

MERLEAU-PONTY, NO CORAÇÃO DA PRÁXIS

MERLEAU-PONTY, IN THE HEART OF PRAXIS

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

RESUMO: A exposição que se segue busca reconstituir, em linhas gerais, um quadro mínimo no tocante à significação fenomenológico-ontológica da noção de práxis no interior da obra de Merleau-Ponty. Essa investida visa a dois aspectos mutuamente conjugados: por um lado, perspectiva, pelo menos, três diferentes matizes em que tal categoria imprime nos escritos do autor à luz da filosofia política, da filosofia da linguagem e da filosofia da arte. Por outra parte, procura examinar o estatuto da categoria de práxis sob um ponto de vista ainda mais radical, isto é, calcado ontologicamente pela interrogação fundamental do “Ser Bruto” ou “Espírito Selvagem” como “Espírito de práxis”.

PALAVRAS-CHAVE: Merleau-Ponty. Práxis. Linguagem. Política. Pintura. Espírito Selvagem.

ABSTRACT: The following exhibition seeks to reconstruct, in general lines, a minimal framework with regard to the phenomenological-ontological significance of the notion of praxis within the work of Merleau-Ponty. This onslaught aims at two aspects that are mutually conjugated: on the one hand, perspective, at least, three different shades in which this category prints in the author's writings in the light of political philosophy, philosophy of language and philosophy of art. On the other hand, it seeks to examine the status of the category of praxis from an even more radical point of view, that is, based ontologically by the fundamental questioning of the “Being Brute” or “Wild Spirit” as a “Spirit of praxis”.

KEYWORDS: Merleau-Ponty. Praxis. Language. Politics. Painting. Wild Spirit.

“A racionalidade passa do conceito para o coração da práxis”

(Maurice Merleau-Ponty)

Introdução

A categoria de *práxis* ocupa, *de jure et de facto*, um espaço honorário no debate contemporâneo das ideias. Autores de diferentes escolas ou tradições de pensamento lançam mão de tal conceito infundindo, a parte dele, tanto preocupações de ordem metodológica quanto teórica. Em função disso, a noção de *práxis* passa a assumir múltiplos contornos semânticos matizando, sem dúvida, um espectro realmente multiforme, complexo, multifacetado e, por isso mesmo, culturalmente rico.

Ora, essa perspectiva se mostra perceptivelmente eloquente quando o leitor se aproxima de uma obra como a de Merleau-Ponty. Observador atento não só da longa tradição marxista, mas cultor afeto do intenso movimento da arte, em especial, da pintura, da literatura e do cinema, além de profundo conhecedor da filosofia da linguagem, o fenomenólogo francês se acerca da noção de *práxis* como um guia indispensável no sentido de iluminar esses diferentes lugares de fala. Mais que isso: Merleau-Ponty confere uma cidadania ontológica proeminente à categoria de *práxis* a fim de ressignificar, para além da metafísica tradicional, outro sentido do Ser como Ser Bruto ou Espírito Selvagem.

É esse exame final que nos deteremos como interrogação fundamental buscando compreender em que medida a tarefa de uma reabilitação ontológica do sensível seria capaz de anunciar efetivamente uma acepção mais radical e originária da *práxis*.

Para tanto, passemos, então, a cortejar esses distintos discursos que se entrelaçam e, portanto, pulsam no coração mais íntimo da *práxis*.

Práxis e Política

Ao fazer análise de conjuntura, ou seja, ao se debruçar sobre a experiência política contemporânea, Merleau-Ponty repõe a noção de práxis noutra chave hermenêutica. Para isso, a referência mais substantiva não podia ser outra: Karl Marx. Quer dizer, Merleau-Ponty acredita encontrar, no materialismo histórico dialético, uma significação original, propositiva, capaz de reabrir, para além do idealismo hegeliano (Silva, 2014), um sentido da práxis em sua concretude mais radical. O problema de todo idealismo é que ele fixa, *a priori*, um ideal que subsume o real. Por meio dessa fixação, a práxis histórica se torna límpida à luz de um princípio puramente ascético e, de passagem, asséptico da experiência. Pois bem, Marx subverte essa premissa. Se não é a consciência que determina as condições materiais de existência, mas tais condições que determinam a consciência, tudo muda. O sentido da práxis não pode ser transcendente à história, à contingência, mas lhe é inteiramente imanente. O sentido da práxis não brota de um poder constituinte absolutamente egóico, já que radica no coração mesmo do real. É um sentido antiespiritualista, como diria Sartre, para retratar, em tela, a figura do “espírito-aranha” que ao recobrir o real com a sua baba, deglute-o lenta e vorazmente. Sob esse prisma, a práxis é incapturável logicamente. Só faz sentido falar de práxis à medida que trazemos à tona a experiência nua e crua, sem qualquer imposição de fora, isto é, do alto de um saber absoluto pretensamente apreensível. A verdadeira práxis é aquela que bebe da fonte mesma da experiência e daí retira toda a sua energia.

Se é assim, qual a verdadeira natureza da práxis? Conceitua Merleau-Ponty (1996b, p. 335): A práxis “não é uma ação, no sentido pragmatista do sucesso ou no sentido relativo e ‘realista’ de atingir certos fins particulares, certos fins por todos os meios, mas *práxis* que não é *poiésis*, que é o integral dos meios, uma vez que meios e fins estão em interdependência dialética. Recusa de optar entre Ser e Fazer: eles não são preferíveis um ao outro; eles são indivisos na *práxis*”. Então: “*Práxis*: não fabricação de um certo resultado, por exemplo, de um aparelho de Poder técnico,

mas prática, um modo de existência histórica (universal e fundamental). *Práxis* não definida para fins deliberados, mas movimento da história” (1996b, p. 336). Isso só ocorre quando o que está em jogo é certo poder classista; ou seja, “a *práxis* cessa de ser abertura, ação que realiza tudo, porque ela não é particular já que está animada pela classe que é sua autossuperação. A *práxis* torna-se técnica do poder dessa classe” entende Merleau-Ponty (1996b, p. 352).

Merleau-Ponty desconstrói na categoria de *práxis* qualquer definição técnico-partidária ou mesmo classista. A *práxis* não pode ainda ser confundida com certo ativismo performático por mais engenhoso, relativo ou realista que seja. Da mesma forma, o “Ser” e o “Fazer” não se sobrepõem entre si, mas interagem dialeticamente. Essa dialética não emana de um poder absoluto último, mas radica no solo mesmo da experiência tecida historicamente pelas mãos humanas, princípio esse que fora atentamente observado por Marx:

Marx descobre uma racionalidade histórica imanente à vida humana; para ele, a história não é já apenas a ordem do fato ou do real de que, com a racionalidade, a filosofia viria conferir direito de existência. *É o meio onde se forma todo o sentido e, em particular, o sentido conceitual ou filosófico no que tem de legítimo.* (Merleau-Ponty, 1953, p. 52; grifo nosso).

A *práxis*, em sua espessura mais autêntica, toma assento nesse meio indefinido imanente à vida humana. Quer dizer, “se há um quietismo hegeliano, há necessariamente uma inquietude marxista. Se Hegel pode encomendar-se cegamente ao curso das coisas, porque permanece nele um fundo de teologia, a *práxis* marxista não tem o mesmo recurso, ela não tem outro suporte senão a coexistência dos homens” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 101). Razão pela qual,

[...] a *práxis* não está sujeita ao postulado da consciência teórica, à rivalidade das consciências. Para uma filosofia da *práxis*, o próprio conhecimento não é a posse intelectual de uma significação, de um objeto mental, e os proletários podem carregar o sentido da história sem que seja na forma de um “eu penso”. Essa filosofia toma, por tema, não consciências

encerradas na sua imanência natal, mas homens que se explicam um com o outro (Merleau-Ponty, 1967, p. 69).

Assim, “essa difícil noção [de práxis], justamente porque era nova, foi mal compreendida. É ela, no entanto, que faz do marxismo uma outra filosofia, e não apenas uma transposição materialista de Hegel” (Merleau-Ponty, 1967, p. 66). Por isso, “Marx chamou frequentemente ao seu materialismo um ‘materialismo prático’. Ele queria dizer que a matéria intervém na vida humana como ponto de apoio e corpo da *práxis*. Não se trata de uma matéria nua, exterior ao homem, e pela qual o comportamento do homem se explicaria” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 158-159). A bem da verdade, “uma ‘matéria humana’, isto é, tomada no movimento da *práxis*” (1953, p. 55) é o que confere outro sentido à experiência, até porque “o homem sensível-prático é a transformação da natureza em história” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 348). Em tal perspectiva, “aquilo a que Marx chama *práxis* é esse sentido que se desenha espontaneamente no entrecruzamento das ações pelas quais o homem organiza as suas relações com a natureza e com os outros” (1953, p. 52). A *práxis*, então, é o que desvela um comércio íntimo com o ser e com a vida junto às condições materiais dadas recriando a própria história. É o que comenta Franklin Leopoldo e Silva (1996, p. 20; 21):

A *práxis*, em qualquer dos seus aspectos, não é transparente para a razão, exatamente porque a existência possui uma complexidade própria e irreduzível, que os homens vivem de diferentes maneiras e em diferentes modos de conflito com os outros e consigo próprios. [...]; a racionalidade imanente da história não é uma ordem que baixa do céu das ideias sobre a terra dos homens, mas é fruto da tensão entre a liberdade do sujeito agente e o curso da história. Talvez não haja nada mais preciso para retratar esta situação do que a frase célebre de Marx: “os homens fazem a história, embora nem sempre saibam a história que fazem”.

O que, na esteira de Merleau-Ponty, Franklin reflete é uma ideia de *práxis* radicada no engajamento inter-humano. Como volta a observar Merleau-Ponty (1996a, p. 160), “o materialismo’ marxista não estaria rigorosamente definido e

defendido contra os ataques mecanicistas se Marx não tivesse desenvolvido a sua teoria da práxis ou da existência social como meio concreto da história, equidistante seja do idealismo, seja do materialismo metafísico”. É sob esse ponto mais preciso da teoria marxiana da práxis que permite a Merleau-Ponty vislumbrar outro horizonte da coexistência humana ou se quiser da intersubjetividade como meio concreto da história. Conforme observa o filósofo francês:

A renúncia ao aparelho explicativo do sistema não rebaixa a filosofia à categoria de um auxiliar ou de um propagandista do saber objetivo, porquanto ela dispõe de uma dimensão própria, que é a da coexistência, não como fato consumado e objeto de contemplação, mas como acontecimento perpétuo e meio da *práxis* universal (Merleau-Ponty, 1960, p. 141-142).

É, pois, nessa direção que Merleau-Ponty se encaminha quando escreve que a “racionalidade passa do conceito para o *coração da práxis* inter-humana de tal maneira que certos fatos históricos assumem uma significação metafísica: neles vive a filosofia” (Merleau-Ponty, 1953, p. 53; grifo nosso). É, enfim, no interior mesmo desse “coração” que pulsa o sentido último da experiência até então não aportada com o devido apreço pela tradição idealista.

Ao mesmo tempo, Merleau-Ponty jamais perde de vista, nesse embate com o idealismo, outra questão de fundo: a da relação entre teoria e prática. Cabe, antes de tudo, reconhecer que “a práxis comporta sua teoria” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 336), o que não significa que há, aqui, que “se teorizar, mas encontrar uma *práxis*” (1996b, p. 326), isto é, compreender melhor esse envolvimento recíproco entre ambas; algo, aliás, tão bem entrevisto, em suas pesquisas clínicas, por Goldstein (1983, p. 360): “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”. Há um reenvio mútuo da ação (práxis) e do conhecimento (teoria), uma vez que não há sobreposição, mas cooperação.

Em função disso, se não se pode purificar a “situação de fato” em nome de uma evidência absoluta, de uma razão transparente, é porque Marx nos deixa uma lição política para além, inclusive, das poeiras exegéticas que sobre sua obra pairaram. Donde resulta, diga-se de passagem, a importância de demarcar uma clara “diferença entre a regra marxista de não destruir a filosofia sem a realizar, e a prática stalinista que simplesmente a destrói” (Merleau-Ponty, 1960, p. 14-15). Será preciso, pois, distinguir o “marxismo instrumento de análise teórica e o marxismo que define a teoria como a consciência de uma prática” (1960, p. 20). Daí explica-se novamente a censura a certo “marxismo” de plantão: “enquanto o marxismo está inteiramente fundamentado numa superação da natureza pela *práxis* humana, os marxistas de hoje escondem o que tal transformação do mundo implica de risco” (Merleau-Ponty, 1960, p. 307). O que certos marxistas ignoram é que “o sentido profundo, filosófico, da noção de *práxis* é o de nos instalar numa ordem que não é aquela do conhecimento, mas, sim, aquela da comunicação, do intercâmbio, da frequentação. Há uma *práxis* proletária que faz com que a classe exista antes de ser conhecida” (Merleau-Ponty, 1967, p. 70). É em meio à *práxis* inter-humana, como, há pouco, vimos, que a razão, ao invés de transcender a experiência, mergulha em seu próprio fluxo, fluxo do devir onde “o conceito se faz vida” (Merleau-Ponty, 1967, p. 71). Todo o trabalho de paciência do conceito se faz rente à *práxis*, quer dizer, a esse movimento ou fluxo incessante da experiência sob a marca da contradição, da ambiguidade, da contingência; movimento esse que parece ter escapado completamente, por exemplo, à lupa de Barata-Moura (1985)¹.

¹ Barata-Moura publica um artigo, em extensas análises, no que tange à noção merleau-pontyana de *práxis*. Não obstante, do ponto de vista hermenêutico, o texto padece de vários mal-entendidos, de formulações enviesadas que, por vezes, terminam por comprometer, além da letra, o espírito desse corolário conceito no âmbito fenomenológico-ontológico do pensador francês. Para tanto, a título ilustrativo, uma das linhas argumentativas do intérprete em questão redundava em postular que, em sua categoria de *práxis*, inspirada em Marx, Merleau-Ponty negligencia a ordem da materialidade como transformação do real na esfera do trabalho. O filósofo, como fenomenológico, se prende, apenas, a uma mera descrição da *práxis* no plano da intersubjetividade e da linguagem. Mais: a de que Merleau-Ponty pensa a *práxis* a partir de uma matriz estritamente idealista de constituição ou imposição de sentido, uma vez que “não podemos, por conseguinte, falar, em Merleau-Ponty, de qualquer primordialidade da prática, pois sempre que se fala de *práxis* é apenas para introduzir um outro caminho teórico de acesso à teoria, de constituição do sentido” (Barata-Moura, 1985, p. 78-79). Pois bem: o déficit principal dessa leitura não é só a ausência de outros escritos merleau-pontyanos esclarecedores

Práxis e Linguagem

Além da dimensão política, encontramos, na obra de Merleau-Ponty, outro vetor discursivo acerca da práxis: a experiência da linguagem. De início, esse tema toma assento, em particular, na *Phénoménologie de la Perception*, mais precisamente, no capítulo sexto que encerra a primeira parte: “o corpo como expressão e a fala”. O capítulo aborda a questão da linguagem à luz da experiência do corpo próprio. O que fenomenologicamente se descreve é uma intencionalidade e um poder de significação nesse nível de vivência, ou melhor, nesse “ser” de experiência. Fato é, enuncia Merleau-Ponty, a “*palavra tem um sentido*” (1945, p. 206); sentido não proposicional já que “a fala jamais repousa em um conceito” (1945, p. 207). Ora, essa significação, descreve ainda o filósofo, “é imanente à fala” (1945, p. 209). Daí advém o fato de que “essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende [...] a todo o mundo sensível e, nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão” (1945, p. 230). Ainda por meio da fala, há uma “retomada do pensamento de outrem, uma reflexão em outrem, um poder de pensar *segundo outrem*” (1945, p. 208) graças a certa significação gestual, intercorporal. Desse modo, se “é por meu corpo que compreendo o outro” (1945, p. 216), isso deve também à fala porque ela “é a única, entre todas as operações expressivas, capaz de sedimentar-se e de constituir uma aquisição intersubjetiva” (1945, p. 221).

publicados, como era de esperar, décadas depois (como aludiremos, aqui, no curso do texto), mas a compreensão míope acerca das próprias fontes consultadas; fontes tais que atestam um movimento incessante de retomada e aprofundamento crítico. Não se vê, ao menos, dois aspectos, à luz do artigo de Barata-Moura: o primeiro diz respeito, guardadas, é claro, suas especificidades próprias, de certa convergência entre o materialismo histórico dialético e a fenomenologia. Merleau-Ponty faz essa aproximação reconhecendo, na figura de Marx, um autêntico precursor do movimento fenomenológico. Ora, Moura, portanto, não mostra em que medida exatamente Merleau-Ponty jamais faz jus à categoria marxiana de práxis e seu contexto econômico como incremento transformador da matéria, do real. O segundo aspecto concerne às múltiplas concepções de práxis que Merleau-Ponty tem em vista, em sua obra, como variantes de uma Práxis mais fundamental e, por isso mesmo, primordial ou originária como fundação ontológica. Pois bem, é esse movimento, nos limites do presente texto, que procuraremos sumariamente perseguir.

Pois bem, nessas primeiras investidas fenomenológicas, Merleau-Ponty já antecipa, como vemos, sobre o caráter comportamental, gestual, uma vez que “a análise da fala e da expressão nos faz reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio” (1945, p. 230). Ao mesmo tempo, há outro aspecto que Merleau-Ponty também não deixa de acentuar na linguagem, qual seja, a sua dimensão pragmática, ou, se quiser, praxiológica. É isso mesmo: o sentido das palavras toma o seu lugar em um contexto de ação, ou seja, um contexto de práxis habitando, por meio do corpo, um certo lugar do mundo linguístico. Assim, se, por uma parte, é verdade que a linguagem perfaz uma mímica existencial; ou se a fala se faz gesto; por outra, há um acento pragmático que se recria a cada vez em um mundo não só já falado, mas falante desde onde refletimos. Esse caráter pragmático prenuncia, via a experiência do corpo próprio, a linguagem como práxis.

Nos Cursos ministrados na Sorbonne, escreve Merleau-Ponty (2001, p. 16): o corpo se torna ainda o “lugar de certa práxis, o ponto desde onde há algo a fazer no mundo”. E em *La Prose du Monde*:

O falar e o compreender são os momentos de um único sistema eu-outrem, e o portador desse sistema não é um “eu” puro (que veria dentro dele apenas um de seus objetos de pensamento e se colocaria *diante de*), é o “eu” dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por esse corpo, que às vezes lhe rouba seus pensamentos para atribuí-los a si ou para imputá-los a um outro. Por minha linguagem e por meu corpo, sou acomodado ao outro [...] como sujeito encarnado, estou exposto ao outro, assim como o outro está exposto a mim mesmo, e me *identifico* a ele que fala diante de mim. (Merleau-Ponty, 1969, p. 27; 28).

Nessa perspectiva,

[...] a fala do outro em mim não apenas desperta pensamentos já formados, mas também me arrasta num movimento de pensamento do qual eu não teria sido capaz sozinho, e me abre finalmente para significações estranhas. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio

pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que escuto. (Merleau-Ponty, 1969, p. 165).

Vejamos que Merleau-Ponty, agora, fala em “exercício”, quer dizer, ele reconhece na linguagem um movimento no qual somos arrastados em nossas reflexões, mas que, exercemos ou exercitamos na experiência da fala. Há uma práxis da linguagem; a linguagem se revela, antes de tudo, num contexto de ação, ou melhor, ela é uma ação. Lagache, por exemplo, fala em uma ação dupla: “Há, pois, na linguagem, uma ação dupla a que nós mesmos fazemos e a que fazemos o *socius* fazer, representando-o dentro de nós mesmos” (Lagache, 1934, p. 139). Pelo que comenta Merleau-Ponty (2001, p. 58-59):

Lagache mostrou que toda fala era ação a dois: quando escuto o outro falar, não estou silencioso, me antecipo desde já sobre suas palavras, e minha resposta já está pelo menos em estado de esboço; inversamente, há naquele que fala a crença implícita em minha compreensão. Estabelece-se entre nós um “campo de falas” individuais. A função da linguagem não passa de caso particular da relação geral entre mim e outrem, que é a relação entre duas consciências das quais cada uma se projeta na *outra*.

Ora, se é verdade, como escreve propriamente Merleau-Ponty (1969, p. 28) que “se eu tiver tato, minha fala é, ao mesmo tempo, órgão de ação e de sensibilidade, essa mão tem olhos em sua extremidade” (Merleau-Ponty, 1969, p. 28), não podemos perder de vista a distinção inscrita, por ele, entre “práxis” e “ação”. A linguagem é, indubitavelmente, uma forma *sui generis* de ação, inclusive, em mão dupla, como vimos alhures; só que o sentido dessa ação visa atestar sobre o quanto, estamos diante de um domínio de uma “prática da linguagem” (Merleau-Ponty, 1968, p. 27), ou seja, um uso vivo “que tem nela mesma sua moral, sua regra de emprego, sua visão do mundo [...]; portanto, uma linguagem que oferece nossa perspectiva sobre as coisas [...] de tal modo que os meios de expressão se envolvem numa névoa de significação” (Merleau-Ponty, 1969, p. 126; 127-128). É nesse sentido forte da palavra “ação”, isto é, como “práxis” e “exercício” que a linguagem essencialmente

se reveste. É por isso que Merleau-Ponty volta a precisar melhor a “práxis” da “ação”. Ele prefere àquela a essa. O limite é que a “ação”, tomada em sentido bergsoniano, pressupõe soluções, problemas biológicos como a conservação e a reprodução; a ação supõe condições dadas. Ela se define em termos pragmatistas (não pragmáticos!), utilitaristas. Já “a práxis é a elaboração das condições em si mesmas, pré-adaptações, projeção inicial de condições internas de equilíbrio, *a priori* do organismo. E é aquilo que faz com que ela possa ser o fundamento da gnosis e da linguagem” (2011, p. 66). Merleau-Ponty (2011, p. 133) insiste na ideia de “fundo de uma práxis”, ou seja, uma fundação como campo, horizonte desde onde a gnosis, a linguagem se exerce mais efetivamente.

Por ora, detenhamo-nos um pouco nesse ponto, quer dizer, sobre esse prisma pragmático da linguagem entrevisto por Merleau-Ponty contra certa tradição da filosofia analítica. Como ele bem observa:

[...] é seu *valor de emprego* que define a linguagem; o uso instrumental precede a significação propriamente dita [...]. Uma linguagem inteiramente definida (um algoritmo como aquele em que pensa o “*logical positivism*”) seria estéril [...], já que um elemento de lógica é reintroduzido *a posteriori* pela prática da linguagem [...]. A palavra é como um *instrumento definido por certo uso*, sem que possamos atribuir a esse uso uma fórmula conceitual exata (Merleau-Ponty, 2001, p. 47; 71; 73).

Assim, em franca oposição ao positivismo lógico do Círculo de Viena, Merleau-Ponty compreende a “linguagem como práxis” (1964, p. 230) e, sob esse aspecto, é visível a sua convergência de fundo, só que dessa vez, para com a segunda tradição da filosofia analítica² que acentua o caráter pragmático da linguagem;

² As críticas de Merleau-Ponty à primeira vertente da filosofia da linguagem, marcadamente “positivista”, da qual, aliás, se filia Wittgenstein em sua produção inicial, como a do *Tractatus Logico-Philosophicus*, são constantes em vários de seus escritos. É, no entanto, a reviravolta linguística, da filosofia da linguagem ordinária, como segunda vertente, que entusiasmará Merleau-Ponty, em especial, por ocasião de seu memorável encontro com Gilbert Ryle. Nessa oportunidade, Merleau-Ponty, explicitamente, dirige um elogio não só aos mais recentes trabalhos do referido filósofo britânico, como aos de Wittgenstein. Para uma maior clareza acerca desse intrigante debate, ver Merleau-Ponty (1962).

movimento esse que, conforme o “segundo Wittgenstein”, destaca a dimensão lúdica como um de seus elementos constituintes. É o que, por exemplo, Jakobson e Husserl empregam a propósito do jogo de xadrez:

[...] as peças de um jogo de xadrez podem ser consideradas quer em termos da matéria de que são feitas, quer em sua significação no jogo: a linguagem é afetada não como fenômeno articulatório, mas como elemento do jogo linguístico. Não é o instrumento inato que se perde, mas a possibilidade de usá-lo em certos casos (Merleau-Ponty, 2001, p. 25-26).

Vale considerar que essa leitura pragmática como valor de uso já é antecipada na *Phénoménologie de la Perception*: “Quanto ao sentido da palavra, eu o apreendo assim como aprendo o uso de um utensílio, vendo-o empregado no contexto de uma certa situação” (Merleau-Ponty, 1945, p. 462). Mais tarde, novamente, por ocasião de seus Cursos no Collège de France, corrobora Merleau-Ponty (2003, p. 41): “é que a escrita tem produzido os instrumentos, os conceitos operacionais, definidos pelo valor de emprego, tipo de práxis e não como essências”. Merleau-Ponty afasta aqui todo essencialismo linguístico em nome de uma práxis da linguagem à medida que “a crítica da linguagem e da vida, justamente se ela for radical, passa inteiramente em uma prática da linguagem e da vida” (Merleau-Ponty, 2013, p. 65). Ora, é esse “trabalho de práxis” que Merleau-Ponty (2011, p. 52), a todo tempo, reivindica para a linguagem. Como ele observa: “falando aqui de práxis eu não quero supor uma filosofia irracionalista [...]; eu quero assinalar uma relação com o objeto que não é, de início, gnósica” (Merleau-Ponty, 2011, p. 52).

É, pois, nesse horizonte que “o sujeito falante é o sujeito de uma *práxis*; não somente diante de si as palavras ditas e compreendidas como objetos de pensamento ou ideatos” (Merleau-Ponty, 1964, p. 255), mas de uma linguagem “se fazendo” (1964, p. 139), ou seja, uma linguagem encarnada como trabalho, práxis, graças, é claro, à intencionalidade operante, práxica do corpo, no âmbito de uma fala falante. Como registra Merleau-Ponty (1998, p. 67): “A palavra é uma *πραξις*”, isto é, uma ação, uma atividade, um exercício. Eis porque o filósofo eleva, portanto, a um

estatuto mais preponderante, aquém, de todo saber tético, uma “abertura ao virtual e ao possível sob a forma primordial” (Merleau-Ponty, 2011, p. 65). Essa abertura é regida antes por “uma práxis do que por uma gnosis” (2011, p. 65), justamente porque “a práxis abre um campo de grau superior” (2011, p. 69). É essa abertura de campo que faz com que a práxis da linguagem instale o sujeito falante e outrem numa só comunhão linguística como práxis intersubjetiva. Trata-se de uma práxis não divorciada da teoria, mas em plena comunhão para com essa.

Tudo se passa como se, em sua diferenciação da ação, a práxis ainda exprimisse

[...] não somente a produção exterior, mas ainda os motivos [...]; não unicamente adaptação ao dado, mas pré-adaptação, *a priori* do organismo [...]; não somente utilitária, mas projeção de todo homem [...]; é nesse sentido que a práxis se incorpora mesmo na Theoria, comporta uma Theoria ou gnose que é seu fundo, que ela modifica e que, por sua vez, a modifica. (Merleau-Ponty, 2011, p. 140-141).

Aqui, bem entendido, Merleau-Ponty (2011, p. 199) não postula uma “identidade imediata da práxis e da teoria, nem redução possível da teoria à práxis”. Um reducionismo grosseiro desse porte perderia de vista o real sentido justo do movimento concêntrico, circular, dialético que envolve tanto a teoria quanto a práxis. “Trata-se” – como ilustra Merleau-Ponty (2011, p. 199) – “de se servir da referência práxica (esse papel como ‘para escrever’ ou ‘para envelopar’) como um revelador da relação de intencionalidade verdadeira ou de ser em... da qual a teoria é também uma modalidade [...]. Há um armazenamento da intencionalidade prática quando se passa à teoria”. É sob esse aspecto que a práxis se manifesta como um fundo, fundo vivido desde onde a atitude reflexiva, gnósica, por definição, se exerce. É sob esse ângulo ainda que avista Merleau-Ponty (2011, p. 155): “há uma gnosis fundada sobre a práxis, uma *practognosis*”. Existe, sem dúvida, um movimento de vaivém entre a práxis e a gnosis; no entanto, há uma Práxis mais fundamental, uma espécie de “*practognosis*” que, inclusive, assegura a “unidade pré-lógica do corpo” (2011, p. 174). Como já notara Merleau-Ponty (1945, p. 164): “A experiência motora do nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; fornece-nos uma maneira

de aceder ao mundo e ao objeto, uma ‘practognosia’ que deve ser reconhecida como original e talvez como originária”. Ora, “aquela unidade é a de uma práxis” (2011, p. 174), já que, mediante a experiência do corpo, a “Práxis contém diversos níveis” (2011, p. 174).

Entre esses níveis, Merleau-Ponty passa a explorar, além da política e da linguagem, outro não menos importante: a pintura como gesto ou enigma fundamental.

Práxis e Pintura

Um dos mais genuínos experimentos abertos pela noção de práxis é a arte. Dentre a riqueza e a complexidade que comporta esse nível experiencial figura, em particular, a pintura. Pois bem, é a esse domínio que Merleau-Ponty, tantas vezes, consagrou originais e fecundas análises que se prolongam esparsamente em seus escritos dos quais, pelo menos, dois assentam uma posição indiscutivelmente emblemática: *Le Doute de Cézanne* e *L’Œil et L’Esprit*. Esse segundo ensaio que, aliás, precede, poucos meses, a morte do filósofo, traça uma linha de fuga interessante no sentido de pensar a experiência última da práxis. Merleau-Ponty contrapõe duas ordens de discurso: a ciência (como ideologia) e a arte (como pintura). A questão posta consiste precisamente em examinar qual delas exprimiria um sentido de práxis mais radical, decisivo, ou seja, enunciaria um movimento de práxis próximo às coisas, ao mundo, à experiência humana?

Ora, Merleau-Ponty parte de um diagnóstico nada cômodo, para não dizer surpreendentemente fatídico: “A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las” (Merleau-Ponty, 1985, p. 9). O filósofo lança mão de dois verbos contrastantes: “manipular” e “habitar”. Ele é incisivo ao observar que a ciência “manipula”, isto é, de que “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.” (Merleau-Ponty, 1985, p. 10).

Trata-se, portanto, de um pensamento regido por certo controle absolutamente experimental; uma forma de pensar redutível “numa 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” (Merleau-Ponty, 1985, p. 11-12). É, pois, esse o *modus operandi* do cientificismo ideologicamente orientado à medida em que o “homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que ele pensa ser” (Merleau-Ponty, 1985, p. 11-12). Com isso, o cientista perde de vista certo sentido humano, ou melhor, pré-humano que habita as coisas, o mundo.

Se o cientista “manipula”, controla, intervém, quem, pelo contrário, “habita”? Merleau-Ponty então abre uma pista. Ele atesta: “a visão do pintor não é mais o olhar posto sobre um *fora*, relação meramente ‘físico-óptica’ com o mundo. O mundo não está mais diante dele por representação: é, antes, o pintor que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível” (Merleau-Ponty, 1985, p. 69). Isso porque “o pintor no trabalho nada sabe da antítese do homem e do mundo, da significação e do absurdo, do estilo e da ‘representação’: ele está muito ocupado em exprimir suas relações com o mundo para orgulhar-se de um estilo que nasce como que a sua revelia” (Merleau-Ponty, 1960, p. 67). Fato é que a sua gestualidade habita o mundo, a natureza em seus primórdios, sem nenhum dever de apreciação como faz, por exemplo, o cientista. O pintor se abebera nesse lençol de sentido bruto do mundo; sentido de um enraizamento carnal. Ora, “é este mundo primordial que Cézanne busca traduzir em seus quadros, criando a surpreendente impressão da natureza em sua origem, ascendendo uma visão que vai até as raízes, aquém da humanidade constituída” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 22). O que Cézanne quer explorar é esse “espírito bruto como natureza selvagem” (Merleau-Ponty, 1995, p. 282); natureza essa ainda não arqueologicamente explorada, desbravada pôr nossos instrumentos epistêmicos ou conceituais.

Assim, esse presumido retorno à natureza, em estado selvagem, é a expressão mais profunda de que a pintura é descida arqueológica ou, como o próprio Cézanne confessa a Gasquet (1988, p. 153), descida ao “mistério do ser, às raízes do enigma”.

O fato fundamental é o de que, no caso da arte pictórica, esse enigma reclama ou anuncia outro: a experiência gestual do corpo. É pelo corpo que o pintor, de fato, se encarna no mundo, nas coisas ou, se quiser, habita selvagememente a natureza. Como ilustra Merleau-Ponty (1985, p. 18-19):

O enigma é que meu corpo é, simultaneamente, vidente e visível. Ele que olha todas as coisas, também pode se olhar e reconhecer naquilo que vê o “outro lado” de sua potência vidente. Ele se vê vendo, toca-se tocando, é visível e sensível para si mesmo. Ele é um si não por transparência como o pensamento que só pode pensar assimilando o pensado, constituindo-o, transformando-o em pensamento. É, porém, um si por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê naquilo que vê, daquele que toca naquilo que toca, do senciante ao sentido. É, portanto, um si tomado entre as coisas, o qual possui uma face e um dorso, um passado e um porvir [...]. Visível e móvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, preso no tecido do mundo e dotado da coesão de uma coisa. Assim, porque vê e se move, mantém as coisas circulando ao seu redor, pois elas constituem um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazendo parte de sua definição plena, já que o mundo é feito do mesmo forro que o corpo.

Pois bem, esse corpo que se anuncia como enigma, como gesto, como vidente visível, senciante sensível, é justamente o gesto que desconcerta qualquer olhar de fora, qualquer pensamento de sobrevoo, qualquer atitude puramente contemplativa, evasiva ou impermeável às coisas, ao mundo. Por isso, diferentemente do cientista, uma vez movido por sua ideologia de praxe³, o pintor efetivamente “habita”. Ou seja, o pintor é esse artista que reconhece uma “consciência do mundo que se perpetua nas telas” (Gasquet, 1988, p. 153); uma subjetividade telúrica, investida, engajada, encarnada e, nessa medida, jamais posta à margem da experiência.

³ É bem verdade que Merleau-Ponty (1998, p. 75) nunca deixa de apostar na “ciência como Práxis, como história operante”; isso, é claro, se a ciência for capaz de liberar-se ideologicamente de modelos absolutos, fixos sem mais se render, de maneira cega, e, portanto, acrítica, a um cientificismo meramente artificial.

Esse fato revelador é o que permite fundar ou tornar possível uma “ontologia da pintura” (Merleau-Ponty, 1996b, 180; 182), quer dizer, uma experiência da obra de arte para além de seu artifício técnico; ou ainda da pintura como promiscuidade, fecundação, ação arqueológica, em direção a um “Ser das profundidades” (Merleau-Ponty, 1964, p. 179). “A pintura” – retrata Merleau-Ponty (1996b, p. 169; 170) – “é segregação do Ser onde estamos primordialmente e não construção de ‘raios do Ser’ que daí produziriam ilusão ou analogia [...]. Há interrogação do olhar à coisa. Ele próprio interpela como ela se faz coisa e o mundo se torna mundo”. Dizendo de outro modo, a “pintura emerge como uma espécie de filosofia: retomada da gênese, filosofia toda em ato” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 58). Ora, pois, essa maneira *sui generis* de agir, essa “filosofia toda em ato” revela o sentido último da pintura como práxis, como gesto essencial em que “viver na pintura é ainda respirar este mundo” (Merleau-Ponty, 1969, p. 106). Ou, se quisermos, trata-se de assumir a grandeza desse destino corporal em que o gesto e o pincel prescrevem uma “afinidade de princípio” que envida o mistério da criação como “perpétuo recurso” prestes a “exigir, ressuscitando um novo esforço de expressão com cada pintor” (Merleau-Ponty, 1964, p. 223).

Nesses termos, o pintor não opera como o homem de ciência, sem ponto de vista, sem peso e sem gravidade, sobrevoando o mundo. Pelo contrário, o pintor não “sobrevoa”, mas se encarna, “habita”, reconhece o mundo como sua residência natal, sua morada telúrica. O pintor é justamente o que Gasquet biografava acerca de Cézanne: “o que tento traduzir é o mistério, aquilo que se enreda nas raízes mesmas do ser, na fonte impalpável das sensações” (Gasquet, 1988, p. 134). Como bem subscreve Merleau-Ponty (1996b, p. 167): “não se trata de algo manifesto mediante as sensações, mas de alguma coisa que está além, cravado à raiz, à fonte, de certa forma oculto-revelado”. O que se crava à raiz exprime efetivamente o que há de mais radical, visceral, ou profundo na ordem do sensível, da sensibilidade. É o que traduz o enigma ou paradoxo de uma experiência que ao mesmo tempo que se oculta, se abre, se revela.

Merleau-Ponty então capilariza todo um debate em torno da pintura como um gesto fundamental de práxis originária. A pintura realiza essa metamorfose, ou seja, essa transubstanciação; ela revive esse enigma por meio do qual o corpo do pintor habita verdadeiramente o mundo, sem render a sua obra a qualquer artifício tecnicista ou acadêmico. Afinal, foi admiravelmente esse movimento que Cézanne, insistentes vezes, buscou até o fim, retratar em seus quadros. E isso, como vimos, sem nenhum dever de apreciação. Ele se consagra a essa tarefa arqueológica, por excelência: a de escavar, através dos pincéis, essa terceira dimensão mais profunda, anterior à cultura científica que parece se comprazer em apenas “manipular” e não, de fato, “habitar” (Silva, 2013).

Por que o pintor habita mais que o cientista? Porque a pintura se faz gesto terráqueo; ela é um movimento telúrico; a práxis movida por outra “práxis” ainda mais fundamental: a do Espírito Selvagem como Ser Bruto. Trata-se, aqui, de um Espírito de Práxis, Espírito de Criação. Como, numa passagem emblemática de *Le Visible et l' Invisible*, nota Merleau-Ponty (1964, p. 251): “O Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (Merleau-Ponty, 1964, 251). Nesse trecho, Merleau-Ponty deixa mais explícito em que medida aquela “ontologia da pintura” se revela como ontologia de práxis. Sob esse ângulo, “cada pintura é criação de uma dimensionalidade; portanto, 1) a pintura é mundo para si, não cópia do mundo; 2) ela exprime indiretamente e não por reenvio ao objeto” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 52). O pintor cria na medida em que há “abertura do quadro ao Ser” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 179), o mesmo Ser que exige do próprio pintor criação para que dele se experiencie. Como assegura Merleau-Ponty (1996b, p. 182), estamos diante aí de uma “ontologia da pintura; comunicação com o Ser pela visão, a abertura à..., sempre inacabada, por fazer”. Esse inacabamento da obra, que incessantes vezes, passa pelas mãos do pintor, é o sentido último desse movimento de práxis.

Nessa direção, toda a questão agora consiste, programaticamente, em compreender que elã vital seria esse, que harmonia preestabelecida estaria operando

ou articulando as noções de “criação”, “experiência” e “ser”? Ou em que medida podemos identificar nesse movimento um sentido mais radical da práxis?

Práxis e Ontologia

Merleau-Ponty se acerca da questão do Ser de uma maneira interrogativa, alusiva, lateral, ou, se preferir, oblíqua, indireta. Aos seus olhos, é impossível enunciar o Ser diretamente, em termos lógicos, apofânticos. Em relação ao Ser, só podemos nos acercar por uma via indireta porque o Ser não é uma substância, não é objeto do qual a consciência apreenderia analiticamente a título de problema. Rigorosamente falando não há, em sentido estrito, um “problema” do Ser, uma vez que ao falar de Ser somos circundados por um enigma fundamental. Essa postura que, aliás, lembra bem Gabriel Marcel e, em certa medida também Heidegger, faz com que Merleau-Ponty compreenda o Ser num sentido mais radical como experiência originária, ou se quiser, como um Ser de Práxis embrionária, primordial. Como o filósofo anota, em *Le Visible et l' Invisible*, esse campo de experiência ontologicamente ora ressignificado termina por “desaguar numa teoria do espírito selvagem como espírito da práxis” (Merleau-Ponty, 1964, p. 230). Afinal, que teoria seria essa? O que Merleau-Ponty exatamente entende por “Espírito selvagem” ou “Ser Bruto”? E em que medida podemos compreender esse “Espírito” como “espírito de práxis?

A fim de melhor situar esse quadro interrogativo, Merleau-Ponty convida o leitor a perseguir os passos de Husserl, sobretudo, o “último” Husserl (Silva, 2019b). É que ali, ao final de sua carreira, Husserl teria entrevisto um tema capital, decisivo a ponto de infletir o seu programa fenomenológico: o retorno ao mundo da vida (*Lebenswelt*). Esse pretense “retorno” nada mais exprime do que uma espécie de “descida”, no sentido mais arqueológico do termo, ao subsolo da razão e da ciência. O trabalho fenomenológico se ressignifica como um procedimento de escavar, rente às profundezas mesmas do mundo da vida, um sentido originário da práxis. Assim, em que pese o seu idealismo professo de direito, Husserl, como bom “arqueólogo”,

teria entrevisto uma terceira dimensão, aquém do sujeito e do objeto, a dimensão da *Lebenswelt* como o tema fenomenológico primeiro. Como enunciara Husserl (2004, §37, p. 162; grifo nosso): a *Lebenswelt* “existe desde sempre, já sempre aí e de antemão, enquanto ‘solo’ para toda *práxis*, seja ela teórica ou extrateórica”.

Aos olhos de Merleau-Ponty, o nó do problema é que, não obstante tal reconhecimento por parte de Husserl, esse “solo de toda *práxis*” não é plenamente autônomo, isto é, não possui, de fato e de direito, a chave do sentido. A doação de sentido (*Sinngebung*) é uma atribuição absolutamente egóica: é a consciência, em última análise, que confere toda e qualquer significação. Noutras palavras, em regime husserliano da análise transcendental, a *Lebenswelt* está desprovida de qualquer poder ou potência de significar. Ora, na contramão dessa perspectiva, Merleau-Ponty ensaia outro experimento. Ele radicaliza o trabalho arqueológico entrevisto por Husserl não levado, a contento, às últimas consequências. Quer dizer, cumpre, agora, escavar esse “solo”, desbravar ali um sentido autóctone do mundo. Trata-se de explorar essa *Lebenswelt* viva, desde sempre já aí, mas que permanecera inteiramente em estado bruto, selvagem. Por isso – vale reiterar – a “eidética do mundo da vida” (Husserl, §36, p. 161), como tarefa fenomenológica, encerra um limite incontornável: ela não foi arqueologicamente radical em termos programáticos. Ela, apenas, se limitou em por a questão, mas não a aprofundou, não a desenvolveu satisfatoriamente. Não outorgou à *Lebenswelt* um estatuto mais pleno de direito como camada ontológica da experiência. O Ser da *Lebenswelt*, em Husserl, não é, em rigor, um Ser de *práxis*, quer dizer, não é um solo verdadeiramente liberado de toda constituição, de toda atividade intelectualmente centrífuga (Silva, 2012). Esse Ser presta, ainda, honras a uma consciência depurada como reduto último irreduzível.

Uma vez postos os limites da fenomenologia, em sua acepção ortodoxamente husserliana, Merleau-Ponty visa radicalizar a ideia de *Lebenswelt* como expressão de uma experiência ou, caso se queira, como Ser de *Práxis*. Afinal, o que é a experiência? “Ora” – observa Merleau-Ponty (1996b, p. 369) – “essa referência à Experiência (*Erfahrung*) é referência a um contato com o Ser, a uma ontologia que

não se desvela senão mais como interrogação do que eidética [...]; interrogação filosófica que demanda a restituição”. “Há” – prossegue ele – “um contato originário com o ser e com o si que se chama experiência [...] ou, se quiser, um contato com o Ser antes da reflexão” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 369). A experiência é esse solo, a Práxis radicada na *Lebenswelt*. Trata-se, enfim, de “desvelar a *Lebenswelt*, como ser de horizonte” (1998, p. 37); essa “*Lebenswelt* sensível” (1998, p. 50); via uma “arqueologia do solo, na profundidade” (1998, p. 81). A tarefa, portanto, não é outra senão a da “restituição de um sentido da terra como solo para além de Copérnico” (1998, p. 82); “a terra como ‘arquê’ [...] como princípio ‘bárbaro’” (1998, p. 83) e não a “Terra esquecida pelo homem copernicano [...] como *Körper* esférico, como as estrelas, num espaço infinito” (1998, p. 83). “Para nós” – indica Merleau-Ponty (1998, p. 84) – “ela não é *Körper*, mas solo de experiência (*Erfahrungsboden*)”. Assim, essa *Lebenswelt* ou dimensão do *Umwelt* exprime “a primazia de nossa coexistência carnal sobre uma Terra; essa Terra é o *arquê*, isto é, a reserva desde onde pode provir toda vida, todo futuro, toda história” (Merleau-Ponty, 1998, p. 90). É em direção a essa experiência arquetípica, ou seja, à descida arqueológica a esse solo bruto que Merleau-Ponty insistentemente se volta no sentido de estabelecer a “relação com o Ser novo, como vida de profundidades (*Tiefenleben*)” (Merleau-Ponty, 1998, p. 17).

Por essa razão é que Merleau-Ponty insistirá na ideia de que é preciso repensar esse Ser, essa *Lebenswelt* como fonte de sentido; sentido esse, como vimos, encarnado na práxis política, linguística ou estética. Compete, agora, escavar o que de “bruto” ou “selvagem” esse Espírito ou Ser possui de práxis, de criação como uma só experiência. O Ser Bruto ou Espírito Selvagem é isso: a fonte de toda práxis. Ou melhor: ele é a Práxis de toda práxis, justamente porque esse “espírito é primeiro, ele não é o Eu absoluto de *Sinngebung*” (Merleau-Ponty, 1998, p. 92), mas o “Ser vertical, como ser de práxis, correlativo da Palavra” (Merleau-Ponty, 1998, p. 28).

É a *Lebenswelt* primordial, como Ser Bruto ou Espírito selvagem, que exige de nós criação para que tenhamos experiência. Ora, esse Ser, enquanto Espírito de Práxis, é o que cria efetivamente. Não se trata, bem entendido, de uma criação a partir do nada, como *ex nihilo*, em acepção clássica. “Aqui, a criação não pode me

aparecer *ex nihilo*, e a significação não é livre: ela me aparece como estrutura” (Merleau-Ponty, 2011, p. 180). “A práxis não é criação pura” (Merleau-Ponty, 2003, p. 105), mas, sim, uma “criação que é invocada e engendrada pela *Lebenswelt* como historicidade operante, latente, que a prolonga e dela dá testemunho” (Merleau-Ponty, 1964, p. 228). Como escreve o filósofo: o “que é dado é a metamorfose do ser bruto, é a criação” (Merleau-Ponty, 1995, p. 180). É essa metamorfose que assistimos quando, ontologicamente, realizamos a “descoberta de uma Natureza-para-nós como *solo* de toda a nossa cultura” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 44), ou, se quiser, no momento que descrevemos o “desvelamento de uma *Lebenswelt* que subsiste sob as idealizações” (1996b, p. 46). Donde, então, a tarefa de uma “teoria concreta da *Lebenswelt*” (1996b, p. 385); “sentido, pois, da *Lebenswelt* como ‘fonte’ originária de evidência= o mundo do Ineinander (um-no-outro)” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 388).

O sentido último dessa tarefa, à guisa de conclusão, é o que exigirá, agora, um breve balanço.

Conclusão

A compreensão praxiológica, conforme ilustramos, em série tripartite, atravessa ou perpassa diferentes níveis no conjunto da obra de Merleau-Ponty. Cada práxis aí emergente se assenta noutra maior como pano de fundo: o Espírito Selvagem como Ser de Práxis! A questão ora colocada consiste em avaliar em que medida essa Práxis fundamental possui tanto a potencialidade quanto a elasticidade suficiente que anima as outras práxis variantes.

Daí brota uma questão cara a Merleau-Ponty. Ele se pergunta: “o que é esse fermento de transformação que dará a significação operatória [...] Quem é esse fermento, esse pensamento da práxis?” (1964, p. 255). A partir dos anos 1950 em diante, Merleau-Ponty justamente trabalha com uma importante metáfora a fim de conferir um estatuto mais sólido a essa potência ou produtividade redescoberta, arqueologicamente no coração da *Lebenswelt* como Ser Bruto ou Espírito Selvagem. Trata-se da noção de Carne como o tecido ou textura da qual somos feitos num

sentido que se aproxima muito da compreensão grega de elemento, ou seja, a ideia de um ser de indivisão, de um Todo indivisível, de uma *Physis* originária por meio da qual eu e outrem mantém relações de comércio (Silva, 2009). É, pois, a noção de Carne, como fermento transformador, que comanda o sentido último daquela “teoria concreta do Espírito”.

Antes, porém, é preciso demarcar bem em que sentido Merleau-Ponty fala de “Espírito”. Ou seja, porque o Ser Bruto, a Carne, a Natureza como *Lebenswelt* é a expressão mais cabal de um “Espírito Selvagem” como “Espírito de Práxis”? Ora, o que Merleau-Ponty pretende, por meio dessa reformulação ontológica, é de afastar-se, o quanto mais, do “positivismo da visão do espírito” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 233), metafisicamente cartesiano. O filósofo ressignifica a noção de espírito para além de todo espiritualismo, “não, portanto, espiritualismo, mas filosofia da carne e do incorporal como direito e avesso do mesmo Ser” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 202). É essa compreensão que leva o filósofo dar vazão a um sentido de práxis espiritualmente originário, primordial, arquétipo. Sob esse escopo, os seus *Cursos sobre a Natureza* se tornam, de fato, programáticos à medida em que se põe em questão a ideia mesma de uma “Natureza Primordial” (Silva, 2019a), Natureza essa, vale dizer, anunciada desde *La Structure du Comportement*. A Natureza que se projeta para além da ideia de natureza das ciências naturais é uma Natureza-Espírito.

É essa Natureza indivisível como Terra Originária, solo ou lençol de sentido bruto não escavado, explorado e, portanto, domesticado pelos nossos instrumentos epistêmicos que constitui o fermento necessário de criação, ou, ainda, como unidade secreta, como Carne. Eis porque a ideia de criação como práxis constitui, nesse contexto, a chave essencial que abre a porta de um gênero de significação primordial. A Criação como Práxis vislumbra o horizonte de uma produtividade que não é superficial – isto é, que não se encontra na superfície de nossos fazeres ou afazeres técnicos, domésticos –, mas radica-se naquilo que Cézanne buscava nas profundezas mesmas do Ser, na fonte impalpável das sensações. Trata-se de uma Práxis-Raiz; originariamente carnal.

REFERÊNCIAS

BARATA-MOURA, J. “O conceito de ‘práxis’ para Merleau-Ponty”, in: *Revista Cultura: História e Filosofia*, Lisboa, vol. IV, 1985, p. 37-141.

GASQUET, J. *Cézanne*. Paris: Cynara/Bernheim-Jeune, 1988.

GOLDSTEIN, K. *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Trad. E. Burkhardt e J. Kuntz. Paris: Gallimard, 1983.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel. Paris: Gallimard, 2004.

LAGACHE, D. *Les hallucinations verbales et la parole*. Paris: PUF, 1934.

LEOPOLDO e SILVA, F. “Função social do filósofo”. In: *A filosofia e seu ensino*. 2. ed. Petrópolis (RJ): Vozes; São Paulo: Educ, 1996, p. 9-22.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. “Discussion”. In: RYLE, G. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”. In: *La philosophie analytique*. Trad. A. Gombay. Paris: Minuit, 1962, p. 93-100.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1967.

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

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *L'œil et l'esprit*. Paris, Gallimard, 1985.

_____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996a.

- _____. *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996b.
- _____. “Husserl aux limites de la phénoménologie”. In: *Notes de cours sur L’origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.
- _____. *Psychologie et pédagogie de l’enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001.
- _____. *L’ institution/ La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- _____. *Le monde sensible et le monde de l’expression: cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MétisPresses, 2011.
- _____. *Recherches sur l’usage littéraire du langage: cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MétisPresses, 2013.
- SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.
- _____. “O transcendental encarnado: Merleau-Ponty e a ‘nouvelle ontologie’”. In: *Kriterion* (UFMG), v. 52, p. 159-176, 2011. Acesso em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100009
- _____. “O retorno ao mundo da vida: Merleau-Ponty, leitor de Husserl”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, v. 21, p. 11-31, 2012. Acesso em: https://www.uc.pt/fluc/dfci/public/publicacoes/numeros_publicados_arquivo/vol_21_n_41/o_retorno
- _____. “Manipular ou habitar? Merleau-Ponty e o paradoxo da ciência”. In: *Filosofia Unisinos*, v. 14, p. 84-99, 2013. Acesso: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2013.141.07>
- _____. “Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética”, in *Veritas*. Porto Alegre, v. 59, p. 315-338, 2014. Acesso: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/12248>
- _____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o ‘logos do mundo estético’*. 2. ed. Cascavel, PR: Edunioeste, 2019a.
- _____. “A sombra do eu puro: Merleau-Ponty e o ‘último’ Husserl”, in: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, p. 405-419, 2019b. Disponível: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/25106>