

# doisPontos:

Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos

## Merleau-Ponty e Simondon: sobre o animal e o humano<sup>1</sup>

Silvana de Souza Ramos  
Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil  
E-mail: ramos\_si@hotmail.com

**Resumo:** Por meio de uma apresentação sucinta da ontologia de Merleau-Ponty, a qual é de certo modo retomada pela concepção simondoniana de individuação, o artigo analisa as estratégias teóricas utilizadas por Simondon em *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Trata-se de fornecer ao leitor uma chave de leitura dessa obra por meio de sua vinculação com os debates empreendidos por Merleau-Ponty quando este investiga o conceito de natureza em sua ontologia tardia. Nos dois casos, não se concebe nem a natureza nem o humano por meio de substâncias, o que resulta na possibilidade de pensar uma comunicação entre estes diferentes níveis de individuação. Porém, diferentemente de Merleau-Ponty, Simondon não escreve uma ontologia, mas sim uma ontogênese.

**Palavras-chave:** Gilbert Simondon, Merleau-Ponty, natureza, ontologia, ontogênese, individuação.

### *Merleau-Ponty and Simondon: on animal and human*

**Abstract:** Through a succinct presentation of Merleau-Ponty's ontology, which is somewhat taken up by the Simondonian conception of individuation, the article analyzes the theoretical strategies used by Simondon in *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. The paper seeks to provide the reader with an interpretative key to the reading of this work through its link with the debates undertaken by Merleau-Ponty when he investigates the concept of nature in his late ontology. In both cases, neither nature nor human is conceived as substances, and it results in the possibility of thinking a communication between these different levels of individuation. However, unlike Merleau-Ponty, Simondon does not write an ontology, but an ontogenesis.

**Key-words:** Gilbert Simondon, Merleau-Ponty, nature, ontology, ontogenesis, individuation.

### 1. Merleau-Ponty e Simondon: uma possível filiação

Não é simples a tarefa de encontrar uma filiação para a filosofia de Simondon, ou uma tradição à qual o filósofo estaria alinhado, algo que evidentemente poderia nos ajudar a encontrar um campo no interior do qual seu pensamento se tornaria mais facilmente legível. É certo que nosso primeiro contato com essa obra é causador de estranhamento e parece difícil inseri-la em determinada linhagem.<sup>2</sup> O prosseguimento da leitura, contudo, nos dá pistas de analogias possíveis. De fato, o pensamento de Simondon se inscreve numa tentativa de produzir uma ontogênese comprometida com a experiência, filosofia que estaria atenta aos contornos do real, e que seria capaz de falar dos seres e de seus comportamentos sem a necessidade de apelar para essências determinadas, isto é, sem reduzir o ser do indivíduo à substância.

Ora, é claro que essa tentativa encontra algum parentesco com a filosofia de Merleau-Ponty, especialmente nos dois grandes textos do fenomenólogo que se voltam para o estudo da natureza e para a investigação

Recebido em 12 de março de 2019. Aceito em 13 de maio de 2019.

sobre o acesso da consciência ao mundo: o livro sobre *A estrutura do comportamento* e os cursos sobre o conceito de *Natureza*, ministrados no Collège de France. Há nesses textos uma ambição de dar conta do sentido das formas que se apresentam à percepção, e, ao mesmo tempo, a busca pela leitura dos comportamentos sem que isso signifique pressupor uma cisão propriamente dita entre a individuação física, a vital e a humana. Trata-se de orquestrar uma descrição dos diversos níveis de individuação sem que isso produza uma separação entre natureza e cultura, de modo que se esclareça que há comunicação entre os seres estruturados em comportamentos. Assim, embora a percepção encontre certa estabilidade nas formas, isso não significa que elas sejam suportadas por essências, na verdade, elas nada mais são do que a visão de estruturas que operam segundo certa coesão de um comportamento individuado. Os indivíduos são o resultado de relações estruturadas entre seus elementos internos, os quais compõem uma totalidade visível, em certa relação estruturada com o exterior com o qual interagem em maior ou menor grau; eles não são, portanto, substâncias fechadas em si mesmas, mas, antes, relações.

Na *Estrutura do comportamento*, a psicologia da forma aparece em primeiro plano, uma vez que a percepção dos indivíduos só é possível porque são suas *Gestalten* que se oferecem à consciência. Esse protagonismo da forma, porém, é relativizado pela referência à biologia, a qual permite explicar, por meio da noção de *Aufbau*, de estrutura, o modo de ser da *Gestalt*. De certo modo, é preciso compreender que uma forma repousa sobre uma estrutura, e que não é possível compreender uma sem fazer referência à outra. E embora os dois termos possam até se confundir no interior da *Estrutura do comportamento*, é importante ter em vista a origem de cada um deles e o seu devido papel:

[...] a forma (*Gestalt*) nos remete originalmente ao campo perceptivo, e é preciso lembrar que a *Gestaltpsychologie* da Escola de Berlim foi de início uma psicologia da percepção; a estrutura (*Aufbau*) nos remete ao contrário à biologia organicista de Goldstein, e designa então não mais a lei de distribuição de um dado perceptivo, mas o conjunto das constantes funcionais que organizam a atividade total de um organismo (Bimbenet, 2004, p. 54).

Em outras palavras, a percepção de uma figura que se destaca de um fundo só nos permite distinguir comportamentos físicos, vitais ou humanos exatamente porque cada nível de individuação destes se organiza segundo constantes funcionais estruturadas. O nível físico se organiza segundo leis, o vital, segundo normas, e o humano, segundo valores. Ora, é essa estratégia teórica, capaz de fazer interagir *Gestalt* e *Aufbau*, que permite a Merleau-Ponty atingir o objetivo principal desse livro, isto é, encontrar um ponto de vista crítico em relação à divisão estanque entre o psíquico e o fisiológico, o que permite finalmente descrever o comportamento dos diferentes indivíduos segundo sua estruturação perceptível. Eis o sentido da famosa passagem em que Merleau-Ponty escreve: “o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma ideia, não é o invólucro de uma pura consciência, e, como testemunha de um comportamento, não sou pura consciência. É justamente o que pretendíamos ao dizer que ele é uma forma” (Merleau-Ponty, 2001, p. 138). A forma é o modo de ser estruturado dos indivíduos *para a consciência* que os percebe; a consciência, por sua vez, é também apreensível pela percepção segundo seu comportamento estruturado, isto é, inserido no mundo pelo corpo próprio que lhe dá existência.<sup>3</sup>

Uma vez que a consciência aparece como um comportamento estruturado, capaz de se relacionar e de compreender outros comportamentos, estabelece-se aí a possibilidade de buscar analogias entre a existência humana, a vida animal, e a individuação física. Desde a bolha de sabão, passando pela ameba, pelos animais inferiores, pelo chimpanzé, até chegar ao humano encontramos diferentes níveis de comportamento estruturados. Essas diferentes formas repousam sobre diferentes estruturações, as quais, contudo, podem se comunicar e até mesmo se identificar em algum ponto. Isso porque os comportamentos mais complexos são por assim dizer desdobramentos de comportamentos inferiores. O humano é o desdobramento de comportamentos físicos e vitais, acompanhado de uma ressignificação destes capaz de transformar leis e

normas em *valores*. Algo que a patologia ajuda a descrever com precisão: são inúmeras as passagens em que Merleau-Ponty mostra como a doença pode resultar na necessidade de uma regressão do comportamento humano a um nível inferior de estruturação; regressão que obriga muitas vezes o humano a se reorganizar para simplesmente manter suas funções vitais ativas, por exemplo. Em outras palavras, a adaptação por meio de normas vitais não é a tônica do comportamento humano – mas sim a liberdade e a invenção ancorada em valores –, porém, há sempre um fundo de animalidade em cada humano, sem o que ele não poderia se estruturar segundo a ordem simbólica que lhe é própria. Essa concepção permite pensar, portanto, continuidades entre os seres individuados, sem com isso apagar as diferenças que os separam.

Os cursos de Merleau-Ponty sobre o conceito de *Natureza* retomam esse percurso que vai da individuação física, passa pela vital e chega à humana. Trata-se então de radicalizar a ideia de que a natureza deve ser concebida segundo diferentes níveis de individuação. Agora, porém, Merleau-Ponty se esforça para encontrar em novos estudos científicos a possibilidade de descrever os seres segundo relações laterais. Essa proposta é importante porque a *Estrutura do Comportamento* ainda pensava uma hierarquia estrita entre as formas, de modo que uma estrutura menos complexa pudesse ser o ponto de partida para uma estruturação mais complexa, a qual daria lugar à passagem das leis da física às normas vitais e, finalmente, destas aos valores humanos. Em outras palavras, a natureza ainda era desenhada sob a ótica de uma ordenação vertical dos seres, a qual se iniciaria pelo menos complexo, em termos de comportamento e de coesão da estrutura, até chegar ao mais complexo, capaz de refletir sobre si mesmo e sobre os demais por se estruturar sob a forma da consciência. O curso sobre a natureza, ao contrário, enfatiza as relações laterais entre os seres, e desenha, portanto, uma ontologia horizontal, onde os diferentes níveis de comportamento interagem como se estivessem interligados por vasos comunicantes. Não se trata mais de descrever hierarquias, mas sim de desenhar uma topologia complexa de seres individuados, os quais mantêm relações laterais entre si. É nessa natureza relacional que o homem aparece agora como uma dobraria, não mais como seu ápice.<sup>4</sup> Ora, é essa maneira de inserir o homem na natureza, e de pensar uma filosofia das diferenças e dos níveis, que pode de certo modo ser encontrada nas *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, de Simondon.

## 2. O animal e o humano: primeira parte

O livro *Deux leçons sur l'animal et l'homme* é composto pela transcrição de duas aulas de introdução à disciplina de psicologia geral ministradas por Simondon na Universidade de Poitiers, no primeiro semestre do ano letivo de 1963-1964. A obra se divide, portanto, em dois momentos, os quais realizam um percurso de investigação sobre a história da relação entre o humano e o animal.<sup>5</sup> Desde a apresentação do curso, Simondon assume um ponto de partida que lhe oferece a ambiguidade desejada para abordar essa relação. Trata-se de tomar a psicologia como o lugar de pesquisa em que aparece a noção ambígua de vida animal, conceito que habita as fronteiras entre o natural e o humano, fato este que atesta a imprecisão constitutiva da separação desses dois campos. Assim, a história de constituição de um humanismo avesso à natureza dá ensejo à problematização da separação estanque entre humanidade e animalidade.

No fundo dessa investigação, residem várias perguntas. A psicologia seria o estrito estudo da psique humana? Falaria apenas de seres inteligentes dotados de consciência? Ela abarcaria os hábitos e comportamentos em geral? Descreveria até mesmo o instinto biológico e seus modos de expressão? Afinal, o que pretende estudar, por exemplo, a psicologia animal? Não é fácil responder a essas perguntas, pois elas pressupõem diferentes ontologias e até mesmo diferentes humanismos. Ademais, há aí implícito um debate acerca da hierarquia possível entre instinto e razão, entre aquilo que definiria o animal e o que seria privilégio do humano. Assim, a ambiguidade do objeto da psicologia – a alma, a inteligência, a psique, o comportamento, o hábito, o instinto – permite introduzir um fio condutor a partir do qual Simondon reconta a história das relações entre o animal

e o humano segundo algumas linhas dominantes traçadas pela filosofia greco-occidental. Esse novelo desfeito pelo filósofo possibilita explicitar quais foram as concepções que ensejaram a separação entre natureza e humanidade e por que é possível e desejável dissolver essa fronteira por meio da observação dos seres e pela consequente admissão de uma ontogênese, a qual configuraria um novo sentido para a própria filosofia.

Assim como Merleau-Ponty pretendia traçar uma história do conceito de natureza no curso ministrado no Collège de France, Simondon apresenta, no curso apresentado em Poitiers, uma história da noção de vida animal. Esse conceito, segundo o filósofo, encontra sua fonte tanto nas ciências da natureza quanto nas ciências humanas. Isso mostra que a vida é também um conceito ambíguo: ela tanto pode significar o que anima os seres, dando-lhes capacidade de auto movimento, a despeito de serem vegetais, animais ou humanos – segundo a concepção aristotélica, por exemplo, especialmente de acordo com o tratado *Sobre a Alma* –, quanto pode indicar o princípio de movimento mecânico de seres biológicos concebidos como meros autômatos, isto é, como máquinas desprovidas de alma – conforme sustenta Descartes quando propõe em suas *Meditações Metafísicas* a separação entre a *res extensa*, substância organizada segundo as leis da mecânica, a qual explicaria todo o universo dos corpos, vivos ou não, e a *res cogitans*, substância que definiria a alma humana. Tendo em seu horizonte essa ambiguidade do conceito de vida animal, a narrativa de Simondon conta uma história de idas e vindas, em que animais e humanos, natureza e cultura, ora se aproximam, ora se separam completamente. Essa história não se resolve, pelo contrário, ela desemboca nas ambiguidades da psicologia enquanto ciência.<sup>6</sup>

Vejamos como os dois cursos se apresentam. O primeiro deles, que será analisado neste item, se concentra no estudo dos antigos. Segundo a perspectiva da Antiguidade grega, os animais não são pensados por meio do conceito de instinto, mas sim, de vida. Isso significa que, em geral, durante esse período não havia uma cisão radical entre humanos e animais, pois todos seriam animados, e a oposição se concentrava em separar os seres viventes dos não-viventes. Contudo, isso não privou a Antiguidade ocidental de estabelecer aí uma ruptura: o pensamento de Sócrates aparece como um momento de cisão, evidenciando que o humanismo socrático, ao recusar o saber dos antigos físicos – os quais viam em determinados elementos o princípio de tudo o que há ou devém –, buscava apagar a continuidade entre os diferentes seres. Sócrates defendia que a filosofia desse as costas à natureza e se voltasse exclusivamente para o estudo do que é peculiar ao humano. Essa prerrogativa tem um sentido ético, pois a mensagem colhida no Templo de Delfos, “*gnôthi seauton*”, indica a necessidade de um retorno a si, de um perscrutar que encontra no humano um campo de verdade que lhe interessa propriamente. Sócrates lamenta ter perdido tempo tentando seguir a lição dos antigos físicos, como Anaxágoras, os quais remetiam a verdade à *phusis*, quando o único saber verdadeiro residia, não no exterior, mas em cada humano; para acessar essa verdade, seria preciso, portanto, afastar-se da natureza para se obter o conhecimento em si mesmo.

Há, é evidente, uma inversão de perspectiva que está sendo desmascarada aqui: segundo Sócrates, a fonte da verdade estaria em nós, e não na natureza. Mais que isso, entre o modo de ser da natureza e o comportamento humano não haveria qualquer continuidade ou possível analogia; pelo contrário, esse humanismo institui a dualidade humanidade e natureza no campo do saber ocidental.

É verdade, contudo, que Platão ameniza essa cisão. Segundo o filósofo, o animal pode ser pensado por meio do humano, pois o último poderia assumir a tarefa de se tornar modelo de tudo o que vive. Em nós encontramos a imagem dos três reinos da natureza – o humano, o animal e o vegetal –, sob a forma de três princípios: *nous*, a razão, *thumos*, o elã instintivo, e *epithumia*, a concupiscência. A predominância de um ou outro princípio marcaria o pertencimento de cada ser a um determinado reino, de modo que não haveria uma divisão radical entre eles. Assim, não é de espantar que Platão tenha descrito a geração dos diferentes seres por meio de um mito que dá ao humano o papel de tudo gerar por um processo de degradação de

seus próprios elementos constitutivos. No diálogo *Timeu*, aparece uma teoria da criação das espécies animais a partir do ser considerado o mais perfeito, o humano; a simplificação e degradação de elementos deste ser teria dado origem aos demais viventes. Se, por exemplo, as unhas são praticamente inúteis para a humanidade, nos felinos, quando se transformam em garras, elas permitem um modo de vida particular a essa nova espécie. Trata-se de uma teoria da evolução às avessas, pois o mais complexo e mais perfeito daria nascimento ao mais simples e menos perfeito. De qualquer modo, esse mito permite entrever já no antigo pensamento grego uma forte noção de hierarquia entre os reinos humano, animal e vegetal, pois os últimos seriam degradações adaptadas do primeiro.

A situação muda, entretanto, com Aristóteles, e todos os elogios feitos por Simondon ao filósofo estagirita vão no sentido de enaltecer seu realismo, sua capacidade de novamente se voltar para a natureza, e de buscar a verdade nos seres; de se dar ao trabalho de investigar, por exemplo, o que explicaria a produção de uma concha por um animal marinho. Aristóteles produz a primeira doutrina naturalista, objetiva e de observação, capaz de descrever a vida em suas diferentes configurações. A visão deste nos tira do quadro das doutrinas axiológicas e míticas, predominantes na filosofia grega que lhe antecede, por ser capaz de fundar uma ciência da vida. Partindo de uma nova perspectiva de explicação da vida vegetal, reino pouco estudado até então, Aristóteles encontra o que denomina de *to treptikon*, a alma ou o princípio relativo às funções de desenvolvimento e de crescimento das plantas. Num primeiro momento, trata-se aparentemente de dar conta da nutrição, mas Aristóteles vai além ao mostrar que nutrir-se significa assimilar elementos do exterior e desenvolver-se, o que acaba por permitir ao vegetal a reprodução de si mesmo. Dito de outro modo, a nutrição só é compreensível quando notamos que ela está articulada à assimilação e à reprodução, o que permite desvendar o princípio de finalidade que rege essas três atividades. Tal compreensão é resultado da observação do reino vegetal, perspectiva de conhecimento da qual decorre um juízo de realidade, segundo a expressão usada por Simondon, o qual permite encontrar no desenvolvimento das plantas um *logos*, isto é, uma orientação finalizada pela geração. Esse juízo não é antropocêntrico, tampouco moral ou mitológico; pelo contrário, ele é um juízo de realidade na medida em que se mostra capaz de explicitar uma continuidade funcional entre a nutrição, a assimilação, a reprodução e a própria geração da planta.

Ora, esse juízo traz ao campo teórico uma nova compreensão da vida: seria possível encontrar, pela observação do desenvolvimento dos seres vivos, algumas identidades ou equivalências entre funções animais, vegetais e humanas. Afinal, seria possível observar que as mesmas funções podem ser preenchidas por modos diversos, o que implica uma sofisticação da ideia de função, a qual se vê articulada à investigação sobre as operações peculiares a cada reino. Essa articulação permite a Aristóteles descrever os seres segundo analogias que aproximam as diferentes formas de vida, incluindo-se aí a humana.

Já sabemos que a geração orienta as atividades da planta. Como explicar, porém, a vida dos animais? Eles também expressam a geração como finalidade? O animal exerce as funções de nutrição e de geração, isto é, aquilo que é relativo ao *to treptikon*, porém, ele reúne também, por meio do princípio denominado *to aisthetikon*, as faculdades de sentir, *aisthesis*, e de desejar, *orexis*. Mais uma vez, essas faculdades se mostram articuladas: o desejo é consequência do sentir, o qual permite experimentar o agradável e o desagradável. O elã que leva a evitar a dor e a buscar o prazer é o que move os animais. Mas há ainda outras complexidades envolvidas nesse movimento, pois no nível da *aisthesis* há a produção de uma *phantasia aisthètikè*, de uma imaginação sensível e, por consequência, de uma *mnèmè*, uma memória simples e direta. Falta ao animal, contudo, a faculdade da razão, *to logiskon*, esta que no humano se articula à faculdade da livre escolha, *to bouleutikon*, isto é, à escolha depois do exame das possibilidades de ação, e à faculdade que permite escolher pelo que é preferível do ponto de vista lógico, a *proairésis*. Essa constatação pode fazer crer que o animal se distancia do modo de vida humano, porém, Simondon observa que Aristóteles não se limita a pensar o

que os diferencia. Pelo contrário, na sequência dessa aula, o filósofo reafirma que “existem continuidades, equivalência funcionais entre os diferentes níveis de organização, entre os diferentes modos de ser dos viventes” (Simondon, 2004, p. 49). Assim, é possível encontrar no interior do pensamento aristotélico a possibilidade de pensar continuidades entre esses seres, pois se trata de não-idiônticos comparáveis.

Vejamos. Por um lado, o princípio de vida animal não se reduz ao *to treptikon*, e, embora ele não disponha da faculdade da razão, *to logiskon*, isso não o impede de crescer, de desenvolver-se segundo seu modo de próprio de existência. Se o uso da razão permite ao humano desenvolver um comportamento prudente, nos animais superiores, por sua vez, o uso de suas próprias faculdades permite o desenvolvimento de hábitos, isto é, a capacidade de prever e de se adaptar da melhor maneira possível aos eventos. Essa configuração do hábito, embora prescinda da faculdade da razão, permite ao animal acumular experiência e agir de modo análogo ao prudente.<sup>7</sup> Em sentido inverso, se as sociedades de abelhas se desenvolvem construindo colmeias, segundo a finalidade prescrita pelo elâ vital em sua complexidade, as árvores, por sua vez, segundo o *to treptikon* que lhes é próprio, se desenvolvem construindo troncos, ramos e folhas. A capacidade de construir está presente nos dois casos. De acordo com Simondon, essas analogias entre os diferentes reinos mostram que Aristóteles é capaz de pensar a vida como um invariante, o qual assume certas funções, cuja realização se dá por meios operatórios diversos.<sup>8</sup> Neste sentido, razão, instinto (embora Aristóteles não use esse conceito, como veremos adiante) e geração nada mais são do que diferentes estruturas de desenvolvimento. Ao estabelecer essa nova maneira de observar a vida, Aristóteles cria de certo modo a biologia enquanto ciência e nela inclui a psicologia, pois os comportamentos tanto racionais quanto instintivos são expressões operatórias de comportamentos vitais.

Contudo, os antigos dariam um novo passo nessa história da relação entre animais e humanos. O estoicismo representa um recuo às concepções éticas dos predecessores de Aristóteles. A doutrina não apenas recusa a inteligência aos animais, como também desenvolve uma teoria do instinto, algo que ainda não havia aparecido de maneira precisa na Antiguidade. Segundo o estoicismo, o humano é dotado de funções que não são encontradas nos demais viventes. Inicialmente, segundo escreve Sêneca, por exemplo, o instinto é superior à razão, pois os animais nascem prontos e equipados para sobreviver, ao passo que os humanos nascem sem proteção alguma, *dejectus*, de modo que dependem de cuidados alheios para seguir em frente. Essa desvantagem inicial é, contudo, superada pelo trabalho da razão, capaz de criar um mundo que transcende o natural, lugar em que os humanos se sentem confortáveis. Os estoicos são os primeiros a pensar que a natureza não é o lugar do humano, ao contrário, o último está destinado a outro mundo. Assim, a atividade instintiva pode até ser comparada à inteligente pelos seus resultados, mas essas duas atividades não se fundam nas mesmas funções internas tampouco são destinadas ao mesmo mundo.

E assim, com essa sinalização de que o instinto deve ser separado da atividade inteligente, fecha-se o caminho da primeira aula de Simondon, a qual recupera o debate sobre o humano e o animal no pensamento antigo, desde os físicos gregos até o estoicismo latino. Malgrado os momentos de cisão, prevaleceu neste longo período a ideia de que os seres podem ser pensados segundo graduações, o que abria a possibilidade de estipular séries ascendentes ou descendentes, desde o humano até o animal. Por consequência, a Antiguidade podia teorizar as continuidades entre os seres. É isso que corre o risco de se perder por completo no pensamento posterior:

[...] a intervenção da doutrina da atividade espiritual, a partir do cristianismo, e mais ainda no interior do cartesianismo, constitui uma oposição dicotómica, uma oposição que afirma a existência de duas naturezas distintas, e não somente de dois níveis, pondo de um lado a realidade animal, desprovida de razão, talvez mesmo desprovida de consciência de si, em todo caso, desprovida de interioridade, e a realidade humana, capaz do sentimento moral, capaz da consciência de seus atos e da consciência de seu valor (Simondon, 2004, p. 59).

Essa negação da base das doutrinas antigas e sua reversão dialética na época contemporânea serão assunto para a segunda lição sobre o animal e o humano.

### 3. O animal e o humano: segunda parte

A segunda lição pretende abordar uma espécie de dialética interna à história das doutrinas acerca do humano e do animal: o caráter

[...] excessivo, insólito e escandaloso das doutrinas do tipo daquela de Descartes provocou um movimento de pensamento que foi talvez favorável em última análise à descoberta de uma teoria científica do instinto, das condutas que são condutas animais, e finalmente, por um curiosíssimo retorno das coisas, na época contemporânea, a uma teoria do instinto no homem (Simondon, 2004, p. 60).

O Medievo, pelo qual Simondon passa rapidamente, conserva elementos das doutrinas antigas, as quais reverberam por exemplo na visão de Tomás de Aquino. O escolástico retém o olhar científico aristotélico, porém, a componente cristã exige maior cautela: a aproximação entre homens e animais encontra limites uma vez que a perspectiva religiosa impede o reconhecimento da alma naqueles que não trazem consigo o sinal de que são seres racionais, isto é, a capacidade de reconhecer a existência de Deus.

Já no Renascimento, Simondon escolhe três autores para analisar o modo pelo qual o período abordou a questão: Giordano Bruno, São Francisco de Assis e Michel de Montaigne. Esse período redescobre o parentesco entre o psiquismo humano e o animal, embora tenda a exaltar o segundo. Ao colocar o animal acima do humano, a Renascença faz dele fonte de lições, lugar a partir do qual a *physis* ensina aos humanos a pureza, a devoção, a habilidade e mesmo a inteligência. Bruno concebe o universo e seus seres como animados, pois, segundo o filósofo, a vida começaria a existir no nível cósmico. Os animais seriam, assim, depositários de uma espécie de força universal, o que contestaria qualquer atitude de desprezo ou de inferiorização destes. Esse modo de conceber o animal aproxima Bruno de São Francisco de Assis, segundo quem não haveria qualquer grosseria ou sordidez no comportamento deste tipo de ser. Pelo contrário, seria possível encontrar aí o reconhecimento da glória do Criador e a harmonia da Criação, ordenada de tal modo que cada ser tenha seu lugar. Afinal, a natureza não existe em função do homem; ela é, em cada um dos seres, expressão do Criador. O caráter monista do pensamento de Montaigne, por sua vez, faz eco a essa tradição. O filósofo francês encontra em animais e humanos as mesmas faculdades: uns e outros julgam, compararam, sentem e calculam. Sua intenção, contudo, é a de humilhar a vaidade da razão humana, fonte de desentendimentos e de guerras, de modo a reintegrar homens e mulheres à Criação. O procedimento teórico evocado por Montaigne tende a mostrar que aquilo que nós fazemos pela razão, por meio de investigação e estudo, os animais fazem diretamente, por instinto, sem necessitar de aprendizado. Dito de outro modo, os humanos precisam aprender o que os animais já nascem sabendo. Ora, observa Simondon, a despeito de seu caráter monista, essa concepção, no crepúsculo da Renascença, acaba por abrir inesperadamente um caminho ao dualismo, pois o teor direto do saber natural destoa do teor mediado da ação humana. Assim, com o cartesianismo, essa dualidade, antes apenas insinuada, será elaborada no nascer da Modernidade.

Se, na primeira lição, Aristóteles ocupa um lugar privilegiado por ter fundado a primeira concepção científica da vida, é Descartes quem ocupa o centro da segunda lição, por ter elaborado o dualismo moderno. A novidade é que o filósofo não concede inteligência ao animal, já que este é desprovido de alma. A radicalidade dessa concepção, porém, reside no fato de que Descartes explica a atividade dos organismos por um tipo de automatismo que é estritamente físico: o animal não tem alma, tampouco instinto, pois não há nele nada que seja da ordem do psíquico, pelo contrário, seus movimentos são apenas mecânicos. É esse

automatismo material que aproxima o animal da máquina no contexto teórico do pensamento cartesiano. O dualismo entre corpo e alma, entre *res extensa* e *res cogitans*, enseja a redução dos corpos vivos à pura *phusis*. Sendo a natureza mecânica, a vida deixa de possuir qualquer dimensão psíquica; é como se ela deixasse de ser animada. Malebranche levou essa concepção às últimas consequências: segundo ele, os animais não sentem dor ou prazer, não desejam ou temem. Se eles conseguem evitar algo que os prejudica, isso se dá porque Deus os fez capazes de conservação, a despeito de nada sentirem. Mas não só isso. Há ainda mais uma razão teológica em jogo nessa concepção, pois a dor é consequência do pecado original, e seria uma injustiça se os animais fossem tocados por ela. Apenas a espécie humana sofre desse mal. Animais, ao contrário, podem até ser dissecados vivos, sem que haja aí qualquer injustiça, de modo que não devem ser impostos quaisquer interditos ao estudo de suas estruturas internas.

Houve, contudo, aqueles que se levantaram contra o escândalo de tal doutrina. Bossuet revisita a temática da organização dos seres, pela observação de sua complexidade, e acaba por se colocar, a partir de um ponto de vista já matizado pelo cristianismo, algo que Aristóteles e mesmo Tomás de Aquino haviam considerado. O filósofo investiga se há finalidade nas condutas biológicas. A conclusão é positiva, pois a ordenação dos elementos que compõem os vegetais, ou, ainda, os órgãos dos animais, além da frequente concatenação das ações expressas pela conduta desses seres, permitem entrever aí uma razão. Há uma ordenação anatômica, no caso da planta e dos organismos em geral, e há uma ordenação no comportamento instintivo, observação que permite articular estrutura anatômica e estrutura do comportamento. Porém, o que está em jogo nesta investigação não é apenas saber se há uma estrutura nos dois casos, na anatomia e no comportamento, e sim descobrir se tal estrutura provém do indivíduo ou de quem o criou. Bossuet não fornece uma resposta definitiva a esse questionamento, mas já é importante o fato de que tenha correlacionado, nos viventes, anatomia e comportamento, pois isto permitiu uma retomada da perspectiva aristotélica de compreensão dos seres vivos no contexto da Modernidade.

Para fechar essa longa história da relação entre os conceitos de humano e de animal, Simondon aborda o pensamento de La Fontaine, autor que no século XVII deu melhor acabamento à defesa dos animais, contra os cartesianos, ao fornecer elementos que são o ponto de partida para a elaboração de uma etologia, isto é, de um estudo dos costumes e das condutas animais. Simondon vislumbra no trabalho de La Fontaine a passagem de uma filosofia especulativa acerca do animal à observação científica dos comportamentos, ainda que esse estudo seja apresentado na forma de fábulas, tal como aparecem exemplarmente no “*Discours à madame de la Sablière*”. La Fontaine sustenta que se não podemos encontrar nos animais uma consciência reflexiva, um *cogito*, isso não implica a inexistência de qualquer consciência, raciocínio ou cálculo, pelo contrário, a observação mostra que os animais aprendem, desenvolvem técnicas de comportamento, e esboçam um tipo de cultura. Há sociedades de leões, por exemplo, que desenvolvem maneiras peculiares de caça, as quais não são idênticas às desenvolvidas por outros grupos da mesma espécie. A descrição desses comportamentos exige uma abordagem mais elaborada da noção de instinto, algo que a concepção cartesiana seria incapaz de fazer, de modo que as dimensões psicológica e cultural sejam reconhecidas no comportamento animal. Essa reviravolta dialética, a qual será perseguida pelo desenvolvimento do saber positivo – este que descobrirá a verdade do humano no instinto – reintegra a consciência à natureza, fazendo desta um desdobramento da própria vida.

#### 4. Consideração finais: da ontologia à ontogênese

Feito esse longo percurso, como poderíamos integrá-lo ao projeto teórico de Simondon? Se, por um lado, é possível dizer que o estudo da gênese dos comportamentos insere o humano na natureza, por outro lado, é preciso reconhecer que a individuação, enquanto conceito, não é inteiramente independente do humano.

Pelo contrário, segundo Simondon, a individuação dos seres é expressão de nossa existência psicossocial, isto é, ela aparece ao humano segundo seu modo próprio de conhecer e de se individuar. Assim como Merleau-Ponty sustentava que a forma é o modo de ser estruturado dos indivíduos *para* a consciência que os percebe (consciência esta que se informa ao explorar as formas do mundo), Simondon correlaciona o processo de individuação dos seres à individuação do próprio conhecimento sob o ponto de vista humano. Insinua-se, contudo, nessa possível analogia entre as duas filosofias, uma diferença fundamental: Simondon busca abordar o processo de individuação, e não os indivíduos tal como eles se dão à percepção humana, e nisso o filósofo foi talvez mais radical do que Merleau-Ponty. O pré-individual e o transindividual, conceitos que indicam um fundo relacional e não individuado sem o qual não se poderia compreender o modo de ser dos diferentes seres individuais, são abordados pelo filósofo para dar conta de uma perspectiva horizontal de conhecimento, atenta aos níveis de individuação e aos trânsitos que atravessam a natureza, da geração dos seres à produção do saber (Simondon, 2013).<sup>9</sup>

É por isso que a rigor Simondon não busca construir uma *ontologia* – projeto merleau-pontiano –, mas sim uma *ontogênese*. Se para Merleau-Ponty o humano é uma dobra no tecido dos seres – ele é a *Gestalt* de um indivíduo estruturado por valores –, para Simondon o humano é uma individuação em processo, a qual busca seu próprio sentido, sua ontogênese, na observação da natureza. Para Simondon, conhecer a natureza e tornar-se humano são processos análogos. É por isso que sua história da relação entre o humano e o animal, escrita nas *Deux leçons sur l'animal et l'homme*, termina com uma reviravolta dialética em que o comportamento humano, antes descrito como alheio à natureza, porque racional e não instintivo, acaba por descobrir-se enquanto vida capaz de inventar a cultura. Isso não significa uma hipóstase do instinto, o qual seria responsável por explicar todo o qualquer comportamento, individual ou coletivo, natural ou cultural. Pelo contrário, essa reviravolta dialética mostra que o conhecimento humano é uma descoberta de si no interior do processo de desvendamento da natureza, de modo que a filosofia nada mais é do que uma constante ontogênese, de si e do outro, ou, mais precisamente, de si *em vista de* outro.

## NOTAS

1. Texto apresentado durante o COLÓQUIO INTERNACIONAL GILBERT SIMONDON: OS SENTIDOS DA INDIVIDUAÇÃO, realizado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, de 05 a 07 de dezembro de 2018.
2. A este respeito, cf. o artigo de Pablo Rodriguez, publicado neste Dossiê.
3. Sobre forma e vida em Merleau-Ponty, cf. Dufrenne, 1953.
4. Discutimos essa abordagem merleau-pontiana da natureza em: Ramos, 2013. Sobre a noção de dobra em Merleau-Ponty, ver Barbaras, 2000.
5. Defendemos a utilização do vocábulo “humano” ao invés de “homem” para fazer referência à individuação humana em geral.
6. « De fait, la psychologie, qu'une réflexion superficielle pourrait supposer fondée sur une distinction des conduites proprement humaines et de celles qui sont animales, montre plutôt la difficulté qu'il y a à distinguer les deux. La psychologie générale pose le problème de la vie, de l'unité de la vie animale et humaine, et de ses rapports avec l'intelligence, l'habitude, l'instinct » (Simondon, 2004, pp. 6-7).
7. Sobre o assunto, cf. Ramos, 2018.

8. « Le cœur même de cette doctrine est la notion de fonction, qui permet de mettre en œuvre celle d'équivalence fonctionnelle, équivalence qui permet aller du végétal à l'animal, de l'animal à l'homme et même de l'homme au végétal, parce que ce sont les fonctions qui comptent, et non pas seulement les espèces » (Simondon, 2004, p. 51).

9. Sobre o assunto, cf. Barthélémy, 2013; Château, 2008.

## REFERÊNCIAS

Aristóteles. *Sobre a Alma*. Trad. De A. M. Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2010.

Barbaras, R. "Merleau-Ponty et la nature". In : *Chiasmi Internacional*, n. 2, pp. 47-62, 2000.

Barthélémy, J. H. *Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dans l'œuvre*. In: \_\_\_\_\_ (Ed.) *Cahiers Simondon*, n. 5, Paris: L'Harmattan, 2013.

Bimbenet, E. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 2004.

Château, J-Y. *Le vocabulaire de Simondon*. Paris : Ellipses, 2008.

Descartes, R. *Obra Escolhida*. Trad. De J. Guinsburg e B. Prado Júnior. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

Dufrenne, M. « Un livre récent sur la connaissance de la vie ». In : *Revue de Métaphysique et de Morale*, ano 57, n. 1-2, pp. 170-187, 1953.

Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF/Quadrige: 2004.

\_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. *La nature: cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1994.

Ramos, S. S. *A Prosa de Dora. Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Prefácio de Renaud Barbaras. São Paulo: Edusp, 2013.

\_\_\_\_\_. "Ensaio sobre a prudência em Aristóteles". In: Birchal, T.; Theobaldo, M. C. *Espaços de Liberdade. Homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EdUFMT, 2018.

Simondon, G. *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Présentations de Jean-Yves Château. Paris : Ellipses, 2004.

\_\_\_\_\_. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Préface de Jacques Garelli. Grenoble: J. Millon, 2013.