

Manipular ou habitar? Merleau-Ponty e o paradoxo da ciência

Manipulate or inhabit? Merleau-Ponty and the paradox of science

Claudinei Aparecido Freitas Silva¹
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Resumo

A compreensão acerca do projeto fenomenológico que se estende de Husserl até seus herdeiros jamais esteve imune a interpretações díspares e, sobretudo, repletas de equívocos. Um dos esforços de Merleau-Ponty orientou-se sempre pelo afã de explicitar o estatuto daquele programa, especialmente quando se trata de descrever as relações entre a ciência e a filosofia. Merleau-Ponty diagnostica em ambas as disciplinas, uma sintomática crise quanto às suas razões de princípio. Esse resultado crítico tem ensejado, entretanto, certo pretexto de que a fenomenologia negligencia o saber positivo prescindindo, a rigor, de toda “objetividade” e “verificação” ou, ainda, de que estaria, tendenciosamente, “invadindo” o campo de atuação do cientista. É contextualizando tal controvérsia, que buscaremos avaliar o seu mérito, ou seja, medir o seu alcance e os seus limites, explicitando o real sentido da crítica fenomenológica à ciência e o seu desvio ontológico que a teria conduzido a um paradoxo *sui generis*.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, fenomenologia, ontologia, ciência, crise, paradoxo.

Abstract

The understanding of the phenomenological project which goes from Husserl to his successors has never been immune to interpretations which are disparate and, above all, fraught with misconceptions. One of Merleau-Ponty's efforts was always to clarify the status of that program, especially when it comes to describing the relationship between science and philosophy. Merleau-Ponty diagnoses a symptomatic crisis regarding reasons of principle in both subjects. This critical result has occasioned, however, some pretext that phenomenology neglects the positive knowledge dispensing, strictly speaking, all 'objectivity' and 'verification' or yet, that it would be tendentiously 'invading' the scientist's field of work. Through contextualizing such a controversy shall we evaluate its merit, that is, measure its range and its limits, clarifying the real meaning of the phenomenological critical of science and its ontological shift which is thought to have led to a *sui generis* paradox.

Key words: Merleau-Ponty, phenomenology, ontology, science, crisis, paradox.

¹ Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo. Rua da Faculdade, 645, 85903-000, Toledo, PR, Brasil. E-mail: cafsilva@uol.com.br.

I

Na abertura de *L'Œil et l'Esprit*, Merleau-Ponty enuncia um diagnóstico surpreendentemente austero: “A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las” (Merleau-Ponty, 1985, p. 9). Para além de uma leviana conjectura, o autor imputa, logo de saída, um pesado ônus sobre os ombros do cientista de uma maneira visceral e nada discreta. Mais à frente, o filósofo explicita as razões desse juízo crítico:

Há hoje – não na ciência, mas numa filosofia das ciências bastante difundida – algo de inteiramente novo: que a prática construtiva se considera e se apresenta como autônoma, e que, deliberadamente, o pensamento se reduz ao conjunto das técnicas de tomada ou de captação que ele inventa. Pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que intervêm apenas fenômenos altamente “trabalhados”, e que nossos aparelhos antes os produzem do que registram (Merleau-Ponty, 1985, p. 10).

Merleau-Ponty situa o real contexto em que se move tal contraponto: a censura que aqui se estabelece não se dirige à ciência tomada em si mesma, mas, fundamentalmente à sua expressão mais filosófica, isto é, às suas razões de princípio que ancoram toda prática ou operação epistêmica, aliás, bastante difundida nos tempos atuais. O que o autor parece diagnosticar, partindo desse sintomático contexto, é a presença de certo *pathos* no interior da cultura científica de modo que a ciência, considerada sob um determinado espírito filosófico, manipula, controla, intervém a tal ponto de renunciar a um contato mais epidérmico com a vida, com outrem, com as coisas.

Cabe observar, ainda, que não se deixa de reconhecer, seja na ciência clássica de antes, seja na praticada atualmente, o mérito inegável de ser um “[...] pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desvolto, esse *parti pris* de tratar todo ser como ‘objeto em geral’” (Merleau-Ponty, 1985, p. 9). Nesse percurso, tanto num período quanto noutro, o labor científico tem dado mostras de um êxito imensurável, pois suas realizações são, incontestavelmente, bem-sucedidas em virtude, sobretudo, de seu caráter inventivo e altivo. Ora, não é propriamente esse virtuosismo epistêmico que, aqui, é posto em pauta, uma vez que a sua reputação é inquestionável ou, para dizer, mais que óbvia. O ponto crucial do caráter científico se situa noutro campo de batalha. Ele pode melhor ser focado, na medida em que não se desconsiderar, historicamente, uma abismal diferença entre duas formas de se fazer ciência ou, mais claramente, entre duas maneiras bem distintas de a ciência se relacionar com a filosofia. É buscando precisar essa distinção que Merleau-Ponty reconstitui, na história do pensamento moderno, uma dupla periodização: o *Grande Racionalismo* e o *Pequeno Racionalismo*.

O que caracteriza o *Grande Racionalismo* (em curso no século XVII) é uma harmonia vital entre a filosofia e a ciência, ou seja, uma “[...] desenvoltura em superar a ciência sem a destruir, em limitar a metafísica sem a excluir” (Merleau-Ponty, 1960, p. 189). Trata-se, retrospectivamente, de

[...] um momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica acreditou encontrar um fundamento comum. Ele tem criado a ciência da natureza e, no entanto, não fez do objeto da ciência o cânone da ontologia. Admite que uma filosofia sobranceie a ciência, sem se tornar uma rival para ela. O objeto da ciência é um aspecto ou um grau do Ser [...]. O Ser não é inteiramente abatido ou achatado no plano do Ser exterior (Merleau-Ponty, 1960, p. 186-187).

É indubitavelmente esse legado que se pode reconhecer em todos os cartesianos espiritualmente ligados a tal período, a despeito de suas diferenças. O que

eles conservam, harmoniosamente, é uma “ontologia viva”, de maneira que “[...] os seres e as relações exteriores oferecem-se a uma inspeção de suas premissas profundas. A filosofia não é sufocada por elas, nem obrigada, para obter algum lugar, a contestar sua solidez” (Merleau-Ponty, 1960, p. 187). Dirão ainda, sem dúvida, que esse extraordinário acordo entre o exterior e o interior só se torna possível pela mediação de um infinito positivo: Deus. Ora, mesmo que o recurso a este pressuposto teológico não seja renunciado ou, mesmo, ainda, que tanto a filosofia quanto a ciência se verem “[...] obrigadas a buscar para suas operações um fundamento transcendente ou transcendental” (Merleau-Ponty, 1985, p. 10), é patente que se trata de um tempo em que um mesmo homem podia, sem concessões nem artifício, dedicar-se a ambas. Para isso, basta apenas lembrar o que foram a filosofia e a ciência nas mãos de Descartes, de Pascal, de Locke, de Leibniz, mas também nas de Galileu, de Newton, de Laplace, entre outros. Nessa retrospectiva, o que fez com que tal herança se constituísse como um longo e fecundo período de pensamento foi justamente o equilíbrio que lhe é próprio, ou seja, o fato fundamental de que a ciência ainda “[...] conservava o sentimento da opacidade do mundo, ao pretender juntar-se por suas construções” (Merleau-Ponty, 1985, p. 9).

É sintomaticamente esse equilíbrio que viria a se interromper no período posterior, com o advento do *Pequeno Racionalismo* (de 1900), em que se deflagra uma espécie de fossilização do racionalismo clássico (vigente até então) ao tomar o domínio dos fatos como *ratio* último do saber. O que se institui, nesse segundo momento, é a “[...] explicação do Ser pela ciência, supondo-se uma imensa Ciência desde já feita nas coisas” (Merleau-Ponty, 1960, p. 185). É um momento limiar da cultura positivista, calcada no critério da validade epistêmica. O discurso metafísico é destituído enquanto discurso: suas proposições não passam de *flatus vocis* sem enunciar qualquer referente logicamente válido ou verificável. É a ciência que o substituirá, enquanto um pensamento, por definição, “operatório”. Formatado sob esse cânon, o mundo se define como um simples objeto X de nossas operações. Tudo se passa como se a situação de conhecimento do cientista “[...] existisse para entrar tão somente no laboratório” (Merleau-Ponty, 1985, p. 11). Ou, ainda, “[...] como se o saber ocidental afastasse de tal modo de si o Ser e o mundo que não mais está nele” (Merleau-Ponty, 1964, p. 160)². É esse desequilíbrio que torna a ciência fossilizada do racionalismo clássico, como diz Merleau-Ponty, um estado de pensamento ainda tão próximo de nós, difícil de reviver e, sob esse prisma, fatalmente desfigurado. Sob tal critério, uma vez apartado do Ser e do mundo,

O pensamento “operatório” torna-se, pois, uma espécie de artificialismo absoluto, como se vê na ideologia cibernética, na qual as criações humanas são derivadas de um processo natural de informação, porém concebido, ele próprio, sobre o modelo das máquinas humanas. Se esse gênero de pensamento toma ao seu encargo o homem e a história, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos, como o fizeram nos Estados Unidos uma psicanálise e um culturalismo decadentes (já que o homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que ele pensa ser), entramos num regime de cultura em que não há mais nem verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou num pesadelo dos quais nada poderia despertá-lo (Merleau-Ponty, 1985, p. 11-12).

² “Tudo se passa como se o senso comum e os filósofos tivessem durante muito tempo tomado por modelo e ideal de conhecimento humano, nossa contemplação dos objetos inanimados, das coisas indiferentes de tal modo que não nos tocassem” (Merleau-Ponty, 1997, p. 35).

Como se vê, reiterando o diagnóstico extremamente austero de início, Merleau-Ponty examina ainda mais o sintoma que parece se disseminar na ciência atual, ou seja, o seu desmedido “operacionalismo”. A cibernética se limita, artificialmente, a uma espécie de agenciamento ideológico, abstrato por princípio, em seu afã de compartimentalizar o homem e a história, mecanizando-os. Tal sintoma inflama, na verdade, um modelo de culturalismo bem específico, uma “psicanálise decadente” na qual o homem se torna o *manipulandum* que julga ser. Entregue passivamente ante todo controle operatório, a cultura humanista do ocidente é uma cultura que adormece, de cujo sono profundo ou pesadelo dificilmente é capaz de despertar-se. É esse “indício abstrato” cronicamente atuante no operacionalismo cientificista que passa a exigir uma reflexão crítica quanto a sua origem ou gênese mais processual. Ou seja, por surreal que possa parecer, a ciência parece aprofundar-se, cada vez mais, num processo de avassaladora crise. A questão nevrálgica é: – Como essa crise se torna, de fato, incontornável em meio a todo o controle experimental?

II

Antes de tudo, cabe lembrar que em *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften*, a crise do mundo científico é diagnosticada por Husserl em seu aspecto mais crucialmente agudo: trata-se de uma crise, julga o filósofo, que, a rigor, “[...] não atinge as ciências especializadas face aos seus resultados teóricos e práticos, mas que abala profundamente o sentido de verdade da ciência em seu conjunto” (Husserl, 1976, p. 10). Como já vimos, a crise que se constata na ciência não procede de seu *modus operandi*, isto é, de seu caráter inventivo e exitosamente realizador. De onde emana ela, então? Ela é mais sutil e latente, pois se encontra subjacente na própria operação epistêmica. A crise se deflagra clandestinamente, rente à atividade operatória. Essa situação explica, por exemplo, porque ela parece não ser tão imediatamente visível ou diagnosticável. A crise é um sintoma que, insidiosamente, se entranha na prática científica conferindo assentimento às suas operações. O que se manifesta latente no regime de crise culturalmente instalada é, a rigor, uma ontologia que a alimenta e a prolonga. Ora, é precisamente esse aparato ontológico que está em causa e não o labor epistêmico tomado em si mesmo. Como bem observara De Waelhens, o que se problematiza fenomenologicamente são as pressuposições ontológicas³ das hipóteses científicas e seu iminente artificialismo. É razão mais que suficiente para se demonstrar que a “[...] ciência não é exaustão, mas retrato fisionômico na medida em que sua liberdade de manipulações, sua liberdade operacional é imediatamente sinônima de uma intra-ontologia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 279).

Tomado sob esse contexto, o livre operacionalismo científico não se desvincula de sua estrutura ontológica mais interna. É somente o retorno a essa “intra-ontologia”, reitera Merleau-Ponty, que se poderá, enfim, redescobrir o verdadeiro estatuto da operação epistêmica, uma vez que “[...] as próprias questões de curiosidade ou da ciência são animadas interiormente pela interrogação fundamental que

³ “Se Merleau-Ponty reúne e discute assiduamente os fatos fornecidos pela experimentação científica ou pela psiquiatria, é unicamente com o propósito de provar que tais fatos fazem literalmente voar pelos ares os quadros ontológicos – geralmente implícitos – nos quais são apresentados. Isto não quer dizer que o autor pretenda atribuir ao cientista as tarefas ou as responsabilidades do metafísico. Isso significa simplesmente que, para esse filósofo, o cientista – como todo homem – pensa espontaneamente em função de uma ontologia e que, no caso, essa ontologia – que um longo hábito torna evidente – se encontra em oposição radical com os pontos de vista que a experiência natural e ingênua parece impor – na qual toda experiência científica se enraíza – quando nos esforçamos por compreendê-la sem preconceitos” (De Waelhens, 1942, p. xv).

aparece a nu na filosofia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 140). O filósofo está cômico de que a “[...] necessidade de um retorno à ontologia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 219) se torna uma tarefa inadiável se quisermos restituir à ciência o seu real papel ou o seu sentido mais radicalmente profundo. Cada vez mais, parece tornar-se evidente o fato de que o que a própria interrogação filosófica desnuda é um certo “estado de não filosofia” do qual a ciência não está inteiramente isenta. É assim que as primeiras notas de trabalho de *Le Visible et l’Invisible* já permitem sinalizar ao leitor o quanto o regime de crise instalada no saber ocidental deriva diretamente dessa condição ontológica sintomaticamente indigente. Eis o tom de tal diagnóstico: a “[...] crise jamais foi tão radical [...] a despeito, sobretudo, de nosso estado de não filosofia” (Merleau-Ponty, 1964, p. 219).

O que passa a entrar em jogo é em que consiste esse “estado de não filosofia” do qual a ciência torna-se tributária. Nessa direção, não há outro caminho a ser perseguido senão o de se reportar àquilo que se consubstancia no próprio limite das “filosofias das ciências” antes visado; ou seja, de examinar a dificuldade de princípio inscrita no próprio critério ontológico da indutividade. Merleau-Ponty reitera esse juízo chamando a atenção, mais uma vez, que esse “estado de não filosofia” nada mais é do que senão uma indigência que instalara “[...] a cultura numa situação de crise permanente” (Merleau-Ponty, 1960, p. 123); crise, a bem dizer, como expressão máxima das “[...] consequências *obscurantistas* de um certo rigorismo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 125). Trata-se de um rigorismo estéril e que torna a pesquisa como que se nada devesse à experiência, já que “[...] o vaivém dos fatos às ideias e das ideias aos fatos é desacreditado como um processo bastardo, obstruindo toda ciência e toda filosofia” (Merleau-Ponty, 1960, p. 124). O rigorismo aqui em questão é aquele que, uma vez fossilizado nos sedimentos do Grande Racionalismo, acreditou erigir a ciência e a filosofia a partir de uma só fundação ontológica que tudo cinde, blinda, separa. Ora, “[...] a separação é justo a guerra fria” (Merleau-Ponty, 1960, p. 124). É cavar o abismo intransponível entre a razão e a experiência, deixando passar despercebido o fundo latente, desde onde, elas poderiam se reencontrar. O “estado de não filosofia” revela, sob tal ângulo, o seu mais flagrante semblante: é um regime de divórcio entre o fato e a essência. É um estado de não conciliação entre o sensível e o inteligível, o empírico e o transcendental. Em tal retrospectiva, se a origem da crise remonta a essa base ontológica binária, ou melhor, se ela é intraontologicamente dualista, resta, ainda, por examinar até que ponto não haveria aí algum remédio prescritível ante a famigerada crise? Ou, se, caso contrário, ela estaria entregue, sem maiores recursos, sendo, portanto, fatalmente insuperável?

Ao formular esse estado de questão, Merleau-Ponty é imediatamente categórico quanto a uma eventual resposta. Há, sim, um antídoto à crise instalada: “[...] o remédio será então de confrontar a própria ciência com uma experiência mais integral e não lhe opor um saber filosófico vindo sabe-se lá de onde” (Merleau-Ponty, 1960, p. 128). Ora, trata-se, aqui, de uma solução que já era, a bem da verdade, instruída por uma rica lição de Husserl:

O maior mérito de Husserl foi de ter, já na maturidade de sua filosofia, e cada vez mais à medida que ia prosseguindo seu esforço, circunscrito, com a “visão das essências”, as “essências morfológicas” e a “experiência fenomenológica”, um campo e uma atitude de pesquisa em que a filosofia e o saber efetivo poderiam encontrar-se. (Merleau-Ponty, 1960, p. 128).

Por isso, uma vez perseguido esse intento, “[...] existirá, sim, um remédio, mas não o de regressar ao método norte-americano analítico-universitário – uma vez que dessa maneira implicaria voltar aquém – mas passar além, *recolocando-se em*

face das coisas” (Merleau-Ponty, 1964, p. 293, grifo meu). É o “regresso às coisas mesmas”, indica Merleau-Ponty, a melhor terapêutica contra o nosso estado de não filosofia que, de passagem, instalara, no embrião da ciência, uma crise tão profunda e tão radical a ponto de desacreditá-la. Tal retorno passa a assumir, decisivamente, não apenas o simples índice de um problema ou, ainda, uma mera constatação de uma dificuldade de princípio. Mais do que isso: o retorno à fundação ontológica da ciência pode, seguramente, indicar uma saída ao impasse ou ao paradoxo que ela própria (a ciência), volta e meia, se confronta. Toda a questão agora se dirige para um só pano de fundo: em que consiste, mais precisamente, pôr-se em “face das coisas”?

É no devido tratamento a essa questão que Merleau-Ponty situará algum alcance possível quanto à superação da real crise cultural. Se, de fato, a cultura científica ou filosófica almeja superar o regime de crise, não pode mais resignar-se, dispensando justamente dessa experiência indivisível na qual “[...] a natureza está em nós, os outros em nós e nós neles” (Merleau-Ponty, 1960, p. 138). É sob esse princípio de indivisibilidade que

[...] o papel da filosofia como consciência da racionalidade na contingência não é um saldo insignificante. Apenas a consciência filosófica da intersubjetividade nos permite, em última análise, compreender o saber científico (Merleau-Ponty, 1960, p. 140).

Trata-se de um saber que se sucumbira num cientificismo crônico a ponto de assolar, implacavelmente, o homem e a história. Em tal medida, só a atitude do face a face com as coisas, em sua profusão mais intersubjetiva, é o que angariará um novo valor para a ciência, restituindo-lhe sua significação radicalmente primordial. Nessa perspectiva, explicita Merleau-Ponty, não se trata de “[...] restringir ou desacreditar as iniciativas da ciência, mas situá-la como sistema intencional no campo total de nossas relações com o ser” (Merleau-Ponty, 1960, p. 191). É que o labor científico não pode mais manter-se, absolutamente, impermeável à experiência integral do mundo, contentando-se, apenas, em contemplá-lo ou, quando muito, em manipulá-lo.

Era obstinadamente em direção a esse mundo originário e mais integral que a *Phénoménologie de la Perception* se encaminhara desde sempre. Já no *Prefácio* do livro, o seu autor retomava justo a procedência do programa husserliano quanto a um retorno ao mundo da vida (*Lebenswelt*)⁴, isto é, o “[...] retorno a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento ‘fala’ sempre [...]; mundo que está ali, anterior a qualquer análise que eu dele possa fazer” (Merleau-Ponty, 1945, p. iii, iv). É o estatuto dessa experiência prévia que está sendo posto em questão no momento em que a ciência “[...] é uma percepção que esquece suas origens e se julga acabada” (Merleau-Ponty, 1945, p. 69). Pois bem: qual é o limite desse *esquecimento*? Bem mais que um mero fato psicológico, trata-se de restituir aquilo que, de algum modo, se ocultara sob a práxis científica como sendo sua raiz mais elementar: o mundo vivido, do qual ela própria (a ciência) é uma expressão segunda (Merleau-Ponty, 1945, p. ii-iii). Se “[...] o mundo é o único Logos que preexiste” (Merleau-Ponty, 1945, p. xv) enquanto experiência integral do Ser, não será gratuito que Husserl, em sua obra tardia, viria a atribuir-lhe uma atenção mais devida ao apresentá-lo como o tema primeiro da fenomenologia, cujo “fundamento último”

⁴ “A procura da via ‘selvagem’ do mundo não se limita, de modo algum, ao retorno à pré-compreensão ou à pré-ciência. O ‘primitivismo’ não é senão a contrapartida do cientismo, e ainda cientismo [...]. Um retorno, porém, à pré-ciência não constitui o fim. A reconquista da *Lebenswelt* é a reconquista de uma dimensão na qual também as objetivações da ciência conservam um sentido e devem ser compreendidas como verdadeiras [...]; o pré-científico é apenas convite para compreender o metacientífico e este não é não-ciência” (Merleau-Ponty, 1964, p. 235-236). A propósito desse tema, ver, ainda, Silva (2012a).

(*Letztbegründende*) permanecera, sintomaticamente, *esquecido*, não só pela ciência, como também pela filosofia.

Sendo assim, se o retorno ao mundo vivido nos põe face a face com as coisas, que expectativa mais promissora Merleau-Ponty aspira encontrar na ciência? Só pode haver uma: a de que ela própria (a ciência) “[...] compreenda a si mesma, vendo-se como construção sobre a base de um mundo bruto ou existente, e que não reivindique para operações cegas o valor constituinte que os ‘conceitos da natureza’ poderiam ter numa filosofia idealista” (Merleau-Ponty, 1985, p. 11)⁵. Será preciso, desde então, “[...] rever nossa ideia do conhecimento científico e objetivo” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 111), isto é, pôr em questão a “idolatria da objetividade” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 112) como mais um mito. Isso por que

A verdadeira objetividade exige, pois, que se examine, para atribuir-lhes seu justo papel, os componentes ‘subjetivos’ do acontecimento [...]. Aqui não há mais posição de um objeto, mas comunicação com uma maneira de ser [...]. É diante de nós, na coisa onde somos postos por nossa percepção, no diálogo onde nossa experiência do outro nos lança num movimento do qual não conhecemos todas as molas (*ressorts*), que se encontra o germe da universalidade ou a ‘luz natural’, sem as quais não haveria conhecimento. (Merleau-Ponty, 1996b, p. 112, 114).

É nessa direção que o regresso ao mundo vivido enquanto pátria natal não é uma ficção ou, o que se poderia supor, um nostálgico delírio utópico. Merleau-Ponty acentua o caráter originário dessa atitude ou experiência mais efetiva das coisas. É ela que assegurará o sentido último da ciência, seu próprio ideal de objetividade, para além de toda e qualquer concepção fragmentária de base. A superação da crise se dará na medida em que o cientista renunciar à sua atitude de indiferença, quer dizer, à sua habitual postura de absoluta neutralidade⁶, sem jamais deixar escapar, sob suas próprias mãos, o sentido pré-operativo da experiência na qual sua ação toma livre curso. Ele não pode, por um lado, arrogar-se ao *status* de interventor e,

⁵ Que valor constituinte o idealismo confere à noção de natureza? Merleau-Ponty chama a atenção, em particular, à figura do criticismo de inspiração neokantiana, que engendrara o ideal de uma natureza em si. Segundo esse modelo de análise, a natureza física se define, a rigor, nos termos de um “[...] conjunto das relações objetivas assumidas pela consciência” (Merleau-Ponty, 1942, p. 1). O limite do neocriticismo reside, precisamente, em justificar o dualismo entre um mundo exterior de objetos e uma região interna de estados mentais. É o que tanto Lachièze-Rey quanto Brunschvicg advogam ao fundarem a tese de um ego constituinte como condição prévia ao mundo sensível. É assim, por exemplo, que, em *L'Expérience Humaine e la Causalité Physique*, Brunschvicg dá sinal verde a uma concepção de ciência atrelada a essa ideia de um progresso absolutamente racional do espírito: A soberania criadora do espírito – metaforiza ele – força as potências adormecidas do universo a se revelarem e a se deixarem domesticar pela ação específica desse espírito que tomara consciência de si na especificidade de sua ação exclusivamente racional (Brunschvicg, 1949, p. 591). Aqui temos, em primeira mão, a tipologia mais emblemática do humanismo de Brunschvicg que Merleau-Ponty tem em vista. Se for verdade que Brunschvicg busca dar valor de direito a uma “[...] relação recíproca entre razão e experiência” (Brunschvicg, 1949, p. 586-587); se ainda for verossímil que ele pretende, a todo custo, advogar que “[...] a natureza considerada independentemente do espírito que a conhece é uma abstração” (Brunschvicg, 1949, p. 552), não deixa também de ser verdade o fato de ele fundar tal reflexão numa “[...] filosofia do pensamento” (Brunschvicg, 1949, p. 544). Ora, é esse alvo que *La Structure du Comportement* tem em mira: “O Kantismo tem a particularidade de admitir apenas dois tipos de experiência que sejam providos de uma estrutura *a priori*: de um mundo de objetos externos e dos estados do sentido interno, – e de remeter à variedade dos conteúdos *a posteriori* todas as outras especificações da experiência, por exemplo, a consciência linguística ou a consciência do outro” (Merleau-Ponty, 1942, p. 185). Para além do idealismo crítico, Merleau-Ponty quer radicalmente salvaguardar um espaço que havia sido suprimido reflexivamente: a do mundo bruto e existente, sensível originariamente.

⁶ O fato de as descobertas técnicas serem aplicadas e exploradas tanto para a construção quanto para a destruição, ou ainda, tanto para obter lucros quanto para trazer benfeitorias, criou a aparência, observa Heidegger, de que a técnica juntamente com os seus produtos encontrar-se-ia fora desses opostos, ou seja, de que a técnica seria neutra. Ora, isso parece ser um sinal característico de que a natureza é ilimitadamente submetida a certo controle técnico oriundo do fato de que o homem metafísico tenha vindo tocar os extremos das derradeiras loucuras de seu egoísmo planetário (Cf. Heidegger, 1989, p. 93-94).

por outro, considerar-se, *a priori*, absolvido face aos resultados de suas operações. Por isso, é adentrando naquele domínio em que intervém o mistério originário de sua própria ação que o cientista pode, enfim, cumprir, sem nenhum ilusionismo dogmático, aquela exigência ontológica aqui posta enquanto nova atitude: a de não mais abster-se de se dirigir “[...] àquela mistura entre o mundo e nós, que precede a reflexão” (Merleau-Ponty, 1964, p. 138). Sob esse novo critério, como diz Merleau-Ponty, para *ver o mundo*, a ciência deve buscar nela mesma o segredo de nossa ligação perceptiva com ele; ela deve, enfim “[...] mergulhar no mundo ao invés de dominá-lo, que desça em sua direção tal como ele é ao invés de ascender a uma possibilidade prévia de pensá-lo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 61).

Ora, isso não seria pedir demais? Com qual intenção Merleau-Ponty agencia esse espírito de busca, estendendo-o, além da filosofia, à ciência? Até que ponto, pois, esse agenciamento não conspira contra a própria epistemologia numa tentativa persuasiva, talvez, de “fenomenologizá-la”? O fenomenólogo não estaria minando e, portanto, “invadindo” um espaço que não lhe é próprio? A ciência restaria, apenas, uma subordinação, às cegas, à filosofia?

III

Esse estado de questão acima aludido não é inteiramente despropositado se levarmos em conta certos argumentos que, no século passado, tomaram curso no circuito mais amplo das ciências humanas e naturais. Talvez, um exemplo que, de modo contumaz, permite melhor ilustrar esse contexto discursivo seja a célebre posição epistemológica assumida por Piaget, posição que, sob certa medida, procurou contrastar-se mais diretamente com a orientação fenomenológica de Merleau-Ponty. O texto emblemático que potencializa o tom acirrado de tal confronto é a obra de Piaget, *Sagesse et Illusions de la Philosophie*, vinda a público em 1965 e reeditada em 1968. Medindo suas diferenças para com Merleau-Ponty, o epistemólogo suíço entende que a filosofia pretende constituir-se uma “[...] forma superior de saber” (Piaget, 1968, p. 287), a ponto de transformar-se numa especialização científica. Pior ainda – admoesta ele –, ao filósofo não cabe ter ingerência no âmbito das questões de fato. Menos, ainda, ousar tendenciosamente, “converter” o cientista em fenomenólogo, negligenciando, dessa maneira, todo e qualquer critério de “objetividade” e “verificação”.

Ora, o que cabe situar, à margem dessa leitura professada por Piaget é, a bem da verdade, outra posição que Merleau-Ponty, não raras vezes, já teria antecipado diante de seus leitores. É o que demonstra explicitamente a resposta dada a uma objeção que se seguiu à conferência de *Le Primat de la Perception* em 1946, tornando evidente o quanto seus críticos incorrem numa série de equívocos ou mal-entendidos: “É de estrita necessidade” – pondera o filósofo –,

[...] que se ensine a todo mundo o sol do astrônomo; não se trata de desacreditar o saber científico. A tomada de consciência filosófica só é possível além desse saber. É somente quando se concebeu, com todo o seu rigor, o mundo das ciências da natureza que se vê aparecer, por contraste, o homem em sua liberdade. Ademais, passado certo ponto de maturidade, a ciência cessa, ela mesma, de se hipostasiar; ela nos reconduz às estruturas do mundo percebido e de certo modo as reconquista. Por exemplo, tem se notado a convergência entre a física da relatividade e o espaço dos fenomenólogos. A filosofia não tem nada a temer de uma ciência madura, nem essa ciência tem algo a temer da filosofia (Merleau-Ponty, 1996a, p. 92)⁷.

⁷ A propósito desse debate, ver, ainda, (Merleau-Ponty, 1996a, p. 88-89).

Merleau-Ponty, em nenhum momento, trivializa a ciência. É exatamente essa constatação que, até com certo esmero, o leva a reiterar, poucos anos depois, em *Sens et Non-Sens*:

A metafísica reaparece nas próprias ciências, não para limitar-lhes o campo ou para opor-lhes barreiras, mas como o inventário deliberado de um tipo de ser ignorado pelo cientismo e que as ciências pouco a pouco aprenderam a reconhecer [...]. Entre o conhecimento científico e o saber filosófico que o recoloca sempre na presença de sua tarefa, não pode haver rivalidade. Uma ciência sem filosofia não saberia, ao pé da letra, do que fala. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos chegaria apenas a verdades formais, isto é, a erros (Merleau-Ponty, 1996b, p. 102, 119).

Se for verossímil, conforme Piaget⁸ bem observara, que os maiores sistemas da filosofia nasceram de uma reflexão sobre as ciências (Piaget, 1968, p. 5), é também verossímil que as ciências não brotam como cogumelos, nem por geração espontânea, mas se incorporam, originariamente, em motivações profundamente ontológicas. É assim que se solicitaram mutuamente a física e a metafísica de Aristóteles; a geometria analítica com as *Meditações Metafísicas* de Descartes e o cálculo infinitesimal com a monadologia de Leibniz. Sob essa medida, se “[...] toda ciência secreta uma ontologia e toda ontologia antecipa um saber” (Merleau-Ponty, 1960, p. 123), resta à filosofia, conforme intuía Bergson, vir a descobrir o sentido dos fenômenos descritos pelo cientista, quer dizer, “[...] o papel do filósofo consiste em reconstituir o mundo tal como o físico o vê, mas com essa ‘margem’ que o cientista não menciona e que é fornecida pelo contato do físico com o mundo qualitativo” (Merleau-Ponty, 2001, p. 14). Dessa maneira, mais uma vez, se for verdade que o filósofo não é um homem de ciência, uma vez que está aquém de seu ofício e de sua competência qualquer controle experimental, isso não significa que, ele próprio, não possa pôr em questão, à margem de quaisquer conquistas científicas, as suas premissas ontológicas diretamente implicadas.

É, oportunamente, esse mútuo acordo entre as disciplinas como uma força tarefa conjunta realizada a quatro mãos, que desfaz outro mal-entendido, amiúde, recaído sobre os fenomenólogos em geral. Tudo se passa como se, uma vez aliado à escola fenomenológica, Merleau-Ponty estivesse insinuando uma “indisfarçada tentativa” de “fenomenologizar” a ciência, descaracterizando-a em seu projeto mais próprio e, com isso, incorrendo numa “invasão dificilmente aceitável” (Zuben, 1989, p. 158). Ora, é exatamente em face desse agravo que Merleau-Ponty teria guardado não poucas reservas no momento em que passa a avaliar as relações da fenomenologia com as ciências psicológicas, atentando para o fato de que as análises fenomenológicas não visam, em absoluto, a “substituir” a psicologia:

A renovação da qual se trata não é uma invasão. Trata-se de renovar a psicologia *em seu próprio terreno*, de vivificar *seus métodos próprios* por meio de análises que fixem o sentido, sempre incerto, das essências fundamentais [...]. A fenomenologia distingue, expressamente, o método “eidético” e o método “indutivo” (isto é, experimental) e não contesta jamais a legitimidade deste (Merleau-Ponty, 1996a, p. 22, 23).

Ainda, na célebre conferência de *Le Primat de la Perception*, o filósofo debate a tese de que “[...] parece precioso, mesmo para a psicologia e a filosofia, que a ciência ensaie seu procedimento habitual de análise, mesmo e justamente se essa

⁸ Para um maior aprofundamento acerca das relações entre a obra de Merleau-Ponty para com a de Piaget, ver Silva (2009).

tentativa termine por fracassar” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 97). A mesma convicção é, mais uma vez, reiterada na palestra radiofônica de 1948, *Causeries*, em que se busca esclarecer o caráter da crítica fenomenológica dirigida à ciência:

Quando disse, há pouco, que o pensamento e a arte moderna reabilitam a percepção e o mundo percebido, naturalmente não quis dizer que eles negavam o valor da ciência como instrumento do desenvolvimento técnico ou como escola de precisão e de verdade. A ciência foi e continua sendo a área na qual é preciso aprender o que é uma verificação, o que é uma pesquisa rigorosa, o que é a crítica de si mesmo e dos próprios preconceitos. Foi bom que se tenha esperado tudo dela numa época em que ainda não existia [...]. Não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por medições, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas consequências a determinadas condições (Merleau-Ponty, 2002, p. 14,15).

Como se pode novamente observar, é o cientificismo dogmático (tendenciosamente arbitrário, vinculado a razões de princípio) que está aqui posto em questão e jamais qualquer atraso das investigações científicas. Nessa perspectiva, se há um alvo aí visado, esse alvo é o estatuto ontológico sobre o qual a própria ciência habitualmente toma apoio sem refletir mais seriamente. A ausência de uma reflexão radical quanto ao sentido último de sua prática é o que conduz o saber científico ao artificialismo realista, limitando a própria compreensão dos fenômenos. Mais do que isso: o que cabe por em evidência é o fato de que essa crítica à ciência não se acomoda numa mera especulação inconsequente, mas se institui como uma crítica absolutamente construtiva no sentido de se comprometer mais responsabilmente. Ela não se dirige unilateralmente ao conhecimento epistêmico, mas se estende, na mesma proporção, à própria filosofia. Haveria aí, portanto, observa Merleau-Ponty, um prejuízo comum, entre ambas as disciplinas, flagrantemente mítico:

Há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser uma interrogação. Torna-se certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *desligado* a fruição de si mesmo e de suas ideias. Por outro lado, há um mito do saber científico que espera da simples anotação dos fatos não só a ciência das coisas do mundo, mas ainda a ciência dessa ciência [...] que deverá fechar sobre si mesma o universo dos fatos (Merleau-Ponty, 1960, p. 124).

O deslustre do cientismo reside, pois, em sua crença mítica de intervir ou de manipular o real, abstendo-se de habitá-lo. O limite da filosofia também parte do simétrico mito de que, mediante uma espécie de ascese espiritual, pode arrogar-se impermeável ao mundo, isto é, ao contágio mais efetivo com a experiência. Ora, esse duplice prejuízo (seja no cômputo da intervenção científica, seja no âmbito da soberania absoluta do espírito) só pode ser superável no horizonte de uma racionalidade mais alargada, capaz de compreender o mundo, o homem e a história, instalando-se concretamente neles. É essa percepção mais abrangente que se torna indispensável quando se trata de acompanhar o movimento de unidade existente entre a ciência e a filosofia para além de qualquer dogmatismo mítico e intransponível. É em meio a esse circuito de reflexão que o homem de ciência ou o filósofo podem restituir sua real identidade de princípio: ambos deixam de figurar uma subjetividade acósmica para emanciparem como uma consciência engajada ou investida carnalmente.

Ao restituir o espírito de pesquisa que deve engajar-se tanto o filósofo quanto o cientista (ou seja, “o face a face com as coisas”), Merleau-Ponty retoma a tarefa do retorno radical às coisas mesmas, pondo em questão justamente certo conceito de natureza a ser desconstruído, sedimentado em nossa cultura moderna. A significação do mundo como natureza modifica-se consideravelmente na medida em que a coerência exigida pelo cientista de que o mundo seja *omnitudo realitatis* (isto é, enquanto uma reunião rigidamente ordenada de corpos) perde sua solidez de princípio. Como não se deixa de observar: “O ponto essencial é que o mundo não *tem* essa coerência; ela permanece uma ideia ou um limite que, de fato, jamais é atingido” (Merleau-Ponty, 2002, p. 37)⁹. Isso porque a percepção estética nos mostra que é “[...] impossível separar as coisas de sua maneira de aparecer” (Merleau-Ponty, 2002, p. 54), o que significa também que

[...] nossa relação com as coisas não é uma relação distante, cada uma delas fala ao nosso corpo e à nossa vida, uma vez que elas estão revestidas de características humanas [...]. O homem está investido nas coisas e as coisas estão investidas nele (Merleau-Ponty, 2002, p. 29).

É sob esse contexto mais amplo que Merleau-Ponty irá consagrar, em seus cursos sobre o conceito de natureza, no Collège de France, uma atenção digna de apreço às perspectivas trazidas pelos mais recentes trabalhos científicos. Cumpre compreender, especialmente, como se torna possível, sob as mãos do cientista contemporâneo, uma nova redefinição da natureza e do tempo, para além daquele prejuízo mítico, sintomaticamente, ingênuo e deficitário.

IV

É, pois, na atmosfera desses cursos, que Merleau-Ponty traz à cena a figura, entre outras, de Whitehead. O que Whitehead interroga, a todo tempo, é que há uma experiência de coexistência, uma concrescência ou aderência íntima (*togetherness*) (Whitehead, 1941, p. 53). Ora, essa “[...] experiência pertence ao processo e não é uma característica de nenhum resultado estático” (Whitehead, 1941, p. 67). Ela é como uma corrente que potencializa a contingência das leis naturais, vindo a se tornar o próprio despertar sensível pelo qual “[...] estamos no mundo e o mundo está em nós” (Whitehead, 1941, p. 84), já que “[...] o corpo é nós e nós somos uma atividade dentro de nosso corpo” (Whitehead, 1941, p. 84). Aqui, é o ideal substancialista do conceito de matéria¹⁰ que o epistemólogo britânico põe em xeque, ao questionar o mito cartesiano de uma “[...] bifurcação da natureza em dois sistemas de realidade” (Whitehead, 2004, p. 30). Nessa direção, Whitehead vai buscar justo em Schelling uma das conquistas da *Naturphilosophie*: a ideia de que

⁹ Não há, aqui, como ignorar a curiosa frase de Jules Lachelier, citada por Brunschvicg: “A incoerência do fora é a loucura do dentro” (Brunschvicg, 1949, p. 589).

¹⁰ Esse substancialismo só pode ser um vestígio do materialismo arraigado da metafísica clássica: “A teoria materialista apresenta toda a abrangência do pensamento medieval, que tinha uma resposta cabal para tudo, quer no céu, no inferno ou na natureza” (Whitehead, 2004, p. 73). Como comenta Frondizi, ex-aluno de Whitehead: “O campo de forças em constante atividade substituiu a velha concepção de espaço vazio, desaparecendo também a noção de partículas imutáveis da matéria. O conceito de energia – que é atividade pura – substituiu o de matéria que havia sustentado a ciência dos séculos XVI e XVII e que havia inspirado mais de uma concepção metafísica. A física atual ainda nos ensina que a pedra e o bronze – símbolos da imutabilidade – não são mais que uma aglomeração de átomos em violenta e permanente agitação; e estão, por outro lado, em constante intercâmbio com o meio que os rodeia. Por caminhos distintos, a filosofia e a ciência atual chegam a conclusões semelhantes: o ser – seja ele físico ou espiritual – é atividade, processo, criação” (Frondizi, 1941, p. 15-16).

a natureza é um composto “sujeito-objeto em sua atividade de autoconstrução” (Whitehead, 2004, p. 47).

Conforme vemos, não tem como Merleau-Ponty não se entusiasmar por essas premissas whiteheadianas. O filósofo reconhece que um cientista da estirpe de Whitehead explora, para além das construções artificiais, uma ideia de natureza diferenciada: desde o início do século, a “[...] ciência deixou de se precipitar sobre o objeto sem se surpreender por reencontrá-lo, mas, ao contrário, não para de ocupar-se do seu Ser total (*Sosein*)” (Merleau-Ponty, 1995, p. 122)¹¹. A ciência volta a adquirir uma consciência mais viva, sem anular a espessura metafísica pela qual constrói seus objetos. Isso ocorre porque

[...] a tomada de consciência filosófica não torna vão o esforço de objetivação da ciência [...]; ela sabe somente que aqui a objetivação não pode ser portadora de si mesma fazendo com que conquistemos a relação de coexistência mais fundamental (Merleau-Ponty, 1996b, p. 119).

Esse evento torna perceptível o fato de que, embora a ciência viva na atitude natural, não é absolutamente impossível de ela vir a reconciliar-se com uma ontologia mais radical. Nessa ótica, o cientista-filósofo imprime um novo impulso à sua pesquisa, qual seja, o de que ele é capaz de redescobrir um sentido mais profundo aquém de seu formalismo, abrindo caminho a outra ontologia científica sobre a Natureza, para além do dogmatismo do tipo laplaciano.

Ora, é seguindo essa mesma direção que também se orientara a pesquisa de Heisenberg. O que o cientista alemão postula é que, ao depositar uma crença na penetrabilidade da natureza, o pensamento objetivo termina por perder aquela “coerência absoluta”, quando a própria física, mediante uma crítica interna, nos leva a tomar consciência do mundo percebido. Essa tomada de consciência crítica torna possível o fato fundamental de que

A finalidade da pesquisa, portanto, não é mais o conhecimento dos átomos e de seu movimento “em si”, isto é, separados de nossa interrogação experiencial. Ora, antes, achamo-nos, desde o começo, no meio do ajuste de contas entre a natureza e o homem. Percebemos que a ciência natural constitui somente uma parte, de forma que a habitual divisão do mundo em Sujeito e Objeto, mundo interior e mundo exterior, corpo e alma, não mais se justifica e conduz a dificuldades. Logo, até na ciência natural o objeto da investigação não é mais a natureza em si, mas a natureza exposta à interrogação humana, encontrando-se, portanto, aqui também o homem consigo mesmo (Heisenberg, 1955, p. 18).

A figura de Heisenberg, aqui posta em cena, se torna uma expressão viva dessa inovação ontológica que Merleau-Ponty crê apostar num novo modelo de ciência. Ao vislumbrar, no horizonte de sua prática epistêmica, a tarefa de uma interrogação experiencial com o mundo, o cientista dá nova vida a um ideal de natureza e de homem bem mais epidérmico com as coisas. Tudo se passa como se a ciência se reinventasse a ponto de maturar, a despeito de suas construções, um diálogo mais aberto para com a filosofia. Ou, ainda, como se a ciência reconhecesse seu mais autêntico *status* ontológico com o qual flertaria, conferindo outro sentido à sua práxis. Nesse consórcio, só resta, por parte da filosofia, a reconstituição de outro

¹¹ “Ora, sem dúvida, a física quântica nos ensinou a introduzir, em nossa imagem do mundo físico, dados ‘a-causais’, com base nos quais não podemos afirmar por princípio uma causalidade do tipo clássico” (Merleau-Ponty, 1942, p. 167).

gênero de relações para com a ciência, razão pela qual o filósofo também não pode mais ficar indiferente ao epistemólogo. Sob esse plano,

Como não se interessar, pois, pela ciência a fim de saber o que é a Natureza? Se a Natureza é um Englobante, não se pode pensá-la partindo de conceitos, a golpes de dedução, mas deve-se pensá-la a partir da experiência e, em especial, a partir da experiência sob a sua forma mais regulada, ou seja, a partir da ciência (Merleau-Ponty, 1995, p. 122).

É essa nova consciência filosófica que Merleau-Ponty põe em curso no contexto de um debate epistemológico mais amplo do qual a figura de Einstein também passa a assumir um papel decisivo. É, assim, que, no ensaio *Einstein et la Crise de la Raison*, Merleau-Ponty chama a atenção para o fato de que a teoria da relatividade goza de um mérito incontestável, embora permaneça circunscrita, ainda, nos domínios de um “espírito clássico” do qual seu autor jamais abjurara. Qual é seu alcance? Quais são seus limites? Ora, tanto hoje como outrora, se a ciência não esmorece é porque, cada vez mais, antes de submeter-se à política, ela busca emancipar-se enquanto um gênero de saber, evitando recorrer a qualquer direito divino. Prova disso é o fato, na cultura contemporânea, de assistirmos a uma “[...] física repleta de debates filosóficos e quase políticos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 242). Disso advém o indiscreto elogio à ciência einsteiniana: “de um canto ao outro, quer a exaltem, quer a reprimam, a obra ‘selvagemmente especulativa’ de Einstein faz jorrar a desrazão” (Merleau-Ponty, 1960, p. 245). Não que tal obra venha refugiar-se, sintomaticamente, a algum pretensão irracionalismo. Pelo contrário, o que essa obra em movimento trava é um intrépido esforço no sentido de desconstruir certos conceitos arraigados em sua formulação filosófico-científico-clássica. É uma obra que mostra que “[...] a coisa menos compreensível do mundo é que o mundo seja compreensível” (Merleau-Ponty, 1960, p. 243).

Por outro lado, também é certo que essa tentativa de Einstein não deixa de esbarrar em certos limites intransponíveis. A célebre polêmica travada com Bergson, em 1922, se torna uma amostra viva do quanto Einstein se mantém ainda caudatário de um discurso científico sectário, arbitrariamente corporativista. Ao expor sua concepção acerca do tempo, o cientista é firme em sua posição:

“Não existe tempo dos filósofos”. É apenas à ciência que se deve perguntar a verdade sobre o tempo, assim como sobre todo o resto. E a experiência do mundo percebido com suas evidências não passa de um balbucio antes da clara palavra da ciência (Merleau-Ponty, 1960, p. 248)¹².

Ao comentar essa posição de Einstein, Merleau-Ponty diagnostica, mais uma vez, aquele limite teórico, miticamente signatário do *Pequeno Racionalismo*. O problema é que o físico “[...] supõe-se espectador do mundo inteiro. Pratica o que tanto se censura aos filósofos. E fala de um tempo que não é o de ninguém, de um mito” (Merleau-Ponty, 1960, p. 247)¹³. O mito de Einstein deflagra, a bem dizer, mais uma expressão da crise da razão. Se não há outro argumento possível senão o de que não há outra razão além da razão física, reincidimos num prejuízo, a essa altura, já enormemente conhecido. Ora,

¹² Bergson “[...] quis contrapor, quis demonstrar, mostrar o erro, não da teoria científica de Einstein, mas da interpretação filosófica que Einstein deu às noções de espaço e tempo [...]. Merleau-Ponty, sobre isso, dizia o seguinte: ‘Bergson não estava errado, se tecnicamente ele não estava certo, conceitualmente ele estava certo’” (Prado Jr., 2000, p. 218). Para um maior aprofundamento desse debate, ver Tassinari (2006, p. 157-170).

¹³ Cf. Bergson (2006, p. 84 segs.).

[...] essa razão física, assim revestida de uma dignidade filosófica, abunda em paradoxos e destrói-se, por exemplo, quando ensina que meu presente é simultâneo com o futuro de um outro observador bastante afastado de mim, arruinando a essa maneira o próprio sentido do futuro (Merleau-Ponty, 1960, p. 248).

Aqui, a “harmonia preestabelecida” ou o encontro entre a especulação e o real tão almejados num primeiro momento por Einstein se veem diante de um real impasse, um paradoxo incontornável. Essa embaraçosa situação nos convoca, repetidamente, à intrigante e árdua questão: – Que relação possível o discurso científico e o filosófico podem estabelecer sem qualquer sobreposição mútua? Trata-se, sem dúvida, de um questionamento ainda persistente quando se leva em conta, por exemplo, o atual processo tecnocrático culturalmente hegemônico. Como se sabe, é exatamente a esse tema que tanto Ortega y Gasset quanto Heidegger jamais deixaram de consagrar importantes reflexões. Heidegger, à sua maneira, busca compreender como a ciência ou a técnica se tornam o destino de nossa época, ou seja, em que sentido o homem se encontra, desde sempre, misteriosamente predestinado em meio ao labor técnico-científico. Como ele próprio problematiza: não se trata, aqui, de interrogar a técnica em si mesma, enquanto puro artefato, mas, antes, de se confrontar com o mistério ontológico que a cerca como um destino inalienável (Cf. Silva, 2012b). É em direção à *essência* da destinação tecnológica que a tarefa do pensamento é conclamada, abrindo a possibilidade de o homem vir, enfim, se reencontrar, justamente num tempo em que “[...] não se pergunta mais quem e como é o homem; já que, ao invés disso, ele é representado, *a priori*, a partir da manipulabilidade técnica do mundo” (Heidegger, 2001, p. 167). Trata-se de um destino, evidentemente, um tanto sinistro, pois tudo se passa como se a técnica constituísse, em termos metafísicos, a verdade da própria subjetividade – verdade que, uma vez fundada no ideal moderno da *mathesis universalis*, sagraria, para sempre, a essência da destinação do homem no Ocidente. O pensador alemão também não deixa de dar viva audiência ao fato de que “[...] a ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência” (Heidegger, 2007, p. 390). Como se vê, o que se diagnostica aqui é um contexto metafísico no qual a técnico-ciência se insere. Ela não se aparta de uma motivação ontológica, isto é, ela não pode permanecer à margem de qualquer reflexão capaz de inquiri-la em seus fundamentos.

Esse exemplo permite ilustrar o argumento de Merleau-Ponty de que a ciência e a filosofia não se encontram, a bem da verdade, em territórios rigorosamente distintos. É que

[...] toda reflexão sempre carrega consigo bordas de experiências que concorrem tacitamente para produzir nossas evidências mais puras, de modo que haveria lugar, sem dúvida, para rever a distinção clássica entre a indução e a reflexão e perguntar se há nelas dois tipos de saber ou se, antes, não há ali um único saber em graus diferentes de ingenuidade ou de explicitação (Merleau-Ponty, 1996b, p. 119).

O privilégio de um pensamento em que se crê assegurar a sua mais radical pureza e, de outro, a adesão ingênua aos fatos como critério de distinção carece de ser criticamente revisto. Merleau-Ponty busca identificar, para além dessa distinção, um consórcio mais efetivo entre a indução e a reflexão. Trata-se, enfim, de reconhecer o quanto a filosofia e a ciência consubstanciam um só saber vindo a se diferenciar tão somente por graus ou níveis de experiência. Sob tal critério, avalia o filósofo:

A separação que combatemos não é menos prejudicial à filosofia do que ao desenvolvimento do saber. Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois, afinal, o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa* [...]. Ele pensa a sua experiência e o seu mundo [...]. Por outro lado, cada vez que o cientista volta às fontes vivas de seu saber, [...] pratica espontaneamente filosofia (Merleau-Ponty, 1960, p. 127-128, 138).

É uma flagrante ingenuidade pretender dissociar a ciência da filosofia. Na verdade, elas se solicitam mutuamente na medida em que se descobre, desde então, que “[...] o conhecimento não é a simples observação de um fato dado: ele implica sempre uma interpretação, introduzindo noções novas” (Merleau-Ponty, 2001, p. 427). Ou, como diria Goldstein:

Conhecer e agir mantém bem antes, uma relação de ação recíproca de caráter dialético. Um conhecimento sem ação não é um conhecimento; uma ação sem conhecimento não é uma ação; ambos nascem um do outro, vindo a se reconhecer mutuamente (Goldstein, 1983, p. 360).

Uma vez perseguida essa comunhão de interesses, é que a ciência pode, enfim, ser reconduzida criticamente. Ela se alia a uma interpretação filosófica mais exigente. Não se trata de identificar, tão somente, seu limite operatório, mas de vislumbrar, para além de quaisquer disputas ou resistências, outro horizonte possível em que o cientista não apenas “opera”, mas também “habita”. É nessa direção que se reorienta o paradoxo em pauta, tendo como pano de fundo a fatídica crítica inicial de *L'Œil et l'Esprit*.

Referências

- BERGSON, H. 2006. *Duração e simultaneidade: a propósito da teoria de Einstein*. São Paulo, Martins Fontes, 238 p.
- BRUNSCHVICG, L. 1949. *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris, PUF, 601 p.
- DE WAELHENS, A. 1942. Une philosophie de l'ambiguïté. In: M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*. Paris, PUF, p. v-xv.
- FRONDIZI, R. 1941. Conceptos fundamentales de la metafísica de Whitehead. In: A.N. WHITEHEAD, *Naturaleza y vida*. Buenos Aires, Fac. Filosofía y Letras, p. 11-30.
- GOLDSTEIN, K. 1983. *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Paris, Gallimard, 446 p.
- HEIDEGGER, M. 1989. Die Technik (Die vermeintliche Neutralität der Technik). In: S. VIETTA, *Der Anklang. Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen, Niemeyer, p. 93-94.
- HEIDEGGER, M. 2001. *Seminários de Zollikon*. São Paulo/Petrópolis, EDUC/Vozes, 311 p.
- HEIDEGGER, M. 2007. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, 5(3):375-398. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>
- HEISENBERG, W. 1955. *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg, Rowohlt Verlag, 149 p.
- HUSSERL, E. 1976. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. 2ª ed., Haag, Martinus Nijhoff, 559 p. (Husserliana, Gesammelt Werke, 6).
- MERLEAU-PONTY, M. 1942. *La structure du comportement*. Paris, PUF, 248 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 531 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960. *Signes*. Paris, Gallimard, 438 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1964. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 361 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1985. *L'œil et l'esprit*. Paris, Gallimard, 93 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1995. *La nature*. Paris, Seuil, 381 p.

- MERLEAU-PONTY, M. 1996a. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris, Verdier, 105 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1996b. *Sens et non-sens*. Paris, Gallimard, 229 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 1997. *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse, Verdier, 249 p.
- MERLEAU-PONTY, M. 2001. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris, Verdier, 574p.
- MERLEAU-PONTY, M. 2002. *Causeries (1948)*. Paris, Seuil, 77p.
- PIAGET, J. 1968. *Sagesse et illusions de la philosophie*. 2ª ed., Paris, PUF, 309p.
- PRADO JR, B. 2000. Entrevista. In: M. NOBRE; J.M. REGO (org.), *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo, Editora 34, p. 199-226.
- SILVA, C.A.F. 2009. A margem da experiência: Merleau-Ponty e Piaget. In: M.C. CARNEIRO; H.S. GENTIL (org.), *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo, Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, p. 85-102.
- SILVA, C.A.F. 2012a. O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl. *Revista Filosófica de Coimbra*, 21:11-32.
- SILVA, C.A.F. 2012b. Técnica e destinação ontológica. *Argumentos: Revista de Filosofia*, 4:68-81.
- TASSINARI, A. 2006. Einstein e a modernidade. *Novos Estudos CEBRAP*, 75:157-170.
- WHITEHEAD, A.N. 1941. *Natureza y vida*. Buenos Aires, Fac. Filosofia y Letras, 91 p.
- WHITEHEAD, A.N. 2004. *The concept of nature*. New York, Dover Publications, 202 p.
- ZUBEN, N.A. 1989. A fenomenologia em questão: desafios de um projeto. In: M.C.M. CARVALHO (org.), *Paradigmas filosóficos da atualidade*. Campinas, Papirus, p. 145-166.

Submitted on September 25, 2012

Accepted on February 26, 2013