, a embriogênese nos leva ao primado da totalidade na ordem dos fenômenos da vida, já que a forma ou totalidade é o caráter do vivente desde sua formação.

Mas qual o estatuto desta totalidade? A totalização do corpo do embrião é ao mesmo tempo morfológica e funcional, o que permite afirmar que corpo e comportamento são recíprocos. Isto permite por em revista as posições teóricas de Lamarck (cujo finalismo leva a afirmar que a função comanda a transformação do órgão) e de Darwin (segundo o qual, a partir de uma concepção mecanicista, pode-se mostrar que a transformação do órgão induz uma nova função). Nos dois casos, a relação entre órgão e função é compreendida de maneira exterior. Ao contrário do que afirmam, é preciso entender

que o comportamento é armado no organismo. Como sistema de dimensões, a anatomia desenha em profundidade as ações possíveis do animal. Portanto, as adaptações precoces testemunham que um corpo, mesmo no estágio embrionário, não pode ser concebido fora de um comportamento possível. Isto permite concluir que no embrião já existe referência ao futuro; que o organismo contém o possível; que o embrião não é simples matéria, mas matéria organizada referida ao futuro; que contemplar o desenvolvimento do animal implica saber *como ele próprio toma posse de seu corpo e de seu meio*. O organismo é, pois, não uma unidade acabada, mas um “poder”. Conseqüentemente, devemos compreender o corpo do embrião, não como conjunto de órgãos votados a certas funções determinadas, mas como um conjunto de “capacidades” ou ainda de “posturas”. Ora, postura e anatomia são inseparáveis porquanto a anatomia prescreve certo estilo de ações, ou ainda, como diria Ruyer, um “tema” motor aberto a todas as variações da conduta. Assim, na medida em que a vida é abertura a dimensões inéditas, ela é operação primordial, instituição e criação de sentido.

Notamos que a idéia de “possível” é central nesta argumentação. Num primeiro momento, ela assinala que os comportamentos atuais do corpo vivente articulam uma espécie de latitude de comportamentos “possíveis”. Num segundo momento, surge um sentido mais radical. Como mostra o desenvolvimento do lagarto, há no corpo mais que nado, no sentido de que a anatomia do embrião se diferencia no interior dela própria. Assim, a marcha é como um nado aperfeiçoado, isto é, um aperfeiçoamento do girino no interior de si. Quer dizer, em sua generalidade, um sistema de dimensões morfológicas e funcionais é aberto a uma especificação futura. Por conseguinte, o corpo vivo não é somente potência de diferentes comportamentos atuais, mas potência de se transformar a si próprio, de aprofundar-se em direção ao futuro longínquo de seus estados ulteriores.

Dizer isto é avançar em relação à *Estrutura do comportamento*, já que a totalidade ou a estrutura não é mais definida como uma realidade típica do animal. Em seu devir embriológico, como em seus comportamentos atuais, o animal é uma totalidade sem termo assinalável. Há, portanto, como afirma Bimbenet, um caráter interrogativo essencial à vida alheio à finalidade. Assim como a pintura, que surge no entrecruzamento de acaso e lógica, o *élan* vital não sabe para onde vai: se a vida improvisa comportamentos mais aperfeiçoados, é porque encontra obstáculos que lhe

impedem de fixar-se numa forma ou regra.

Todavia, o estudo do mimetismo animal dá ensejo a uma compreensão ainda mais profunda do caráter expressivo do comportamento vital. Neste intuito, cabe agora olhar o animal como uma obra de arte, não apenas no que diz respeito à sua formação, mas também naquilo que o configura como um processo oferecido à visibilidade. Já no devir do embrião assistíamos o milagre expressivo de uma totalidade a ponto de fazer. Os estudos em torno do mimetismo permitem questionar, contudo, a importância da adaptação para a compreensão do comportamento animal. Na verdade, importa dar um salto em relação à formulação anterior e mostrar que a idéia de adaptação como cânone da vida pressupõe que o comportamento animal visa sempre uma utilidade. Nas palavras de Merleau-Ponty: “A forma do animal não é a manifestação de uma finalidade, mas, antes, de um valor existencial de manifestação, de apresentação” (Merleau-Ponty 10, p. 305).

O mimetismo animal assegura que entre a morfologia do animal e o meio há semelhança ou indivisão, o que indica uma relação perceptiva entre os dois. Conseqüentemente, ele permite configurar a dimensão simbólica da natureza ao indicar que o comportamento só pode ser definido por uma relação perceptiva e que o Ser (ou seja, a natureza) não pode ser tomado fora do “ser percebido”. É isso que permite conceber o corpo como “maneira de exprimir”, e, ademais, exige estudar o comportamento animal como se tratasse de uma linguagem. Assim, comportamentos que imaginamos visar a adaptação são, na verdade, pura expressão do animal. É o caso dos rituais de acasalamento que, muitas vezes, longe de assegurar o coito, colocam o animal em risco ao torná-lo presa fácil e vulnerável.

Notemos que o que está em jogo aqui é uma racionalidade que encontre na percepção da natureza novas estruturas conceituais capazes de compreender nossa relação originária como o Ser. É como se Merleau-Ponty buscasse no próprio Ser os parâmetros conceituais que possibilitam a sua descrição. Em outras palavras, é preciso deixar-se guiar pela expressividade natural de modo a compreender a história que ali se faz e que se prolonga em nós. Isso exige afirmar que a percepção não é privilégio humano, como n’*A estrutura do comportamento*. Na natureza, o ser é mostrar-se. Há uma correlação que se estabelece entre o dar-se à visibilidade e a própria visão, de modo que é possível pensar numa semelhança entre a nossa percepção e o modo de aparição dos comportamentos

em geral. Semelhança que Merleau-Ponty já assinala na introdução do curso quando diz que o caminho em direção ao conhecimento da natureza fora de nós tem de passar pela natureza em nós. O surpreendente é que essa semelhança entre os dois pólos é da ordem da cultura, é o simbólico. Conseqüentemente, não é o vital que se supera na expressão (algo que Merleau-Ponty admitia n’*A estrutura do comportamento*, talvez por excessiva referência a Cassirer). Isto nos permite observar que, diferentemente do que dizia Merleau-Ponty ao criticar Bergson n’*A estrutura do comportamento* (quando o filósofo dizia que a aproximação entre instinto e inteligência como duas soluções elegantes para um mesmo problema desfaz a hierarquia entre homem e animal), não há mais preocupação em hierarquizar essa relação. Aliás, já no ensaio “O filósofo e sua sombra”, Merleau-Ponty considera a intercorporeidade sem excluir dela a sensibilidade animal. No curso sobre a natureza isso aparece de maneira radical, e entre o homem e o animal se configura não uma relação hierarquizada, mas uma intercorporeidade lateral, um entrecruzamento de percepções. *É como se Merleau-Ponty abandonasse o projeto frustrado de uma teoria do sujeito para tentar compreender os processos instáveis de individuação no interior de uma natureza essencialmente relacional.*

Notamos assim que enquanto Bergson e Canguilhem acentuam o caráter vital do comportamento humano de modo a esclarecer a origem vital do sentido, Merleau-Ponty, ao contrário, busca na natureza uma expressividade que não é privilégio humano, mas produtividade do ser bruto. Isso permite compreender um dos movimentos maiores do pensamento merleau-pontyano: a passagem do primado do corpo próprio ao primado do ser bruto entendido como natureza. Mas, perguntamos, até que ponto não se trata de uma projeção da percepção humana sobre a natureza? Merleau-Ponty tem consciência deste problema, e assim se defende:

Mas, dirão, fazer da semelhança um fator operante na natureza, é não ver que a semelhança só tem sentido para o olho humano. (...) Dizer, por outro lado, que as relações miméticas não fazem parte do Ser, é um postulado, e é exatamente isso que está em questão. A relação do animal com seu meio é uma relação física no sentido estreito da palavra? Tal é justamente a questão. Ao contrário, o que mimetismo parece dizer é que o

comportamento só pode se definir por uma relação perceptiva e que o Ser não pode ser definido fora do Ser percebido (Merleau-Ponty 10, p. 247).

Noutras palavras, o animal vê segundo o modo pelo qual ele é visível. Há uma relação especular entre os animais, o que confere um valor ontológico à noção de espécie. A espécie não é conjunto de animais isolados, mas uma interanimalidade. Quer dizer, Merleau-Ponty não se pergunta como o animal aparece para o homem, mas como os animais se dão a ver uns aos outros. É a intercorporeidade animal que está em questão. Evidentemente, como já afirmava Uexküll, nunca saberemos exatamente o que é a experiência de mundo de um carrapato. Mas podemos inferir que há ali um meio e uma temporalidade singular do animal. Ora, todos os estudos analisados por Merleau-Ponty levam ao questionamento da noção de instinto, de modo que seja banida de sua compreensão a idéia de finalidade e de adaptação. Neste sentido, os trabalhos de Lorenz mostram que o instinto é uma atividade primordial sem objeto. Ele é pura expressão do animal. Daí seu caráter onírico, sua referência ao inatural, expressa no êxtase dos jogos e ritualizações que se resumem ao prazer. Em suma, o instinto é antes de tudo um tema ou um estilo, um dar-se à visibilidade que configura uma intercorporeidade no interior do ser percebido.

Isso nos permite retomar nossa questão inicial. Com Bergson e Canguilhem corremos o risco de perder o sentido próprio do cultural ou do simbólico em proveito da postulação da potência da vida. Não estaríamos, com Merleau-Ponty, fazendo o movimento contrário, ou seja, transformando tudo em cultura? Não há aqui a oscilação de uma espécie de pêndulo da má infinitude, que vai da natureza à cultura e da cultura à natureza sem mediação possível? Ora, que simbólico é este que nasce nas operações do embrião e se prolonga no mimetismo animal para saltar para a técnica e a arte humanas? Quer dizer, todo este trajeto nos deixa num certo estado de perplexidade, já que os avanços de Merleau-Ponty em direção à compreensão do simbólico complexificam o conceito de natureza, mas, correlativamente, parecem insinuar uma certa historicidade do ser encarnado, ao invés de nos fornecer uma compreensão precisa da noção de história e de cultura. O que poderia apontar para um limite inerente a este tipo de formulação que parece ser incapaz de passar da natureza à cultura sem que um dos pólos seja de certa forma sacrificado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BARBARAS, R. “Merleau-Ponty et la nature”, *Chiasmi International*, Vol. 2, 2000.
2. BERGSON, H. *A evolução criadora*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
3. Bimbenet, E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.
4. CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2007.
5. GOLDSTEIN, K. *La structure de l'organisme*. Paris: Gallimard, 1983.
6. LE BLANC, G. *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998.
7. _____. *Les créations corporelles. Une lecture de Merleau-Ponty*. <http://revue.org/document129.html>, 2004.
8. LEBRUN, G. “De la superiorité du vivant humain dans *L'Évolution créatrice*” in *Georges Canguilhem. Philosophe, historien des sciences. Actes du Colloque (6-7-8 décembre 1990)*. Paris: Albin Michel, 1993.
9. MERLEAU-PONTY, M. *Le structure du comportement*. Paris: PUF: Quadrige, 2001.
10. _____. *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1994.
11. PRADO JR, B. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989.
12. UEXKÜLL, J. *Mondes animaux et monde humain*. Paris: Denoël, 2004.

The concept of life and the genesis of the human order

Abstract: This paper investigates the transition from nature to culture through the concept of life, taking as basis the Bergson, Canguilhem and Merleau-Ponty's formulations. In order to do that, it is necessary to investigate the genesis of modes of subjectivation – the vital action, the organism's normativity and the expressive character of life – stated by each one of the authors, so that we can reflect on up to which point one can explain the human order (that is, the history and the culture) through its linking to the nature.

Keywords: Bergson, Merleau-Ponty, Canguilhem, nature, culture