

ESPINOSA E MERLEAU-PONTY: CONVERGÊNCIAS?

Homero SANTIAGO¹

- RESUMO: A partir das reflexões do último Merleau-Ponty sobre a ontologia clássica e sua compreensão do ser, particularmente n'*O visível e o invisível*, podemos descobrir certas questões que aproximam sua filosofia da de Espinosa. Ao repassar algumas delas, esperamos mostrar ao menos a pertinência de uma investigação acerca das relações entre espinosismo e merleau-pontismo.
- PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Merleau-Ponty; expressão; ontologia.

É bem conhecido o lugar de importância ocupado pelo racionalismo seiscentista na obra de Merleau-Ponty. Das primeiras publicações até as derradeiras notas de trabalho persiste a reflexão sobre o “intrépido” século XVII, que soube tão bem ajustar ciência e filosofia e elevar ao cume a questão ontológica; nisto, dirá o filósofo, o grande racionalismo não é passado, pelo contrário tornou-se mesmo passagem obrigatória para os contemporâneos (Merleau-Ponty, 1960, p.190-1, trad. p.166). Nos últimos anos de sua vida, a frequência merleau-pontyana do grande século se faz ainda mais recorrente, algo devido em boa parte à empresa de releitura da história da ontologia nos sucessivos cursos sobre a natureza dados no Colégio de França a partir de 1956; intensa meditação que constitui um dos solos em que rebenta a ontologia d'*O visível e o invisível* (cf. Barbaras, 1998, p.202), pois é no medir-se com o

¹ Doutorando no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP. Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 – 05508-900 – São Paulo / SP.

racionalismo clássico que Merleau-Ponty foi definindo seus propósitos e guiando seus passos. Vemos isto com imensa nitidez, por exemplo, no curso de 1958-1959, que “faz parte do curso sobre a Natureza”; estabeleceu-se lá: “O objetivo é de modo geral ontologia (no sentido moderno), i.e., consideração do todo e de suas articulações para além das categorias de substância, sujeito-objeto, causa, i.e., metafísica no sentido clássico” (Merleau-Ponty, 1996, p.37).

Acerca desse íntimo relacionamento, às vezes embate, às vezes aquiescência, sempre inspiração, é que gostaríamos de tecer algumas considerações. Pesem embora as tantas diferenças, é inegável um certo ar de parentesco entre Merleau-Ponty e os filósofos seiscentistas; tal que bem pouco espanta ouvir falar de um leibnizianismo ou de um malebranchismo desse filósofo novecentista – e isto para nem mencionar o eterno retorno às paragens cartesianas, tarefa compartilhada por toda a fenomenologia que é reconhecidamente a principal fonte inspirada de seu pensamento.² Nossas indagações, porém, mais específicas, voltam-se para as relações entre Merleau-Ponty e o espinosismo. Elas existem? Há convergências ou pura refração? Ao que sabemos, quase nada se avançou nessa direção, a não ser algumas poucas indicações que trataremos de explorar e justificar; assim a pertinência da interrogação que aparece no título deste texto, a qual não deve ser tomada por mero recurso expressivo desprovido de razões.

É mister admitir que, à primeira vista, tudo interdita ensaiar uma aproximação de espinosismo e merleau-pontysmo. Além da passagem de 58-59 faz pouco citada, que instala o pensamento de Merleau-Ponty num campo bem diferente do de Espinosa, afora o diminuto número de referências do primeiro ao segundo, em geral críticas e tomadas ao estudo *Espinosa e seus contemporâneos* de Léon Brunschvicg (1923), assoma-se uma espécie de abismo entre eles: de um lado, contingência, finitude, existência, facticidade; doutro, necessidade, infinito positivo, causalidade. A última nota d'*O visível e o invisível*, taxativa e explícita a tal ponto que infirma qualquer ânimo comparativo que intentasse determinar uma influência de Espinosa sobre Merleau-Ponty:

Meu Plano: I o visível II a Natureza III o logos

deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, além disso, com o *naturalismo*, nem, enfim, com a *teologia* – trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo esta clivagem: Deus,

o homem, as criaturas – que era a clivagem de *Espinosa* (Merleau-Ponty, 1964, p.328; trad. p.245).

Portanto, se quisermos – não obstante esta alegação – insistir na proximidade entre as duas filosofias em questão, será preciso desde logo desacreditar uma via que nos conduzisse à estipulação de influências, recepções, leituras, ou coisas do tipo. Para começar, longe desse campo de relações estreitas, limitemo-nos a invocar uma certa atmosfera comum às pretensões espinosanas e merleau-pontyanas. De tal modo mencionado, é certo que isso não vai muito além de uma impressão de leitura sem força argumentativa; menos certo não é, porém, que essa mencionada atmosfera comum pode ganhar contornos mais bem definidos na forma de algumas convergências que, embora se dêem vindo cada filósofo de um caminho diverso, não são de pouca relevância; por exemplo: o deslocamento da filosofia para lá dos limites impostos às filosofias da representação e do *cogito*, a busca da superação do dualismo cartesiano e a reabilitação do corpo, a concepção de uma liberdade não fundada sobre o livre-arbítrio (cf. Chauí, 2000, p.320-321). Duvidamos, no entanto, poder diminuir essa atmosfera comum invocada a um elenco de temas. Primeiro, haveria o risco de nos reduzirmos a uma sorte de doxografia paralelística que, mesmo sendo um trabalho que pudesse fornecer algumas pistas, não se bastaria em si; segundo porque, não obstante vários resultados do trabalho dos dois filósofos em questão apresentarem notáveis semelhanças, é inconteste que sob a superfície as teses guardam profundas diferenças.³ Em suma, ao pretendermos uma convergência entre Espinosa e Merleau-Ponty, esta deverá, por um lado, ser mais precisa que uma vaga atmosfera comum, por outro, menos estrita que uma influência e tampouco resumir-se a uma comunidade de temas, questões ou métodos.

Tal convergência, cremos, pode ser assinalada num certo horizonte filosófico, um horizonte de inteligibilidade e de compromissos em que se instalam igualmente tanto Espinosa quanto Merleau-Ponty. Sem querer dar validade ao notório dito bergsonianos segundo o qual “todo filósofo tem duas filosofias: a sua e a de Espinosa” (Bergson, 1959, p.587), é razoável supor que Merleau-Ponty estivesse perto inclusive de tomar consciência do fato. Retornemos por um momento à imediata sequência daquela última nota d'*O visível e o invisível* que citamos acima:

2 De modo geral, ver Cotten, 1972; no concernente a Malebranche, Robinet, 1963, p.64-65.

3 Tomamos a liberdade de remeter novamente à entrevista já mencionada (Chauí, 2000), na qual o ponto em questão é discutido.

Portanto não começamos *ab homine* como Descartes (a 1ª parte não é “reflexão”) não tomamos a Natureza no sentido dos Escolásticos (a 2ª Parte não é a Natureza em si, ϕ da Natureza, mas descrição do *entrelaçado* homem-animalidade) e não tomamos o Logos e a verdade no sentido do Verbo (a 3ª Parte não é nem lógica, nem teleologia da consciência, mas estudo da linguagem que possui o homem) (Merleau-Ponty, 1964, p.328; trad. p.245).

Esta demarcação negativa do próprio escopo é assaz reveladora. Na imediata seqüência de uma alusão explícita e crítica a Espinosa, a passagem ecoa uma bem conhecida nota de Leibniz acerca do filósofo holandês: “o vulgar filosófico começa pela criatura, Descartes começou pela mente, ele começa por Deus”.⁴ Nota que, vale sublinhar como um parêntesis, aparecia num livro de Jean Laporte sobre Descartes muito utilizado por Merleau-Ponty em seus cursos sobre a natureza, e num contexto curioso; o *cogito* é, dizia Laporte, além de marca da filosofia cartesiana, o caminho que todos os grandes dos últimos séculos tomaram como ponto de partida, “exceto Espinosa, que não teme escrever: ‘Os escolásticos começavam pelas coisas, Descartes começa pelo pensamento, eu começo por Deus.’ Mas é que Espinosa é um dogmático impenitente” (Laporte, 1988, p.478). Significativamente, a seguir este juízo e diante de certas afirmações merleau-pontyanas que logo veremos, deveríamos alocar Espinosa e Merleau-Ponty numa mesma impenitência dogmática. Seria esta a razão profunda de seu medir-se com o espinosismo? O estabelecimento de fronteiras, o auto-esclarecimento contrastivo poderiam ser interpretados à guisa de pressentida aproximação? Não começar pelo homem nem pelo *cogito*, como fez Descartes e sua tradição, e por conseguinte diminuir a ênfase no tema do dualismo, ubíquo nas primeiras obras merleau-pontyanas; por outro lado, interrogar uma natureza que já não poderá ser concebida à maneira ordinária como um em si, pura exterioridade, mero produto. Com efeito, ao longo dos cursos sobre a natureza, Merleau-Ponty critica duramente esta concepção e vai em paralelo desvelando a natureza como “produtividade originária” que seria nosso solo, autoprodução de sentido, não apenas um exterior (um não-nós) como também um interior (é nela que somos); “é necessário para nós, por exemplo, que a Natureza em nós tenha alguma relação com a Natureza fora de nós, é necessário até mesmo

4 “Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo”, citado por Friedmann (1962, p.73). Consta que a anotação foi feita por Leibniz depois de um encontro com Tschirnhaus, que lhe dera notícias acerca do manuscrito da *Ética*.

que a Natureza fora de nós seja desvelada pela Natureza que nós somos” (Merleau-Ponty, 1995, p.267; trad. p.332). Berço da indivisão originária, esta natureza, explica-se lá, aponta primordialmente ao ser e expressa uma ontologia, um horizonte de compreensão do ser.

Pois bem, desde que enfatizemos algumas intuições fundamentais de Merleau-Ponty, pensamos cabível dizer que seu novo horizonte converge para aquele do espinosismo; o embate da última nota d’*O visível e o invisível* talvez seja signo disso. De fato, deixando de lado tematizações, determinações, há uma intuição fundamental do ser e dos seres que parece comum a Merleau-Ponty e a Espinosa. Assim, que a ontologia em “sentido moderno” indague pelo “todo e suas articulações”, pelo nexos entre o homem, a natureza e Deus,⁵ permanecemos apesar de tudo num sítio que se já não é o clássico (“sentido moderno”), tampouco é inteiramente estranho a ele; mesmo porque, como já afirmado, muitas das críticas merleau-pontyanas ao grande racionalismo revelam-se ininterrupto esforço de avanço numa mesma senda:

O que procuramos [...] é uma verdadeira explicação do Ser, isto é, não a exibição de um Ser, mesmo infinito, no qual se processa – de um modo que, por princípio, nos é incompreensível – a articulação recíproca dos seres, mas o desvelamento do Ser como aquilo que eles modalizam ou recortam [*modélisent ou découpent*], o que faz com que estejam juntos do lado do que não é um nada (Merleau-Ponty, 1995, p.266; trad. p.332).

Sem buscarmos apagar a distância entre cada clivagem, as tarefas da filosofia merleau-pontyana não continuam muito similares às do espinosismo? O ser que é recortado não permanece, afinal de contas, quicá à revelia do próprio Merleau-Ponty, um tanto aparentado com o *Deus sive natura* espinosano? Acerca dessa passagem, afirma de maneira sugestiva Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2001b, p.331-2):

E se agora esse Absoluto [o mundo sensível ou o ser bruto] está sob os nossos pés, a metafísica clássica foi, na verdade, apenas transposta, e nós permanecemos presos à *exigência* à qual ela vinha responder. As tarefas do “grande racionalismo” são efetivamente retomadas, como se prometera, preferindo-se agora antes o modelo de Espinosa àquele de Descartes.

5 Cf. Merleau-Ponty, 1995, p.265; trad. p.330: “Há um tema único da filosofia: o *nexus*, o *vinculum* ‘Natureza’-‘Homem’-‘Deus’. A Natureza como folha de Ser, e os problemas da filosofia como concêntricos.”

Para ilustrar com um único exemplo a proximidade de Merleau-Ponty ao espinosismo, bastará lembrar aqui os seus elogios ao tema da expressão em Leibniz, de quem algumas descrições “devem ser conservadas” e aplicadas à nova concepção de Ser bruto. Isto, porém, não sem críticas, como deixa patente *O visível e o invisível*:

A harmonia pré-estabelecida (como o ocasionalismo) mantém sempre o em si e liga-o apenas com aquilo que experimentamos através de uma relação de substância com substância fundada em deus, – em lugar de fazer dele a causa de nossos pensamentos – mas trata-se justamente de rejeitar inteiramente a idéia do Em-si – (Merleau-Ponty, 1964, p.276; trad. p.206).

Noutros termos, a idéia de expressão em Leibniz é sem dúvida frutífera, o problema é que o horizonte de inteligibilidade do ser não se dará, em seu sistema, pela própria expressão; o “exprimido precede ontologicamente sua expressão” (Barbaras, 1991, p.266) e, no fundo, a “comunicação das substâncias em Leibniz [se faz] graças a um terceiro termo e do exterior” (Moura, 2001a, p.265). Diante disso, vem-nos um interrogação: tais impasses leibnizianos, que em certa medida enraízam-se nos compromissos judaico-cristãos de parte do racionalismo clássico,⁶ não poderiam desaparecer por meio de uma concepção mais radical de expressão que, mais do que simplesmente alegar a expressão de um certo ser, determinasse o próprio ser como expressão? Pois as críticas merleau-pontyanas a Leibniz deixam vislumbrar no “Ser bruto” algo que, indo além do leibnizianismo, ruma para o ser e a expressão de Espinosa. Bem lidos os atributos espinosanos, quer dizer, livres da tradicional visão do paralelismo, que aliás se revela no fundo mais leibniziano que espinosano já que faz convergir por meio da expressão seres heterogêneos, o que não nos libera em nada do universo da representação ou da analogia (cf. Chauí, 1999, p.736-40); bem lidos atributos espinosanos, dizíamos, eles nos revelam justamente uma nova significação do verbo *exprimir*: “exprimir significa que o ser se exprime nele mesmo, diversificando-se e diferenciando-se originariamente, pois a expressão é ele mesmo em cada um de seus infinitos atributos infinitos” (Chauí, 1999, p.815). No espinosismo o real é pensado como ser indiviso, energia de uma única ação de um ser que se expressa e é expressado por atributos e modos infinitos – modalizando-se, poderíamos acrescentar. O ser apresenta-se como uma estrutura que “é a unidade complexa de

uma totalidade internamente diferenciada como ordem de co-presença expressiva, autodeterminada e auto-regulada, que possui em si mesma a lei de sua existência, de sua ação e de sua inteligibilidade” (Chauí, 1999, p.815).⁷ Em suma, o ser espinosano não é mais, e também não é menos que sua expressão, o que afasta completamente a ilusão de um qualquer em-si.

A partir disso não poderíamos determinar com certa precisão uma convergência entre Espinosa e Merleau-Ponty? Pelo sim, pelo não, acreditamos haver uma direção fecunda para aclarar o problema da estrutura daquele ser recortado pelos seres e entendido como expressividade. Sob a carapaça clássica da substância espinosana há uma questão fundamental que é muito próxima à do último Merleau-Ponty. Neste ponto específico, é ainda Marilena Chauí que nos dá uma pista importante ao afirmar que a “auto-regulação intrínseca e auto-irradiação aberta” da estrutura merleau-pontyana “é o equivalente da *causa sui* num mundo dessubstancializado por ela” (cf. Chauí, 1983, p.259). Eis por que, apesar da quantidade de divergências nada desprezíveis, gostaríamos de concluir um horizonte de inteligibilidade do ser comum às filosofias de Espinosa e Merleau-Ponty: pensar no todo, no nexo e no entrecruzamento de suas partes, a sua expressividade essencial; em ambos, um mesmo motivo animador, uma mesma inquietação em investigar a matriz de nosso próprio pensamento e de nossa vida, o que determina a continuidade entre nós e o mundo e o ser. É um horizonte em que a filosofia pode se instalar e fazer jus às suas mais altas tarefas, sem tergiversar aos percalços e consciente das dificuldades, mas também sem desesperançar de ganhos notáveis.

SANTIAGO, H. Spinoza and Merleau-Ponty: convergences? *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.27 (1), p.19-26, 2004.

- ABSTRACT: In Merleau-Ponty's reflections on classical ontology and his understanding of being (particularly in *Le visible et l'invisible*) one can discern some issues which approximate his philosophy to that of Spinoza's. By showing that, I hope to establish at least the convenience of an investigation about the relationship between the ideas of the two philosophers.
- KEY WORDS: Spinoza; Merleau-Ponty; expression; ontology.

⁶ A este respeito, muito do que é dito sobre o cartesianismo no segundo curso sobre a natureza pensamos valer igualmente para Leibniz; cf. Merleau-Ponty, 1995, p.169-180; trad. p.203-219.

⁷ Ver ainda Chauí, 1999, p.918: “Ser indiviso internamente diferenciado, o ser absolutamente infinito é a pura energia de uma ação única que se efetua diferenciando-se infinitamente em suas expressões determinadas, imanentes, aos seus infinitos atributos infinitos e diversos.”

Referências bibliográficas

- BARBARAS, R. "De l'ontologie de l'objet à l'ontologie de l'élément". In: _____. *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.
- _____. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- BERGSON, H. *Écrits et paroles*. Paris: PUF, 1959.
- BRUNSCHVICG, L. *Spinoza et ses contemporains*. Paris: Alcan, 1923.
- CHAUÍ, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- _____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. "Entrevista". In: NOBRE, M., REGO, J. M. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- COTTEN, J.-P. "Les lectures de Merleau-Ponty. À propos de la 'Phénoménologie de la perception'". *Revue de métaphysique et de morale (Paris)*, nº3, 1972.
- FRIEDMANN, G. *Leibniz et Spinoza*. Paris: Gallimard, 1962.
- LAPORTE, J. *Le rationalisme de Descartes*. Paris: PUF, 1988.
- MERLEAU-PONTY, M. "Partout et nulle part". In: _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. Trad. bras.: *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *La nature. Notes du cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995. Trad. bras.: *A natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. Trad. bras.: *O visível e o invisível*. Tradução José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *Notes de cours, 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- MOURA, C. A. R. de. "A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty". In: _____. *Racionalidade e crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso-Editora UFPR, 2001a.
- _____. "Linguagem e experiência em Merleau-Ponty". In: _____. *Racionalidade e crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso-Editora UFPR, 2001b.
- ROBINET, A. *Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre*. Paris: PUF, 1963.