

Qual a importância da noção merleau-pontyana de "Carne" para o pensamento eco-fenomenológico?

*Paulo Pimenta Marques**

Resumo

O pensamento de Merleau-Ponty, em especial sua ontologia, está presente no debate contemporâneo acerca do meio ambiente. Reflexões de ponta do chamado pensamento eco-fenomenológico são apresentadas na obra organizada por Toadvine e Brown (2003). Essa comunicação visa examinar brevemente o significado desse pensamento, nele situando duas interpretações da noção merleau-pontyana de “carne”, a de Isis Brook (2005) e a de Emmanuel de Saint Aubert (2006). Com isso, ter-se-á uma sucinta avaliação da pertinência da primeira interpretação - favorável à aproximação com a eco-fenomenologia -, em vista da complexidade e dificuldades levantadas pela segunda. Ver-se-á, assim, resumidamente, se a noção merleau-pontyana de “carne” pode ajudar a transformar o pensamento eco-fenomenológico, situando-o no contexto de uma ontologia que articula um novo modo de compreender nossa relação com nós mesmos, com outrem e com o mundo, e em especial, com o mundo natural.

Palavras chave: Merleau-Ponty, Carne, Sujeito-Objeto, Ontologia, Natureza, Eco-fenomenologia.

1 Introdução

Para que possamos situar a filosofia de Merleau-Ponty faremos um pequeno resumo sobre sua filosofia da existência e da encarnação. O projeto intelectual de Merleau-Ponty inicia-se após seus estudos por volta do início dos anos trinta. Essa é uma época de grande depressão econômica mundial, da ascensão do fascismo, época que põe em cheque a civilização capitalista e burguesa. Tal situação desperta a necessidade de renovação do pensamento moral e político de intelectuais franceses de inspiração cristã, para então atingir o

1 Mestre em Filosofia – UFMG. Sem filiação institucional. E-mail pessoal: marx.paulo@gmail.com

círculo intelectual de Merleau-Ponty. Politicamente de esquerda até a época de estudante e por algum tempo depois um católico praticante, ele se insurge contra o idealismo moralizante presente no pensamento liberal dominante na universidade francesa, o qual não era capaz de fazer frente às adversidades do momento, era preciso buscar alternativas. Em meio a tal situação o jovem Merleau-Ponty frequenta os pensamentos, por exemplo, de Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Paul Claudel, e de outros intelectuais ligados às correntes neotomistas e neo-escolásticas da época, os quais contestam a burguesia e o pensamento idealista de inspiração cartesiana e kantiana. A contestação merleau-pontyana de inspiração marxista viria mais tarde. Portanto, desde o início de seu projeto intelectual as questões filosóficas de Merleau-Ponty andam juntas com suas preocupações pessoais e os debates políticos de sua época.

O interesse de Merleau-Ponty pela aproximação entre filosofia e experiência vivida pode ser traduzido pelo pensamento sobre a existência concreta que resultou na filosofia existencial ou da existência². É no período posterior a seus estudos, de 1930 a 1939, quando ele já leciona filosofia nas províncias e prepara sua tese de doutorado que se deu a “entrada na filosofia da existência”: “em reação contra uma filosofia de tipo idealista, kantiana ou cartesiana, a filosofia da existência se traduziu primeiro para nós através da predominância de um outro tema, o tema da *encarnação*” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 254)³.

Tal tema aparece principalmente sob a influência da leitura que nosso autor faz do pensamento da encarnação de Gabriel Marcel, o qual tem um papel fundamental nas primeiras oposições merleau-pontyanas ao idealismo francês representado por Léon Brunschvicg. Nesse sentido sua filosofia se volta contra o modo de conhecer que outorga como “essencial à filosofia [ater-se a] uma definição da inteligência que a fecha sobre si, [o que é] talvez garantir-lhe uma espécie de transparência e como uma atmosfera protegida, mas isso é talvez, também, renunciar a conhecer o que é” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 33). Tratava-se, diz ele em sua resenha de 1936 sobre o livro de Gabriel Marcel *Être et avoir*, “de pensar o que a maioria dos filósofos tomaram como resíduo. Pois, não estamos 'equipados' para pensar a

2 Merleau-Ponty faz uma distinção entre filosofia da existência ou pensamento existencial, que é o seu, e o existencialismo, que ele rejeita, tal como principalmente Sartre o desenvolveu a partir de 1945.

3

existência, e todo o trabalho resta a fazer” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 39). É preciso criticar o “universo da ciência” representado pelo “criticismo de M. Brunschvicg”, para o qual, sobre aquilo “que não foi reduzido em objeto de ciência, não podemos nada dizer, nada pensar, nem mesmo que ele existe”. Contra isso, opõe-se a ideia de que “a objetividade não pode esgotar a existência” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 32).

Portanto, a influência de Gabriel Marcel sobre Merleau-Ponty orienta sua concepção de ser em direção à existência *sensível*. É esse interesse pela presença sensível da coisa, pela existência enquanto existência sensível que, além de marcar tão profundamente seus primeiros trabalhos, vai ser desenvolvido ao longo de toda sua obra revelando já no início de sua aparição algo como o estilo da ontologia dos textos da última fase, da famosa reabilitação ontológica do sensível. Quanto à presença da existência em toda obra do autor é o corpo que se apresenta agora como elemento mais importante dos primeiros trabalhos. Se a *existência* encontra seu arquétipo na existência *sensível*, essa última encontra o seu arquétipo no corpo vivido, “*meu corpo*”, ser sensível por excelência ao qual Gabriel Marcel consagra as últimas páginas de seu artigo - “*sou meu corpo*” (*Journal Métaphysique*). A filosofia que minimiza o papel da existência na sua teoria do conhecimento obedeceria a uma rendição da inteligência diante da existência. Como diz Saint Aubert, ocorre um

[r]ecalque da *existência*, sobretudo do *ser sensível*, e no mais alto ponto do *ser carnal*: Merleau-Ponty retoma essa sucessão ordenada ao longo de uma obra que faz justamente se transformar uma na outra – e se completar – uma filosofia da existência, uma fenomenologia da percepção, e uma 'psicanálise ontológica' (VI, 323, 241) ou 'filosofia da carne' (RC, 178) (SAINT AUBERT, 2005, p. 80).

Nosso objetivo é mostrar a importância da noção merleau-pontyana de carne para o pensamento eco-fenomenológico. Isso porque diversos comentadores fazem a conexão entre carne e pensamento ambiental, pois encontram nos trabalhos de Merleau-Ponty uma referência fecunda para se repensar as concepções atuais estabelecidas acerca de nossas relações com o mundo, e em especial com o meio ambiente⁴.

4 Cf. Brook, 2005, p. 354, para uma relação de autores contemporâneos que aproximam o pensamento ambiental das fenomenologias de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty.

Examinamos, em primeiro lugar, algumas posições de Charles Brown e Ted Toadvine elaboradas na apresentação de uma extensa obra por eles organizada, onde mostram, com detalhes, que é possível fazer uma aproximação entre fenomenologia e pensamento ambiental; e que a filosofia tem um papel importante a desempenhar tratando-se da compreensão de nós mesmos e do mundo. Em seguida, apresentamos, de forma apenas indicativa, algumas dificuldades próprias da fenomenologia merleau-pontyana, tal como a existência ou não de uma verdadeira ontologia em sua obra, assim como da dificuldade em se falar do conjunto de seu pensamento. A seguir, destacamos alguns pontos de um artigo de Isis Brook, a respeito do valor da noção de carne para o pensamento ambiental. Para ela, por exemplo, face ao dualismo da herança cartesiana, a noção merleau-pontyana de carne pode nos ajudar a reconhecer a verdadeira realidade de nossa situação, assim como alterar o estilo de nosso engajamento no mundo. Na última parte, apresentamos, também muito resumidamente, a leitura genética transversal de toda obra de Merleau-Ponty realizada recentemente por Emmanuel de Saint Aubert. Com destaque para a originalidade e estilo pessoal da escrita merleau-pontyana, Saint Aubert realiza uma leitura detalhada dividida em três cenários, os quais são reunidos em três grandes obras. Por fim, exemplificamos algo da crítica que Merleau-Ponty faz nos anos 1930 ao vazio do dualismo antropológico contemporâneo, cuja pertinência permanece até hoje. Nossa conclusão destaca a importância da aproximação entre fenomenologia e pensamento eco-fenomenológico, e o potencial presente na utilização da noção de carne. Por fim, indicamos diversas questões suscitadas por nossa reflexão.

2 O pensamento eco-fenomenológico

Para abordarmos brevemente o significado do pensamento eco-fenomenológico atual, iremos destacar algumas ideias de Charles S. Brown e Ted Toadvine, presentes na obra intitulada *Eco-Phenomenology: Back to Earth itself* (2003)⁵, considerada de ponta e por eles

5 Charles S. Brown é professor de filosofia do departamento de ciências sociais da *Emporia State University* (Kansas). Ted Toadvine é professor titular de ciências sociais da *Emporia State University*, tendo co-editado a obra *Merleau-Ponty's Reading of Husserl* e co-traduzido a obra *The Being of the phenomena*, do

organizada. Face aos sérios problemas ambientais que hoje vivemos, tanto locais quanto globais, buscamos as soluções através da ciência e da tecnologia. Porém, além da contribuição dos biólogos, dos meteorologistas, dos cientistas ambientais, etc., o que a filosofia tem a dizer?

Para Charles Brown e Ted Toadvine a voz da filosofia quase não é ouvida quando se trata desses problemas. Vivemos hoje sob a influência de uma propaganda de massa “dedicada à tarefa de nos convencer de que as forças culturais dominantes identificaram o problema e estão trabalhando gradualmente em direção às soluções apropriadas” (2003, p. ix).

Do ponto de vista da filosofia, pode-se dizer que os estudos na área de “ética ambiental” tornam-se cada vez mais legítimos. Trata-se, dizem Brown e Toadvine, daquilo que subjaz em nosso comportamento atual, tanto individual quanto cultural, concernente à nossa compreensão da “natureza humana”, da “natureza da natureza” e da “natureza do Bem” (2003, p. x). As experiências do passado nos mostram que os pressupostos éticos e metafísicos revelam suas “limitações” nas consequências advindas da crise ambiental. Portanto, é inevitável perguntarmos sobre o que está na “raiz” dessa “reação moral”. “Para responder a essas questões, dizem os autores, precisamos da ajuda da filosofia” (2003, p. x).

Na compreensão de Brown e Toadvine essa filosofia deve ser uma filosofia de orientação fenomenológica. Eles acreditam que seu método contemporâneo é adequado para trabalhar os “dilemas que os especialistas em ética e os filósofos da natureza encontram” (2003, p. xi). Para eles, o lema husserliano de retorno “às coisas mesmas”, ou seja, a fenomenologia que toma como seu ponto de partida “o mundo enquanto dele temos a experiência”, reúne as diversas tendências do movimento.

Com isso, delineia-se aqui a primeira convergência entre o pensamento ambiental contemporâneo com o método fenomenológico. À parte as dificuldades dos diferentes modos de se caracterizar e compreender a experiência para os fenomenólogos, ou a natureza do sujeito dessa experiência, os autores admitem que há uma tendência em começar pela experiência. Em suas próprias palavras, eles dizem:

Nossa convicção de que a natureza tem valor, de que ela merece ou demanda um certo tratamento próprio, deve ter suas raízes em uma *experiência* da natureza. Como argumenta Neil Evernden, as abordagens da natureza que a destituem de todas qualidades vividas, nos deixa com uma abstração irreconhecível (2003, p. xi).

Dessa forma, esse “processo de abstração” tem como consequência a transformação gradual do mundo que experimentamos em uma “concepção naturalista” do mundo tomado como garantido pela ciência contemporânea. Em outras palavras, surge um “modelo abstrato de realidade”. Rejeitada igualmente entre os fenomenólogos, essa “crítica ao naturalismo científico”, juntamente com o “retorno às coisas mesmas”, marcam dois pontos de convergência entre a fenomenologia e o pensamento ambiental contemporâneo.

Portanto, a fenomenologia é capaz de abrir a possibilidade de se revelar uma concepção alternativa de natureza. Além disso, ela é capaz de fazer a crítica ao legado do dualismo cartesiano – como, por exemplo, certa “obsessão com a objetividade”, ou o uso de “concepções antropocêntricas de valor” -, abrindo espaço para o “exame interdisciplinar” de nossa relação com a natureza, para a investigação mais detalhada da “construção histórica e institucional do 'natural’” (2003, p. xii), e, até mesmo, para o exame do papel que esse conceito desempenha na formação de nossa identidade pessoal e cultural. Vê-se assim que essa investigação, com sua “junção” do pensamento ecológico e a fenomenologia, resulta em uma nova forma de “investigação interdisciplinar: a eco-fenomenologia” (2003, p. xii).

Em vista dessa compreensão do que pode significar o pensamento eco-fenomenológico, examinaremos em seguida como duas perspectivas de leitura da noção merleau-pontyana de carne se aproximam de tal pensamento: as leituras de Isis Brook e a de Emmanuel de Saint Aubert. Embora, talvez, não conflitantes, essas duas perspectivas se posicionam em níveis bastante diferentes. Antes, porém, faremos um brevíssimo exame da fenomenologia de Merleau-Ponty.

3 Merleau-Ponty e a fenomenologia

Apresentaremos alguns pontos sobre a fenomenologia de Merleau-Ponty de modo a melhor contextualizar o pensamento do autor. Levando-se em conta o propósito dessa comunicação, encontramos duas questões que estão pressupostas em qualquer aproximação dessa natureza. A primeira, pergunta se a fenomenologia pode se tornar uma ontologia, e no presente caso, se de fato Merleau-Ponty elabora uma ontologia fenomenológica; além disso, se a noção de carne pode se aproximar da noção de ser. A segunda, indaga quais as novas concepções de sujeito e natureza proposta por Merleau-Ponty.

Não iremos, evidentemente, tratar dessas questões aqui. Destacamos que as relações entre Merleau-Ponty e a fenomenologia não se reduzem àquelas entre Merleau-Ponty e Husserl. Deve-se dizer que Merleau-Ponty forja um projeto filosófico próprio e que se apropria dos conceitos fundamentais da fenomenologia husserliana, mas os interpreta à sua própria maneira formando uma concepção ampliada de fenomenologia, a qual fundamentalmente se coloca contra a visão estabelecida⁶.

Fundamentalmente, Merleau-Ponty vai além da crítica do conhecimento e critica o pensamento objetivo. A leitura que ele faz da tradição revela uma hermenêutica própria. Ele tem o gosto da ambiguidade e da escrita alusiva. As flutuações, circularidades e subentendidos de seu texto revelam uma filosofia que busca, principalmente, não “o pensamento adequado ou a evidência apodítica” (MERLEAU-PONTY, 1999, XI-XII, 14)⁷, mas, diz ele, “aquilo que eu vivo” em um “mundo inesgotável” (MERLEAU-PONTY, XI-XII, 14).

4 Isis Brook: o valor da noção de carne merleau-pontyana para o pensamento ambiental

6 Cf. Zahavi, 2002.

7 A primeira e segunda numerações correspondem, respectivamente, ao original e à tradução brasileira. Todas as traduções sem referência são de nossa autoria.

Isis Brook articula uma aproximação favorável entre a noção de carne e o pensamento ambiental. Ela examina algumas das críticas fundamentais colocadas pela filosofia de Merleau-Ponty para a tradição, tais como as visões equivocadas do empirismo e do intelectualismo sobre nossa relação com o mundo, a questão do papel do corpo e a originalidade no modo de tratá-la pela filosofia merleau-pontyana, e outras mais, mas não as aprofunda ou situa suficientemente.

Examinaremos, muito resumidamente, o artigo intitulado *Can Merleau-Ponty's Notion of 'Flesh' Inform or even transform Environmental Thinking?* (2005)⁸. A primeira observação de Brook a respeito da noção de carne refere-se ao poder dessa noção de implicar, para o homem, um “verdadeiro engajamento com o mundo e consigo mesmo enquanto um ser corporal” (2005, p. 353). Para ela, a noção de carne merleau-pontyana nos auxilia em um modo diferente e novo de compreender nossa “relação para/no e com o mundo”.

Brook se refere a dois problemas gerais que acompanham qualquer explicação da noção de carne em Merleau-Ponty. O primeiro, é a “explicação inadequada” de tal noção na obra do autor. Ao ser trabalhada, principalmente, no texto tardio e inacabado de *O visível e o invisível* (1961), tem-se dela apenas uma “ideia sugerida”, e não uma “interpretação definitiva” que nos permitisse testar sua “utilidade”. Resta-nos, diz ela, fazer algumas “tentativas de usar tal ideia no interior do pensamento ambiental” (2005, p. 354).

O segundo problema é a “natureza radical da ideia de carne” (2005, p. 354). Para Brook, a proposta de Merleau-Ponty de mudança do modo “normal” de “conceituação tanto de nós mesmos quanto do mundo” é tão intensa que torna-se difícil “explicá-la usando uma linguagem” por séculos moldada pelo modo normal de conceituação. Para ela, essa “ambiguidade inevitável” é a “chave do problema”; agravada pela “ambiguidade circunstancial” do primeiro problema, resultante de qualquer obra inacabada.

8 Isis Brook foi professora de filosofia na *Lancaster University*, Inglaterra. Atualmente, é professora em *Writtle College*, associada à *University of Essex*, Inglaterra. Ela tem artigos publicados no “*The Journal of the British Society for Phenomenology*”, e é co-editora da publicação “*Environmental Values*”, onde o artigo citado foi publicado.

4.1 Algumas questões ambientais e a noção de carne

Face a essas dificuldades, como lidar com questões ambientais que interrogam, por exemplo, diz Brook,

se as coisas inanimadas podem ter valor intrínseco, se toda valoração é antropocêntrica de modo danoso, se a ação de base local conduz a uma maior proteção ambiental do que a legislação nacional ou internacional, se as ciências como a ecologia estão demasiadamente contaminadas por uma abordagem instrumental (2005, p. 355).

Brook considera que a noção de carne em Merleau-Ponty decorre da tentativa de descrever a realidade “como ela é” (2005, p. 355); seja para nós, como sujeitos da experiência, de alguma forma vistos separados do objetivo, seja para o mundo. Tal tarefa nos dá a oportunidade de empreender um novo modo de conceituação da “relação homem-mundo”. Senão, pelo menos, ela nos permite aumentar “nossa capacidade de admiração”, ou legitimar esta última “como uma virtude” (2005, p. 355). Mas Brook avança um pouco mais, e pergunta como, mais exatamente, a noção de “carne” pode “transformar nosso pensamento sobre as questões ambientais” (2005, p. 361).

4.2 O valor da carne para o pensamento ambiental

Essa noção, diz ela, aponta, principalmente, para algum tipo de relação, uma “partilha” que evita um “auto-isolamento”, tanto entre “eu e os outros humanos, eu e os não humanos, e eu e os [seres] inanimados” (2005, p. 361). Uma relação, diz ela, tal como sugerida por Merleau-Ponty em uma nota de trabalho de dezembro de 1960, em *O visível e o invisível*, uma “relação de abraço” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 324, 242) entre corpo e mundo.

A noção de abraço evita “a ideia de imersão”, a anulação do eu no mundo a ponto de anular as diferenças entre ele e nós. Não somos um com o mundo, com tudo mais. Nem é o mundo feito de “nossas projeções”, o que também anularia as diferenças. O mundo não é criação nossa. Para Brook, a carne articula nosso “estilo de engajamento” (2005, p. 361).

Além disso, diz Brook, o “tipo de deslocamento perceptivo” que nos permite atingir o conceito de carne, também rejeita o tipo de pensamento que “vê a solução para os problemas ambientais como uma questão de melhor alocação de recursos” (2005, p. 361). Tal perspectiva não entendeu grande parte

do pensamento ambiental nos últimos quarenta anos; não somos apenas unidades de consumo e o mundo não é apenas um reservatório de recursos para os seres humanos. O meio ambiente não é um objeto de fundo inanimado contra o qual nós como sujeitos podemos agir como seres separados. A realidade de nossa situação é ser circundada, engajada num abraço, não como uma opção extra – uma escolha de estilo de vida – mas simplesmente como ela é (2005, p. 361).

Para Brook, em nossa relação com o mundo não formamos um “todo indistinto”, o que é “intelectualmente indefensável”; nem o mundo é completamente separado de nós, a disposição para nosso uso, mesmo que esse uso seja sustentável, o que é “moralmente indefensável”. O que se deve fazer para evitar essas “duplas armadilhas” é “reconhecer a realidade de nossa situação, e é isso que o conceito de 'carne' de Merleau-Ponty nos ajuda a fazer” (2005, p. 362).

5 Emmanuel de Saint Aubert:⁹ os três cenários e a noção merleau-pontyana de carne

Baseamos nossa breve apresentação em três obras recentes do autor, as quais

9 Emmanuel de Saint Aubert é um filósofo francês, pesquisador dos *Archives Husserl* de Paris (*Centre National de la Recherche Scientifique, Ecole Normale Supérieure*). Ele dedica suas pesquisas particularmente à obra de Merleau-Ponty, com destaque para as influências da neurologia, da psicologia do desenvolvimento e da psicanálise sobre o conceito de “carne”. Sua pesquisa é fortemente conduzida pela referência aos textos inéditos de Merleau-Ponty, numa leitura que ele denomina genética transversal.

caracterizam o que ele chama de três “cenários”¹⁰. Estes correspondem, respectivamente, e do ponto de vista cronológico, à primeira, segunda e terceira fase do itinerário da obra de Merleau-Ponty: o “cenário cartesiano” (1933-1945), o “cenário sartreano” (1945-1951) e o “cenário heideggeriano” (1951-1961).

A perspectiva de Emmanuel de Saint Aubert nos permite dimensionar mais precisamente a extensão das dificuldades envolvidas na elaboração da noção de carne, e ver que uma leitura apressada pode impor limites injustificáveis à verdade da pesquisa filosófica do fenomenólogo francês. Como compreender a filosofia de um autor, para quem, por exemplo, “falar de 'vida filosófica' não era álbi ou modo de dizer” (SAINT AUBERT, 2004, p. 18)? Além disso, como compreender a noção de carne, se seu autor não nos autoriza a equipará-la a um conceito no sentido clássico, ou a uma metáfora, a um traço de estilo literário, mas a aproxima gradualmente da força descritiva de uma “figura topológica”? Seria tal termo ou noção “um esquema sensorio-motor”, um “símbolo original”, um “arquétipo do imaginário”? Ao estudar outra noção que está na origem da própria noção de carne, no período intermediário da obra do autor, a noção de “imbricação”, Saint Aubert afirma que tais termos ou figuras, ambíguas para o ponto de vista clássico, “a meio caminho do sensível e da ideia”, são para Merleau-Ponty “esse próprio caminho, na sua totalidade” (SAINT AUBERT, 2004, p.19). Próprias da tese de que uma ideia só é viva e válida no horizonte de um gesto que mostra, e nesse gesto mesmo, elas participam de um trabalho de expressão onde atuam não metáforas, mas um “simbolismo primordial”, próximo das “estruturas do vivo e do sensível, o simbolismo do corpo” (SAINT AUBERT, 2004, p. 19).

5.1 Os três cenários

10 Cf. Saint Aubert, 2004, 2005, 2006. Cf. Saint Aubert, 2004 (p. 24 – 29) para as considerações do autor a respeito dos problemas metodológicos presentes em seu empreendimento. Destaca-se aí o problema da leitura dos “inéditos” de Merleau-Ponty. O termo “cenário” é usado para distinguir a hermenêutica merleau-pontyana de uma abordagem que seria aquela de uma “exegética científica” dos autores por ele tratados (cf. Saint Aubert, 2008, p. 11). Dan Zahavi (2003, p. 4 – 5), levanta a mesma questão a propósito de seu próprio trabalho, ao mencionar a objeção de alguns pesquisadores, como Paul Ricoeur.

5.1.1 O cenário cartesiano (Fase inicial. Noções fundamentais: confusão, mistura, mistério, amor, percepção, corpo, encarnação, temporalidade)

A obra de Merleau-Ponty faz uma leitura crítica da filosofia cartesiana. Sempre confrontando a Sexta *Meditação metafísica*, ela quer assumir a “confusão” deixada de lado por Descartes e que foi revelada pela “mistura” da alma e do corpo.

O estudo desse período fundador, período contestatório, permite descobrir certas antecipações do futuro pensamento da “carne”, na oposição feroz ao idealismo de Léon Brunschvicg, sob a influência de Gabriel Marcel e Max Scheler. Merleau-Ponty acusa a tradição cartesiana e kantiana de ter abandonado as questões filosóficas mais importantes: a sexualidade, a vida perceptiva, o universo dos sentimentos, a atitude religiosa, e a arte. Com Gabriel Marcel, Merleau-Ponty forja suas primeiras investidas contra a ontologia cartesiana do objeto. A problemática marceliana da *encarnação* o orienta para uma reabilitação ontológica da experiência sensível, e sua afirmação central - “sou meu corpo” - coloca uma primeira marca do futuro conceito de carne. A variante epistemológica dessa mesma problemática, a noção de *mistério*, lança a encarnação contra o face a face ou o “pensamento contemplativo” constitutivo do objetivismo, ou pensamento objetivo. Com Max Scheler, Merleau-Ponty busca na tradição idealista o que produziu o vazio antropológico contemporâneo, que não sabe mais ler no amor, a confiança ou a esperança, atos orientados, mas apenas *estados* afetivos, ressentidos fechados e desprovidos de sentido – carecendo assim de uma dimensão essencial do desejo, sua natureza *intencional*.

A noção de intencionalidade, cuja importância Merleau-Ponty encontra através da abordagem scheleriana da intencionalidade emocional ou afetiva, é um instrumento decisivo de sua filosofia nascente. A *Fenomenologia da percepção* a trabalha em várias tentativas originais e inconclusas, as quais tenderão a desaparecer nos anos seguintes face à presença dos laços efetivos que formarão a “carne”.

5.1.2 O cenário sartreano (Fase intermediária. Noções fundamentais: expressão, laço,

imbricação, carne)

O “cenário sartreano” é considerado como o período dos anos existencialistas de Merleau-Ponty, no qual, as marcas da ontologia dos últimos escritos, prefiguram, numa proximidade com o “onirismo da 'psicanálise' de Bachelard, da 'carne' de Claudel e do 'surrealismo' de Breton” (...) seus próprios *elementos* ontológicos, nos antípodas dos elementos sartreanos” (SAINT AUBERT, 2004, 30-31; destaque no original).

Saint Aubert, na sua leitura transversal da obra de Merleau-Ponty, toma como ponto de partida a noção de “imbricação” (SAINT AUBERT, 2004, 17)¹¹, a qual pode ser vista como noção característica do pensamento do autor após 1945. Ele a estuda numa relação direta com a noção de “carne”, constituindo assim o “cenário sartreano”, ou fase intermediária da obra merleau-pontyana.

O estatuto do termo ou da “figura” de “imbricação”, assim como das outras figuras, é análogo ao do conceito de “carne” (SAINT AUBERT, 2004, p. 18-19). Saint Aubert chega a essa noção também como resultado de sua pesquisa acerca do período intermediário da obra do filósofo. A definição de carne é assim dada por Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*, no capítulo “O entrelaçamento - o quiasma”:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo 'elemento', no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um 'elemento' do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* a ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. E também simultaneamente, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de 'alguma coisa' (VI, 184, 136).

Portanto, toda figura em Merleau-Ponty designa a “carne”, a qual tende a tornar-se, “a figura das figuras, aquela que se figura ainda ela mesma figurando o ser” (SAINT AUBERT, 2004, 19).

11 Tradução do termo original “empiètement”.

Desse modo, esses dois termos, “imbricação” e “carne”, surgem num período ainda pouco conhecido da obra de Merleau-Ponty, numa fase intermediária, a qual mostra-se postadora de um valor crucial para a compreensão da evolução da obra, ao mesmo tempo que torna mais claro o surgimento dos textos tardios de sua última fase.

5.1.3 O cenário heideggeriano (Fase final. Noções fundamentais: desejo, quiasma, carne, ser)

O último livro, de 2006, refere-se ao terceiro cenário, o “cenário heideggeriano”. Conforme Saint Aubert, esse último cenário “reativa”, especialmente nos anos de 1956 a 1961, várias noções do primeiro cenário fundador. Essa última fase do projeto merleau-pontyano, inacabada, coloca para Saint Aubert as questões mais difíceis na interpretação do filósofo. Diz Saint Aubert:

trata-se de uma 'ontologia da carne', de um discurso sobre o ser da carne? De uma 'ontologia carnal', se interessando à carne do ser? Ou de uma sutil conjunção da carne e do ser? Um no outro [, o ser e a carne,] pode-se falar de uma verdadeira 'ontologia'? E qual é a relação desse pensamento com o de Heidegger, o qual dissocia claramente a carne da questão do ser? A obra de Merleau-Ponty não permite dar uma resposta simples a essas interrogações (SAINT AUBERT, 2006, p. 17).

Há uma “identidade circular” que impede toda linearização na leitura que se faz de tal ontologia. Se ela toma a “imagem do mundo percebido”, a encontramos no horizonte de diversos “esboços” que se multiplicam: “ontologia indireta”, “ontologia da facticidade”, ontologia da Natureza”, “psicanálise ontológica”, “endo-ontologia”, “ontologia do nascimento e do co-nascimento”, entre outros (SAINT AUBERT, 2006, p. 17).

5.2 Um comércio direto com o mundo e as coisas

Encerramos essa apresentação resumindo uma breve discussão realizada por Merleau-Ponty, extraída de seu primeiro texto publicado em forma de resenha, em 1935, sobre uma obra de Max Scheler de mesmo título, de 1933. Com isso queremos exemplificar algumas das possíveis consequências resultantes da crítica que Merleau-Ponty faz à tradição idealista cartesiana e kantiana e à filosofia reflexiva, ao enfrentar o vazio do dualismo antropológico

contemporâneo. Este, destitui a complexidade passivo-ativo do ser humano, tornando incompreensível sua unidade e seus laços com o mundo e com outrem.

No período anterior à sua primeira obra, *A estrutura do comportamento*, de 1942, período fundador do cenário cartesiano, Merleau-Ponty aborda as dificuldades de Scheler em responder aos desafios de Nietzsche, o qual vê no perdão, no sacrifício cristãos, a “própria flor do ressentimento”. De modo bastante resumido pode-se dizer que face ao papel do amor e do sacrifício cristãos a questão para Scheler se constitui em “saber se o cristianismo não é senão uma maneira de se justificar para aqueles que não podem viver” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 12). Scheler responde dizendo que

o amor não é um processo compensatório, não obedece ao tipo de equilíbrio dos sistemas físicos que respondem à exigência do menor potencial: ele é 'ao contrário, superabundância de vida'. O amor e o sacrifício não podem aparecer como contrários à vida a não ser que imaginemos a vida à maneira de um sistema conservativo. Na realidade, a observação sugere, ao invés, a ideia de uma expansão, de uma prodigalidade'. Esta abordagem da vida e esta fenomenologia do amor como difusivo de si e fecundo, percorre o pensamento de Merleau-Ponty (SAINT AUBERT, 2005, p. 108-109).

Portanto, Merleau-Ponty aprova Scheler afirmando sua “profunda confiança em tudo o que é dado imediatamente', [e que] 'não é uma vontade de dominar o mundo, mas um ímpeto de alegria de sua existência, de saudação para com o desabrochar da plenitude vital” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 23). Contra toda redução arbitrária da experiência, “como a região do vital era reduzida àquela do mecânico, a região do espiritual (...) reduzida àquela do vital, para tudo o que não é a inteligência” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 23), Merleau-Ponty propõe, com Scheler, e contra o “naturalismo de Nietzsche”, “um comércio direto com o mundo e as coisas” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 23). Da mesma forma, apesar dessa crítica ao pensamento de Nietzsche, Merleau-Ponty, como Scheler, retomam sua crítica deslocando-a da essência do cristianismo para o tipo *burguês*. O que a crítica de Nietzsche “atinge, assim, é uma moral burguesa, que, desde o século XIII, não cessou de desintegrar a moral cristã” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 24). Para Scheler, o termo “burguês”

designa menos o representante de uma classe social determinada do que um *éthos* particular, uma maneira de ser definida por uma atitude geral face à vida e ao

mundo. O tipo burguês afeta a personalidade em todas as suas dimensões, particularmente naquela da relação a outrem, marcada por um coeficiente de distância que acentua a solidão do eu. A visão de mundo perde, então, em espontaneidade, e o sujeito tende a dar uma explicação mecânica dos fenômenos vitais. Os laços de participação se dilatam, o parentesco do homem com o universo se apaga: a amizade (com outrem), a afinidade (com o mundo), são substituídas por uma hostilidade do homem a respeito do mundo, da vida e de outrem, que ele procura explicar mais que a compreender, a dominar mais que a reencontrar. Este homem, segundo Scheler, apresenta uma deficiência 'bio-psíquica' que se manifesta por uma angústia permanente, o horror do risco, a desconfiança, a necessidade de garantias e de proteção. O gosto pela regularidade o coloca ao abrigo das surpresas, sua prudência calculadora o conduz a vigiar e a se vigiar, seu domínio de si mesmo procede menos de um apego a um bem superior do que a uma suspeição dos transbordamentos afetivos e as tempestades da paixão. Ele se compara a outrem sem se comunicar com outrem. Sua vitalidade é assim diminuída: ele perdeu este ímpeto que traz todo ser vivo, para lançar-se na motricidade, para um ultrapassamento permanente dos limites aparentes de seu corpo, para se reencontrar fora dele mesmo e reunir-se à unidade de tudo o que vive. O burguês ignora o sentimento apaixonado da natureza, a embriaguez da intimidade com o mundo ou com outrem, em uma palavra, esta 'experiência dionisíaca' que Scheler gosta de retomar de Nietzsche (SAINT AUBERT, 2005, p. 110-111).

Conclusão

Nosso objetivo foi apresentar a importância da noção de carne merleau-pontyana para o pensamento eco-fenomenológico. Vimos que, embora incipiente, a eco-fenomenologia tem possibilidades de se estabelecer como uma investigação interdisciplinar. É preciso, porém, que as investigações acerca da fenomenologia contemporânea, e no caso, da fenomenologia merleau-pontyana, coloquem suas reflexões no quadro da hermenêutica própria constantemente buscada pelo autor.

Quanto à noção de carne, acreditamos que, mesmo nos limites dessa comunicação, mostramos um pouco dos temas e interrogações que suscitam seu valor e lugar na aproximação entre a fenomenologia merleau-pontyana e o pensamento ambiental. Dessa forma, é possível que se possa progredir na busca de algumas respostas para questões que permanecem abertas, tais como: qual a concepção alternativa de natureza proposta por Merleau-Ponty; como compreender sua concepção da natureza humana, e quais as consequências éticas decorrentes; como resolver a crítica ao naturalismo científico; como Merleau-Ponty interpreta a máxima de retorno às coisas mesmas proposta por Husserl; como compreender que as coisas inanimadas têm valor intrínseco, evitando uma valoração

antropocêntrica; como Merleau-Ponty resolve a questão da relação com outrem e com o mundo (natural), evitando o realismo científico e o idealismo transcendental; por fim, como resolver o problema da relação entre fenomenologia e ontologia.

Referências:

BROOK, Isis. “Can Merleau-Ponty's Notion of 'Flesh' Inform or even Transform Environmental Thinking?”. *Environmental Values*, Lancaster, 14, 353-362, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945. Trad. Carlos Alberto. R. de Moura. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Le visible et l'invisible*. C. Lefort (éd.) . Paris: Gallimard, 1964. Trad. A. M. Oliveira e J. A. Gianotti. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1984.

_____. *Parcours, 1935-1951*. éd. Jacques Prunair. Paris: Verdier, 1997.

_____. *Parcours deux, 1951-1961*. éd. Jacques Prunair. Paris: Verdier, 2000.

SAINT AUBERT, Emmanuel De (éd.). *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Hermann, 2008.

_____. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris, Vrin, 2006.

_____. *Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

_____. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années. 1945-1951*. Paris, Vrin, 2004.

TOADVINE, T. and **BROWN**, C. (eds.). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*.

New York: SUNY Press, 2003.

ZAHAVI, D. "[Merleau-Ponty on Husserl. A reappraisal](#)". In T. Toadvine and L. Embree (eds.): *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, 3-29.