

Natureza, tempo e movimento: Merleau-Ponty leitor de Whitehead

Resumo

O aprofundamento da investigação da natureza constituiu um momento necessário no processo de transição da perspectiva fenomenológica para a ontológica na obra de Merleau-Ponty. Essa transição não teria sido possível sem uma virada radical na compreensão da temporalidade e a consequente absorção do negativo na realidade do ser natural. A concepção de Alfred N. Whitehead acerca da natureza surge como um importante ponto de apoio na tarefa assumida pelo último Merleau-Ponty de inscrever o tempo e a atividade no cerne mesmo da natureza e, dessa forma, definitivamente emancipar-se do paradigma husserliano.

Palavras-chave: temporalidade, natureza, ontologia, fenomenologia, Merleau-Ponty, Whitehead

Abstract

Merleau-Ponty's investigation of the concept of nature is a necessary moment in the transition from his phenomenological to his ontological perspective. This transition amounted to a radical shift in his previous understanding of the notion of time, which culminated in the absorption of negativity into the reality of the natural being. During the last years of his life, the author found, in Alfred N. Whitehead's lessons about nature, an important support to his own ontologically-oriented task of installing time and activity within the very core of nature, and therefore to his definite abandonment of the Husserlian paradigm.

Keywords: temporality, nature, ontology, phenomenology, Merleau-Ponty, Whitehead

1 Laboratório de Cognição e Linguagem, Universidade Estadual do Norte Fluminense.

O aprofundamento da investigação da natureza constituiu um momento necessário no processo de transição da perspectiva fenomenológica para a ontológica na obra de Merleau-Ponty. Essa transição não teria sido possível sem uma virada radical na compreensão da temporalidade e a consequente absorção do negativo na realidade do ser natural. A concepção de Alfred N. Whitehead acerca da natureza, por seu caráter antissubstancialista, antipositivista e anticausalista, surge como um importante ponto de apoio na tarefa assumida pelo último Merleau-Ponty de inscrever o *tempo* e a *atividade* no cerne mesmo da natureza e, dessa forma, finalmente emancipar-se do paradigma husserliano. Isto significará não só abandonar a ideia de natureza enquanto multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros, ligados por relações de causalidade, mas também deixar de vê-la como mero ‘resíduo’ daquilo que não foi construído pelo sujeito. Como afirmará o pensador em sua maturidade, o conceito de natureza deve nos remeter, antes, a “uma *produtividade* que não é nossa, [...] uma *produtividade* originária que continua sob as criações artificiais do homem”.²

Merleau-Ponty descobre, na cosmologia especulativa de Whitehead, uma metafísica capaz de dar fundamentação às críticas das noções de causalidade, espaço e tempo exigidas pela física moderna, mas igualmente apropriada aos desígnios de uma ontologia existencial. Nesse sentido, três aspectos do pensamento do filósofo britânico revelam-se importantes: 1) a necessidade de conceber a natureza como *atividade*; 2) a suposição de que o evento natural designa a própria experiência perceptiva em si mesma enquanto “preensão da unidade” (*unity prehension*); 3) a ideia da natureza como “concrecência” (*concrecence*) espaciotemporal.



A Natureza como folha ou camada do Ser total – a ontologia da natureza como caminho para a ontologia – via que é preferível aqui porque a evolução do conceito de natureza é uma propedêutica mais convincente – mostra mais claramente a *necessidade de mutação ontológica*. Mostraremos como o conceito de Natureza é sempre expressão de uma ontologia – e expressão privilegiada.³

As notas introdutórias para o terceiro e derradeiro ano (1959-1960) dos cursos ministrados por Merleau-Ponty sobre o tema da natureza no Collège de France, pouco antes de sua morte prematura, compõem um testemunho suficientemente

2 Merleau-Ponty, *A natureza*: 203. Grifos nossos.

3 *Ibid.*: 330. Grifo nosso.

claro do papel indispensável que essa investigação desempenha na formulação da ontologia do ser-no-mundo. Pois, como já observara anteriormente o filósofo: “Excetuando-se todo naturalismo, uma ontologia que silencia diante da natureza fecha-se no incorporal e, por essa razão, oferece uma imagem fantástica do homem, do espírito e da história”.⁴

Em contraste com o enfoque fenomenológico, porém, agora não se pretende mais interrogar a natureza *a partir da* percepção, mas, ao inverso, o percebido é que será reportado a um tipo de ser específico cujo sentido deve ser elucidado. O aprofundamento da investigação da natureza não é, assim, “nem simples reflexão sobre as regras imanentes da ciência da natureza, nem recurso à natureza como a um ser separado e explicativo, mas explicitação daquilo que quer dizer *ser-natural* ou *ser-naturalmente*”.⁵

Nas lições do Collège de France a que nos referimos acima, essa explicitação descreverá um longo percurso histórico que, longe de exterior à inquirição filosófica,⁶ tem por função desvelar o verdadeiro problema ontológico ocultado pela tensão, recorrente na trajetória da metafísica, entre duas visões inconciliáveis da natureza: a que acentua sua determinabilidade e transparência para o entendimento, e a que sublinha sua facticidade irreduzível e privilegia o ponto de vista dos sentidos. Ora, se a intenção é trazer à luz o sentido original do ser natural, não basta tentar dissolver a incompatibilidade dos dois pontos de vista reduzindo-os a um terceiro que, cedo ou tarde, apenas reavivaria a dualidade. Antes, é preciso desembaraçar-se da complexa ontologia do pensamento clássico, o que inclui, necessariamente, libertar-se da fenomenologia.

É verdade que uma das principais finalidades da *Fenomenologia da percepção* já era encontrar no plano da *existência* o terreno comum entre o “em si” da natureza e o “para si” do espírito ou da cultura. Mas a obra de 1945 ainda partia de uma ontologia não-questionada que de antemão comprometia seu objetivo expresso. A despeito da contundência de sua crítica ao “prejuízo objetivista” instaurador dos dualismos clássicos, e de perseguir a todo custo uma ancoragem corporal para o espírito, ao identificar o ser-no-mundo a um “cogito tácito” ou uma “intencionalidade profunda”, a *Fenomenologia* acabava por equipará-lo a um *não-ser*

4 Merleau-Ponty, *Résumés de cours*: 91.

5 Merleau-Ponty, *A natureza*: 267. Grifos nossos.

6 “Não é [...] como historiador da filosofia ou como historiador das ciências que [Merleau-Ponty] interroga [a natureza], é como filósofo, dado que a filosofia, segundo ele, ‘habita a história e a vida, mas gostaria de instalar-se no centro destas, no ponto onde elas são advento, sentido nascente’ (aula inaugural)”. Dominique Séglaud, in Merleau-Ponty, *A natureza*: xvii.

oposto à *plenitude* do ser material. Em outros termos, Merleau-Ponty, em 1945, ainda se mantinha fiel à ontologia cartesiana e apenas deslocava, sem resolver, a questão da união entre a alma e o corpo. Razão pela qual a oposição abstrata entre natureza e cultura aí permaneceu intacta, juntamente com a precedência do “possível” e do “necessário” frente ao real.⁷

Mas a “necessidade de mutação ontológica” exigia conceber o mundo como idêntico ao próprio real do qual o necessário e o possível não são mais do que províncias, e isto implicava também não mais reduzi-lo a um simples “fenômeno” ou “conteúdo noemático”. À luz desse dispositivo eminentemente anti-husserliano, a natureza sem o testemunho de uma consciência não se reduz de forma alguma a nada; por isso deve poder escapar ao sorvedouro idealista da *epoché*, bem como a qualquer “esquematismo pré-formado”.⁸

Até meados da década de 50, no entanto, Merleau-Ponty ainda não parece plenamente disposto a abdicar da agenda fenomenológica, e um dos sintomas disso foi ter continuado a aceitar, sem reservas, uma determinada ideia de natureza que o primeiro parágrafo de *A estrutura do comportamento* já expunha, de forma inequívoca: “Nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social. Entendemos aqui por natureza uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade.”⁹

Assim, mesmo quando já interroga o surgimento, *em meio* à realidade natural, de uma consciência para a qual essa mesma realidade aparece, é com a concepção tradicional de natureza comum a Descartes, Kant e Husserl que o autor ainda trabalha. Se é verdade que a descrição de um *corpo próprio*, irreduzível tanto à causalidade natural quanto à consciência transcendental, já explicitava uma *inserção* da consciência no mundo (que todavia não excluía a aparição deste sob a forma de *mundo percebido* ou *fenômeno*), até a *Fenomenologia da percepção* perdura, a despeito de tudo, o horizonte de uma natureza “em si” como totalidade de eventos objetivos e regulados por leis¹⁰ – totalidade que a visada fenomenológica tenderá, bem entendido, inexoravelmente a absorver sob o regime ininterruptamente suspensivo da *epoché*.¹¹ E mesmo quando, já na década seguinte, ao prosseguir com

7 Sobre isto e o que se segue, cf. Ribeiro de Moura 2001.

8 Cf. Ribeiro de Moura 2001: 316.

9 Merleau-Ponty, *A estrutura do comportamento*: 1.

10 Cf. Barbaras 2000.

11 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*: 10: “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”.

o projeto de reabilitação ontológica do *sensível* – descrito como o lugar em que “o próprio espaço se conhece através de meu corpo”¹², a ser encontrado “entre a natureza transcendente, o em si do naturalismo, e a imanência do espírito, seus atos e noemas”¹³ –, um certo tom de reverência ao transcendentalismo de Husserl todavia ainda está presente, como testemunha o artigo intitulado “O filósofo e sua sombra”: “Se as ‘retro-referências’ da análise constitutiva não têm de prevalecer contra o princípio de uma filosofia da consciência, é porque esta se ampliou ou transformou-se o bastante *para ser capaz de tudo, até mesmo daquilo que a contesta*”.¹⁴

Logo adiante virá a sentença definitiva: “O que resiste à fenomenologia – o ser natural, o princípio bárbaro de que falava Schelling – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter nela seu lugar”.¹⁵

Mas esse posicionamento ainda ambíguo do filósofo diante da fenomenologia, inclinado a um só tempo a superar seus pressupostos e também lhes permanecer fiel, estava com os dias contados. Cumpre retornar a um ser que existe, muito simplesmente, ao ser que não está diante de nós, mas atrás. Nessa compreensão de ser, tão distante de um realismo positivista quanto de um idealismo fenomenológico, “[o] ponto de vista da criação, do *Gebilde* humano, e o ponto de vista do ‘natural’ (da *Lebenswelt* como natureza) são ambos abstratos e insuficientes. Não podemos nos instalar em nenhum desses dois níveis.”¹⁶

Tal compreensão visava derrubar principalmente a oposição, ainda presente na *Fenomenologia da percepção*, entre uma “subjetividade temporalizada” e a “plenitude atual de um ser inteiramente inerte”.¹⁷ Em razão dessa inscrição ainda cartesiana do problema do tempo, as análises de 1945 ainda se mantinham num plano “abstrato e insuficiente”, como atestam diversas passagens da obra:

O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para

12 Merleau-Ponty, “O filósofo e sua sombra”: 184.

13 *Ibid.*: 183.

14 *Ibid.*: 196. Grifos nossos. O autor continua: “Se Husserl mantém-se firme nas evidências da constituição, não é por loucura da consciência, nem por ela ter o direito de substituir dependências naturais que são constatadas pelo que está claro para ela; é porque o campo transcendental deixou de ser somente o dos nossos pensamentos para tornar-se o da experiência total; é porque Husserl confia na verdade na qual estamos desde o nascimento e que deve poder conter as verdades da consciência e da natureza”.

15 *Ibid.*: 197.

16 Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*: 227-28.

17 Ribeiro de Moura, 2001: 327.

procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza. [...] É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído. [...] Portanto, 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 [...].¹⁸

Ora, o caminho para 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” que lhe são indissociáveis. Encarado por esse novo viés, o principal escolho da metafísica de Descartes seria, para além do dualismo substancialista que a crítica de 1945 exclusivamente atacava, a interpretação da natureza como *produto* ou *fabricação*, vale dizer, como objeto pronto e acabado, destituído de movimento e ação. Produto “extraído” da racionalidade divina, ao “naturado” reservou-se, por intermédio da ontologia cartesiana, uma ordem de existência sem passado e sem futuro, sem interior nem orientação – domínio do “em si” privado de criatividade intrínseca e inteiramente opaco para si mesmo. Daí sua “inércia ôntica”: matematicamente interpretada como pura *atualidade*, a natureza-objeto de Descartes já é de um só golpe tudo aquilo que pode ser, total ausência de lacunas. A interpretação do ser natural como aquilo que é porque não pode ser outra coisa e no qual tudo é dado corresponderá à imagem de um ser *sem restrição* ao qual foi *vedado* o caminho da destruição ou do não-ser; em uma palavra, um ser que não se presta à ideia do *devoir*.¹⁹

Em contrapartida, quando se admite que o real é intrinsecamente produtivo e integralmente potencial, o *possível* pode ser engolfado em seu âmago como um dos seus variantes e, dessa maneira, afastar-se do possível meramente lógico e inevitavelmente atual de Leibniz. A nova determinação do real como produção e atividade rechaçará também toda a longa tradição que, desde santo Agostinho, define a matéria pelo “presente instantâneo”. Tal definição, que passará incólume pelo criticismo de Kant, a *epoché* de Husserl, o anti-kantismo de Bergson e a filosofia sartriana, para vir desaguar na própria *Fenomenologia da percepção*, supõe que na eccididade material da coisa há só o presente, de modo que a possibilidade do passado e do futuro depende sempre da ação reflexiva de uma subjetividade imaterial ou “para-si”. Em oposição a tal interpretação da natureza como objeto inerte e puramente atual – distinto de (e subserviente a) um “espírito” que mo-

18 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da percepção*: 552-64.

19 Cf. Merleau-Ponty, *A natureza*: 25-26.

nopoliza no interior de si toda a temporalidade e a história – impõe-se a ideia de um todo *irredutível* à soma de suas partes sem, por isso, ser outra coisa, ou seja, sem ser algo “positivo” e “exterior” ao conjunto de seus elementos.

Nessa nova acepção, a natureza é uma totalidade infinita, mas sob um modo puramente negativo e temporal: infinito negativo ou “bom infinito”.²⁰ A generalidade do ser natural passa a ser sinônimo de *geratividade*, já que o único possível, que é o próprio mundo, não é feito apenas de atualidade: “está inflado de não-ser, não é apenas aquilo que é”.²¹ Em outras palavras, há realidade no negativo e, conseqüentemente, na *alternativa* entre o ser e o nada. A caracterização do ser natural como totalidade produtora, quer dizer, como comportando negatividade, levará necessariamente ao abandono das oposições entre essência e existência, alma e corpo etc., que não são senão resultados da submissão da natureza à alternativa entre o ser e o nada.

Mas um conceito válido de natureza deve ser encontrado precisamente na *junção* entre ser e nada – junção frente à qual Sartre e Bergson, como se sabe, jamais se sentiram à vontade.²² “É preciso habituar-se a pensar o ser diretamente, sem fazer um desvio, sem se dirigir primeiro ao fantasma do nada que se interpõe entre ele e nós” – sentenciava o autor de *L'évolution créatrice*.²³ Bergson, com efeito, jamais escondeu seu desconforto diante de toda espécie de “ideia negativa” capaz de atrapalhar seu esforço de estabelecer “contato imediato” com o ser – daí também sua notória antipatia pelas ideias de “possível” e de “desordem”.²⁴

Por paradoxal que pareça, a filosofia “negativista” de Sartre virá ao encontro desse flagrante positivismo de Bergson porque, embora nenhum dos dois rejeite propriamente o lugar do nada e do ser, recusam-se a admitir sua fusão e acabam por isso esvaziando o ser de toda historicidade. Sartre compreende o nada enquanto “avidez de ser”, mas, como todo o empenho do nada para fazer-se ser a seus olhos

20 Cf. Ribeiro de Moura 2001: 332: “Mas por que censurar a metafísica moderna por ter tratado o infinito positivo como um ‘objeto’, um ‘em si’? Antes de tudo porque esse infinito é um infinito dominado [...] imobilizado, ‘dado a um pensamento que o possui ao menos o bastante para prová-lo’”.

21 Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*: 234 e 282.

22 Merleau-Ponty, *A natureza*: 115.

23 Bergson, *L'évolution créatrice*: 747.

24 Cf. Merleau-Ponty, *A natureza*: 106-12: “Segundo Bergson, a ideia de desordem é desprovida de sentido: só acreditamos que há desordem porque nos encontramos em presença de uma realidade ordenada de um modo diferente daquele que esperávamos. Mas essa noção só pode ser relativa, nunca absoluta. [...] [Bergson mostra, igualmente,] que a ideia do possível, longe de ser a ideia de um começo de ser, anterior à atualização desse ser, é uma ideia formada a partir do atual. [...] [Da mesma forma o passado:] há uma ilusão retrospectiva que se relaciona à dificuldade de pensar o passado independentemente do presente”.

é vão, “não há lugar para a natureza nem para a história nessa filosofia”²⁵. Bergson também finda por arruinar os conceitos de natureza e de história: “ao eliminar toda ideia do possível, só lhe resta ver na duração, na vida e na história ‘explosões descontínuas’”.²⁶ Vale perguntar então como Bergson pôde constituir sua ontologia do passado, do presente e do futuro, se não há pensamento do passado sem sua *negação*...²⁷ Em resumo, a filosofia bergsoniana apenas reitera a velha imagem de um ser sem falhas, plenamente atual, inteiramente positivo e refratário à história.

Ora, o natural não pode ser um “postulado preguiçoso”²⁸. Se “a natureza é por toda e nenhuma parte, sua interrogação não pode nos levar muito longe do tempo e da história”.²⁹ Para tanto, cumpre vislumbrar nela um ser original que ainda não é nem ser-sujeito nem ser-objeto; entre o qual e nós não haja “derivação” mas tampouco “fratura”; um ser, afinal, “que não apresente nem a textura cerrada do mecanismo, nem a transparência absoluta de um todo anterior às partes”³⁰. Existir-como-natureza não traduz mais estar situado em algum “ponto” do espaço e do tempo, mas tampouco ser “estranho” ao espaço e ao tempo: existencialmente falando, espaço e tempo não designam mais ordens ou elementos indiferentes aos eventos que lhes sobrevêm. Nessa perspectiva, toda localização espaciotemporal não passará de mera abstração, pois, em sua textura real, os eventos naturais são “trans-espaciais” e “trans-temporais”. Dito de outro modo: se 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, em suma, àquilo que ocorre à totalidade. Tal como a realidade das notas é inseparável da realidade da melodia, a realidade deste ou daquele evento depende do que acontece ao todo.

Daí o interesse de Merleau-Ponty, nos cursos do *Collège de France*, pelo “remanejamento relativista da física newtoniana”³¹, na medida em que este, ao evidenciar uma *solidariedade constitutiva* do espaço e do tempo, impede a posição de um “ponto de vista absoluto” pretensamente capaz de situar toda ocorrência temporal no seio de um tempo único. A ciência contemporânea reabilita a ideia de unidade ou totalidade intrínseca perdida pela metafísica clássica.

25 *Ibid.*: 115.

26 *Ibid.*: 113.

27 Cf. *Idem.*

28 Merleau-Ponty, *A natureza*: 136.

29 Merleau-Ponty, *Résumés de cours*: 96.

30 *Idem.*

31 Merleau-Ponty, *A natureza*: 245.

A física moderna estuda um ser maciço no qual o tempo, o espaço, a matéria etc. não devem aparecer como realidades justapostas, mas como uma única realidade indivisa. [...] Evidencia-se, finalmente, um meio do qual não poderá se dizer que é temporal nem espacial.³²

A ciência do século XX mostra-se, portanto, um excelente meio de contestação do complexo ontológico que comandava a visão cartesiana:

A ciência moderna faz frequentemente sua autocrítica e a crítica de sua própria ontologia. Por isso a oposição radical, traçada por Heidegger, entre a ciência ôntica e a filosofia ontológica só é válida no caso da ciência cartesiana, que apresenta a natureza como um objeto exposto diante de nós, e não no caso de uma ciência moderna, que coloca em questão seu próprio objeto e sua relação com o objeto.³³

Eliminada a posição do *kosmothéoros* ou “contemplador imparcial do mundo”, ser-objeto não pode mais expressar o próprio ser: “objetivo e subjetivo são enfim reconhecidos como duas ordens construídas apressadamente no interior de uma experiência total”.³⁴ Nos termos lançados pela nova física, o próprio conceito de objeto entrou em crise: o campo de que se trata agora não é mais uma “coisa” e sim um sistema de efeitos, no qual a ação física não corresponde mais àquela que um indivíduo absoluto, num espaço e num tempo absolutos, transmitiria a outros indivíduos absolutos.³⁵ A imagem que mais claramente exprime essa autocrítica do determinismo é, então, a de um mundo descontínuo, esfera do meramente provável, onde cada ser não se restringe a apenas uma única e atual localização nem a uma única “densidade ontológica”.

Em síntese, após a crítica einsteiniana do tempo absoluto e único, já não se pode representar sem mais o tempo segundo a tradição: uma vez negada a ideia de uma simultaneidade aplicável ao conjunto do universo, dissolve-se a unicidade do tempo. Daí não se segue, porém, o paradoxo de uma pluralidade radical dos tempos, mas antes “o reconhecimento de uma temporalidade objetiva que é universal a seu modo”.³⁶

32 *Idem.*

33 Merleau-Ponty, *A natureza*: 137 e 138.

34 *Ibid.*: 166.

35 *Ibid.*: 176: “Nesse ponto a mecânica quântica subverteu as categorias tradicionais ainda mais que a teoria de Einstein, que só se rebelou com alguma relutância contra a antiga ontologia.”

36 *Ibid.*: 144.

O que está sendo destruído, a rigor, é o caráter *sistemático* do pensamento de Laplace, o qual concebia, como se sabe, a “ordem dos acontecimentos simultâneos” e a “ordem das sucessões” como instâncias correlativas. Irmanadas pela ideia de sistema, as ideias de tempo e de espaço precisavam servir-se uma da outra para existir em separado: para pensar a simultaneidade do espaço era necessário precipitar no tempo tudo que seria da ordem da sucessão. No entanto, observa Merleau-Ponty, “espaço e tempo não são nem ‘separáveis’ por uma análise ideal, nem reunidos em sistema por aquilo que Eddington chamou ‘instantes vastos como o mundo’, ou seja, uma sucessão perfeitamente nítida de instantes”.³⁷

O amálgama do espaço e do tempo proposto pela teoria da relatividade reflete, na realidade, uma unidade espaciotemporal já presente no campo originário da percepção – algo que sempre soou absurdo para Bergson, por exemplo, que retirava a experiência do tempo da alçada da ciência, restringindo seu estudo à esfera da filosofia. A ciência, segundo Bergson, sendo capaz de alcançar a essência do espaço, tende sempre a *espacializar o tempo* e com isso demonstra sua não-familiaridade com este. Merleau-Ponty, de sua parte, reconhece o valor ontológico do espaço e do tempo tratados pela ciência, embora não se veja obrigado por isso a reduzir o espaço, o tempo e sua unidade na natureza aos espaços e tempos definidos por aquela. Nesse sentido, o tempo, longe de uma “duração interior ao sujeito” como queria Bergson,³⁸ é o ambiente natural onde o sujeito encarnado se situa, “um tempo no qual estamos situados, um tempo que habitamos”³⁹, o qual, convém reconhecer, a nova física havia tentado demonstrar a seu modo.

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.⁴⁰ Recusando-se a confinar a realidade natural na pontualidade

37 *Ibid.*: 184.

38 Cf. Cassou-Noguès in Barbaras (org) 2000: 132: “Não podemos, pois, aceitar a interpretação que Bergson propõe da teoria da relatividade. De um lado, recusamos a consciência ubíqua que Bergson utiliza para restabelecer uma simultaneidade absoluta, uma ordem temporal unívoca e uma distinção definitiva entre o espaço e o tempo. Somos remetidos aos observadores situados na natureza e ligados aos sistemas. De outro, recusamos compreender o tempo como uma duração interior ao observador. As medidas do tempo feitas pelos observadores não observam sua duração interior e sim as diferentes temporalidades do devir da natureza. [Como diz Merleau-Ponty, *La nature*: 164]: ‘todas as medidas do tempo são a experiência de algo que surge da passagem da natureza, um tesouro que todas as nossas percepções retêm’”.

39 Merleau-Ponty, *A natureza*: 151.

40 *Ibid.*: 181: “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.”

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.

Whitehead supõe, em primeiro lugar, que, para ser natural, é essencial mover-se, mas num sentido que contraria toda ideia de “substância”: não há natureza, de um lado, e seu movimento (*moving on*) como “atributo”, de outro. Do mesmo modo, não lhe interessa definir a matéria pelo presente ou pelo instante, isto é, concluir que o passado e o futuro na matéria “não sejam”: o curso da natureza é a própria *história* da matéria, um desdobramento *concreto* e espaciotemporal – daí o termo “concrecência” para expressá-lo.⁴¹

O que impediu o pensamento clássico (ou “teoria absoluta”) de aceitar o caráter movente e intrinsecamente espaciotemporal da natureza deriva, aos olhos de Whitehead, da conhecida noção do ponto-flash (*Flash-point*) que o sustenta. Para esta, se o passado já não é mais e o futuro não é ainda, apenas o *flash* do presente pode efetivamente ser: o agora é o único ser real. A realidade do tempo reduz-se a essa “natureza-flash” – nas palavras de Merleau-Ponty, a esse “relâmpago pontual e continuado, impossível de se *viver*”.⁴² Quando, em contraste, a natureza é pensada como uma “atividade de estado”, o presente das coisas passadas e o presente das coisas futuras podem surgir *no meio das próprias coisas*.

Um outro erro conhecido da teoria absoluta foi julgar que o tempo é assimilado por nós *independentemente* de qualquer evento no tempo: supor que o tempo se estende para além da natureza e que, na realidade, tudo que acontece no tempo apenas “ocupa” tempo.⁴³ A teoria absoluta do espaço é análoga a esta do tempo: o espaço é visto como um sistema de pontos sem extensão, meros *relata* das relações ordenadoras de espaço. Whitehead propõe, em substituição, *relações não seriais* entre espaço e tempo – o que não o impede contudo de continuar falando em “sucessões” e “simultaneidades”, mas não mais como “fatos em si” e sim como meros “espetáculos”.⁴⁴

Assim, na cosmologia de Whitehead, espaço e tempo não remetem a ordens indiferentes aos eventos que lhes acontecem. Caem por terra igualmente as ideias de uma “localização única” e de uma “uniformidade” dos entes: cada ente individual, ao ocupar seu próprio lugar espaciotemporal, simultaneamente participa de

41 Cf. Whitehead, *Process and reality*.

42 Merleau-Ponty, *A natureza*: 187: “Ora, é impossível pensar existências espaciotemporais pontuais; compor o mundo a partir de tais relâmpagos”.

43 Whitehead, *The concept of nature*: 135.

44 Merleau-Ponty, *A natureza*: 186.

outros lugares espaciotemporais. A tese da uniformidade é contestada por nossa própria experiência de sujeitos encarnados, que encontra com frequência objetos *não uniformes*: o som, por exemplo, que é percebido como um todo numa certa duração mas não se localiza, de fato, em nenhum momento desta. Nesse quadro, os *minima* temporais, prenes que são de densidade temporal, não devem mais ser tratados como “momentos indivisíveis”⁴⁵: é o *processo* o dado irredutível; 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 necessariamente *nos envolve*. Há um tempo inerente às coisas. “O tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos abraça na medida em que nós participamos das coisas. Ele nos é essencial, mas enquanto somos natureza. A subjetividade é apreendida na engrenagem de um tempo cósmico.”⁴⁶

Porque a natureza é movimento e atividade, “pulsação de tempo”, ela também é *sujeito* – mas não ao modo de uma “consciência” ou “espírito”. A natureza é uma subjetividade que *nos atravessa* enquanto mentes ou espíritos.⁴⁷ Explorando a dubiedade semântica da palavra *sujeito* – tanto no sentido de um ente ao qual um poder é *imposto*, quanto daquele sobre o qual não se age por ser ele o próprio *agente* responsável pelo curso dos eventos – Whitehead pretende, em última instância, caracterizar o ser natural como *subjetividade perceptiva*: a um só tempo *passiva e ativa*, daí o termo “superjecto” (*superject*) para exprimi-la. O sujeito-superjecto conforma-se àquilo que sente, ou melhor, resulta da unificação de seus objetos. Enquanto sujeito-agente, porém, ele também responde ativamente a seu mundo e, dentre as várias maneiras de fazê-lo, destaca-se sua capacidade para *decidir*. Decidir é o ato por excelência desse sujeito agente e perceptivo, ato pelo qual o sujeito se torna o que é antes que qualquer outra coisa possa vir a ser. Trata-se, pois, de um sujeito que cria e simultaneamente delibera acerca da possibilidade de ser isto e não outra coisa, *decidindo* como influenciará seu futuro.⁴⁸

Por trás dessas teses, aqui bastante resumidas, está uma postura claramente hostil à ideia de uma “natureza bifurcada”:

Protesto essencialmente contra a bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade, os quais, em que pese serem ambos reais, são reais em diferentes sentidos. Uma realidade

45 *Idem*.

46 Merleau-Ponty, *A natureza*: 161.

47 *Ibid.*: 195.

48 Cf. Cobb 1994: 39.

seria constituída por entidades tais como os elétrons que compõem o estudo da física especulativa. Esta seria a realidade que está dada para o conhecimento, embora nessa teoria ela nunca seja conhecida. Pois o que é conhecido é uma outra espécie de realidade.⁴⁹

O motivo pelo qual a bifurcação da natureza está sempre retornando à filosofia, segundo Whitehead, é a extrema dificuldade de se conceberem as agitadas moléculas de carbono e oxigênio, a energia delas emanada, a quentura do fogo e o vermelho percebido enquanto partes realmente integradas em um único sistema de relações. A aplicação da lei da causalidade será, então, o único expediente disponível para a visão da natureza bifurcada a fim de vencer o abismo *que ela mesma estabeleceu* entre realidades heterogêneas. Whitehead conclui: a natureza causal não passa de “quimera metafísica”.⁵⁰ “Tempo e espaço poderiam prover todas essas relações que uma filosofia da unidade da natureza requer. O vermelho percebido do fogo e a quentura estão definitivamente relacionados no tempo e no espaço às moléculas do fogo e as moléculas do corpo”.⁵¹

Aliada à crítica da localização única, a crítica da natureza bifurcada caracteriza-se, pois, por conceder *valor ontológico* (e não fenomenológico) ao *ato perceptivo*: o que eu percebo é, ao mesmo tempo, para mim e nas coisas. De modo que, quando Whitehead fala em “tempo da natureza”, não é ao tempo de uma natureza “em si” que se refere, mas da *natureza enquanto dela participamos*. A determinação da natureza como atividade mais que como “tecido” – já que só a atividade pode *produzir* o fato individual – levará à interpretação *da própria experiência perceptiva* como *evento ontológico* ou “unidade preensiva”.⁵² Percepção e conhecimento humanos aparecem, dessa perspectiva, como *traços da própria realidade*.

Em outras palavras, a percepção brota do *interior da natureza* – “a lâmpada diante de mim ganha consciência em mim” – e, nessa medida, o ser natural está o mais *próximo* e o mais *distante* possível de mim (e pelas mesmas razões em ambos os casos)⁵³. Por um lado, não há *nada entre* mim e a natureza que percebo: quando percebo algo, não suponho uma percepção (ou representação) interposta entre mim e o objeto. Mas essa proximidade extrema é simultaneamente também a maior distância possível devido à *separação radical* entre “a coisa que coincide

49 Whitehead, *The concept of nature*: 30.

50 *Idem*.

51 Whitehead, *The concept of nature*: 33.

52 *Idem*.

53 Cf. Merleau-Ponty, *A natureza*: 197.

consigo” e “o ser transparente pelo fato de que percebe”.⁵⁴ Essa distância ou transcendência radical do ser em relação a nós é, aliás, o que o torna acessível sem intermediários. Mais que transcendência, contudo, a natureza é evento ou ocorrência: ela está inteira em cada uma das suas aparições sem jamais se deixar exaurir por nenhuma delas. Essas duas características (imanência e transcendência) estão indissolúvelmente unidas em Whitehead: “não existe um meio de deter a natureza a fim de olhá-la”.⁵⁵

As noções de *evento* e *objeto* compõem, assim, o horizonte último dessa ontologia. Enquanto os eventos são unidades atuais e últimas, isto é, as coisas mesmas das quais o mundo é feito, o objeto é uma “propriedade focal”, uma maneira resumida de assinalar um determinado conjunto de relações, enfim, uma abstração do evento. Uma vez que só o objeto pode permanecer idêntico a si mesmo e ser reconhecido, é através dele que o evento se distingue. Mas este último se opõe ao mesmo tempo ao objeto, posto que este *não passa* – o objeto é “eterno” – enquanto o evento, em sua unicidade, é a pura *passagem em si mesma*, “pedaço de vida”,⁵⁶ “organismo”;⁵⁷ daí a tese da “atomicidade temporal” da natureza. Unidade dos eventos e dos objetos, o fato concreto, dado na consciência sensível, é a fusão dos eventos com os objetos que estão neles situados e lhes revelam os caracteres permanentes.

Contra a tese da natureza bifurcada, Whitehead postula, então, uma *natureza percebida* enquanto plano de realidade autônomo, isto é, como um sistema fechado sobre si e autossuficiente que a princípio se deixa exprimir sem referência a um espírito, ou seja, que não carece de um sujeito percipiente para existir, e faz abstração até mesmo do processo perceptivo. Mas se trata, como já vimos, de uma abstração *provisória*; num segundo momento, a percepção será reintroduzida no interior da natureza enquanto *evento perceptivo* – lugar a partir de onde, na natureza, o espírito percebe, núcleo da própria *duração* que se confunde com a vida *corporal* do sujeito que percebe. “Nossa percepção dos eventos naturais e os objetos naturais são uma percepção do interior (*from within*) da natureza e não uma consciência imparcial contemplando a natureza de fora (*from without*)”.⁵⁸

O evento perceptivo é a própria natureza *condensando-se* para dar lugar à percepção de si. Como todo evento, ele é produto do *avanço criador* da natureza, do

54 *Idem*.

55 Whitehead, *The concept of nature*: 14-15.

56 Whitehead, *Process and reality*: 184.

57 Whitehead, *An inquiry concerning the principles of natural knowledge*: 3 e 77.

58 *Ibid.*: 13.

qual a percepção humana encontra-se sempre no último estágio. Eis aí um dos pontos mais realçados pela leitura merleau-pontiana de Whitehead: a compreensão de que nossa percepção é a própria natureza percebendo-se a si mesma, duplicando-se para usufruir de seu próprio espetáculo; pura fruição de si (*self-enjoyment*) do princípio de criatividade.⁵⁹

Esse devir *próprio* à natureza – essa memória do mundo onde o passado pode ser conservado e a duração acontecer – é justamente o que *O visível e o invisível* perscrutava na “paisagem visível sob meus olhos, não exterior e ligada sinteticamente aos [...] outros momentos do tempo e ao passado, mas que os tem verdadeiramente atrás dela em simultaneidade, dentro dela e não ela e eles lado a lado no tempo”.⁶⁰

Contrariamente à tradição de santo Agostinho a Bergson, Whitehead percebe que a ordenação sequencial do tempo e a própria distinção entre tempo e espaço originam-se de um processo de abstração e, nessa medida, são sempre relativas a um observador e não intrínsecas à passagem do ser natural. Em oposição ao “pensamento absoluto”, que tentava desvencilhar-se de sua *inerência à natureza* para contemplá-la livre de toda localização e temporalidade, Whitehead, assim como Merleau-Ponty, entende o ser natural como algo a que estamos *inelutavelmente misturados*, de modo que é rigorosamente impossível “visualizá-lo de longe” como queria Laplace. Enquanto pura *concrecência*, a natureza é presença ativa ou operante, ela passa sempre e essencialmente, mas essa passagem não é seu atributo, visto que a natureza rejeita ser reduzida à ideia de substância.

Referências bibliográficas

Barbaras, R. “Merleau-Ponty et la nature”. In: R. Barbaras (org), *Chiasme international. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2000.

Bergson, H. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 1980.

Cobb, J. “Alfred North Whitehead”. In: I. Stengers (org.), *L'effet Whitehead*. Paris: Vrin, 1994.

59 Cf. Cassou-Noguès in Barbaras (org) 2000: 135.

60 Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*: 321.

Merleau-Ponty, M. *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*, Paris: Gallimard, 1968.

———. *O visível e o invisível*. J.A. Gianotti e A. Mora (trads.). São Paulo: Perspectiva, 1984.

———. *Signos*. M.E.G. Pereira (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1991.

———. *La nature: notes, cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.

———. *Fenomenologia da percepção*. C.A. Ribeiro de Moura (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

———. *A natureza*. A. Cabral (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

———. *A estrutura do comportamento*. M.V.M. de Aguiar (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Ribeiro de Moura, C. A. “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty”. In: *Racionalidade e crise*, São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/Editora UFPR, 2001.

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

———. *Process and reality*. Londres/Nova York: The Free Press/Macmillan, 1979.

———. *The concept of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.