

Brasiliense

DA REALIDADE SEM MISTÉRIOS AO MISTÉRIO DO MUNDO M. S. CHAUI

INTRODUÇÃO À HISTÓRIA DA FILOSOFIA/MARILENA CHAUI

COMPANHIA DAS LETRAS

Marilena Chauí

Experiência do Pensamento

13

ECOLOGIA

Marilena Chauí

MARILENA CHAUI

Contra a servidão voluntária

autêntica

n. 36

jan-jun

2017

ISSN 1413-6651

Cadernos Espinosanos

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

ESPECIAL

MARILENA CHAUI

COMPANHIA DAS LETRAS

Marilena Chauí

A nervura do real II

Cadernos Espinosanos

Cadernos Espinosanos

ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651



PUBLICAÇÃO DO GRUPO DE ESTUDOS ESPINOSANOS
E DE ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

REITOR Prof. Dr. Marco Antonio Zago

VICE-REITOR Prof. Dr. Vahan Agopyan

FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

DIRETORA Profa. Dra. Maria Armanda do Nascimento Arruda

VICE-DIRETOR Prof. Dr. Paulo Martins

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

CHEFE Luiz Sérgio Repa

VICE-CHEFE Oliver Tolle

COORD. DO PROG. DE PÓS-GRADUAÇÃO Alberto Ribeiro de Barros

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

Profa. Marilena de Souza Chaui

A/c Grupo de Estudos Espinosanos

Departamento de Filosofia – USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 – São Paulo-sp – Brasil

TELEFONE 0 xx 11 3091-3761 – FAX 0 xx 11 3031-2431

E-MAIL cadernos.espinosanos@gmail.com

www.revistas.usp.br/espinosanos

ERRATA DA ÚLTIMA EDIÇÃO

O nome Francisco de Guimaraens, autor do artigo “Resistência, potência, socialização dos afetos e a formação do melhor estado” foi grafado incorretamente (Francisco de Guimarães).

O artigo “A teoria cartesiana das verdades eternas na interpretação de Espinosa” foi publicado sem as informações: Alfredo Gatto – processo n. 2015/17758-9, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – Universidade de São Paulo (USP);

No artigo “Quão judaico é o Deus de Espinosa?”, as palavras que em hebraico e árabe se escrevem da direita para a esquerda, foram dispostas da esquerda para a direita, por um defeito de software na editoração. Seguem os trechos afetados, agora, com os vocábulos grafados da maneira correta:

p. 65: תנ"ך *Tanach*; p. 67: חרם *herem*; p. 77: القرآن *al-Qur'ān*; p. 82: מורה נבוכים

Moreh Nevukhim; p. 82: دلالة الحائرین *Dalālat al-hā'irīn*; p. 101: דבר *Debar*; p. 123:

كتاب الخزري *Kitab al-Khazari*; p. 124: ספר הכוזרי *Sepher haKuzari*; p. 124: אור אדני

Or Adonai; p. 128-129: שפינוזה *Baruch Spinoza*

A Comissão Editorial reserva-se o direito de aceitar, recusar ou rerepresentar o original ao autor com sugestões de mudanças.

EDITORA RESPONSÁVEL INSTITUCIONAL Marilena de Souza Chaui

EDITORAS RESPONSÁVEIS Tessa Moura Lacerda, Silvana de Souza Ramos

COMISSÃO EDITORIAL Barbara Lucchesi Ramacciotti, Sacha Zilber Kontic, José Marcelo Siviero, Paula Bettani Mendes de Jesus, Celi Hirata, Juarez Rodrigues, Henrique Piccinato Xavier

CONSELHO CIENTÍFICO Atilano Domínguez (Univ. de Castilla-La Mancha), Diego Tatián (Univ. de Córdoba), Diogo Pires Aurélio (Univ. Nova de Lisboa), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jacqueline Lagrée (Univ. de Rennes), Maria das Graças de Souza (USP), Olgária Chain Féres Matos (USP), Paolo Cristofolini (Scuola Normale Superiore de Pisa) e Pierre-François Moreau (École Normale Supérieure de Lyon), Chantal Jaquet (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne), Vittorio Morfino (Università degli studi di Milano - Bicocca), Sebastian Torres (Universidad Nacional de Córdoba-UNC)

PARECERISTAS André Menezes Rocha, Cíntia Vieira da Silva, David Calderoni, Edmilson Menezes, Eduardo de Carvalho Martins, Eduino José de Macedo Orione, Fabio Cristiano de Moraes, Fernando Antunes, Fernando Dias Andrade, Herivelto Pereira de Souza, Homero Santiago, Isadora Bernardo Prévide, Luciana Zaterka, Luís César Oliva, Marcos Ferreira de Paula, Mônica Loyola Stival, Patrícia Aranovich, Roberto Bolzani Filho, Rodrigo Hayasi Pinto, Sérgio Xavier Gomes de Araújo, Maria Jimena Solé, Alfredo Gatto, Mariana de Gainza

DESIGN E FOTO DA CAPA Henrique Piccinato Xavier

SUMÁRIO

ARTIGOS

MARILENA CHAUI: A FILOSOFIA, A DÍVIDA E O DOM Olgária Matos	15
FORMAÇÃO E GRATIDÃO: UMA HOMENAGEM À PROFESSORA MARILENA Antônio Carlos dos Santos	25
CHAUI E O MODELO DA NATUREZA HUMANA NA <i>ÉTICA</i> DE ESPINOSA Luís César Guimarães Oliva	39
O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARILENA CHAUI: A INVENÇÃO DO MÉTODO Homero Santiago	57
SINGULAR Tessa Moura Lacerda	89
MÚLTIPLA Silvana de Souza Ramos	107
CHAUI: <i>PLURA SIMUL</i> NA <i>ÉTICA</i> DE ESPINOSA Bárbara Lucchesi Ramacciotti	119
A POLÍTICA DA CIDADANIA CULTURAL COMO CULTURA POLÍTICA NOVA: MARILENA CHAUI NA SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA Marinê de Souza Pereira	139
QUANDO MARILENA CHAUI ENCONTROU O DEUS DE ESPINOSA Marcos Ferreira de Paula	157
A TAREFA DE UMA VIDA: O NEOSSOCRATISMO DE MARILENA CHAUI Mariana Larison	165

- 179 MARILENA CHAUI E AS ARTES:
HÉLIO OITICICA, ESPINOSA, MILES DAVIS E A VOZ DE UM TROVÃO
Henrique Piccinato Xavier
- 199 MARILENA CHAUI E O DEBATE SOBRE IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO
NO BRASIL
Fernando Bonadia de Oliveira
- 219 A IDEIA DE POVO E A MISÉRIA DOS INTELLECTUAIS
Júlio Canhada
- 235 SER PARTE E TOMAR PARTE
Ravena Olinda Teixeira
- 243 O PENSAMENTO LÚCIDO CONTRA A EXCITAÇÃO MIDIÁTICA:
OS SIMULACROS DO PODER PASSIONAL NAS ANÁLISES DO PRESENTE
Fran Alavina
- 255 AS NOVAS AVENTURAS DA FILOSOFIA:
MARILENA CHAUI LENDO MERLEAU-PONTY
JOSÉ MARCELO SIVIERO
- RESENHA
- 271 SOBRE O SEGUNDO VOLUME DE *A NERVURA DO REAL*,
DE MARILENA CHAUI
Luís César Guimarães Oliva e Tessa Moura Lacerda
- 279 TRADUÇÃO
LA DÉCONSTRUCTION DE L'IDÉE DE LOI DIVINE DANS LE CHAPITRE IV
DU *TRAITÉ THEOLOGIC-POLITIQUE* DE SPINOZA
Marilena Chaui

APRESENTAÇÃO

28 de novembro de 2015: nos encontramos, o grupo – este grupo único, singular, no qual seus membros co-laboram em um trabalho intelectual extremamente rico –, para celebrar o lançamento de um trabalho de muitas mãos iniciado quase vinte anos antes: nossa tradução da *Ética de Espinosa*. Estávamos, todos, tão tomados pelo sentimento de amizade, e por uma *hilaritas* – todas as partes do corpo que é este grupo estavam alegres – que tivemos a ideia de homenagear nossa professora Marilena Chaui. E cada um dos membros do grupo, com seu jeito singular, contribuiu para que nos reuníssemos nos dias 27 de 28 de setembro de 2016 para festejar Marilena Chaui. Os textos que ora apresentamos neste número são resultado das *Jornadas Marilena Chaui*. Alguns tratam de temas trabalhados pela filósofa, outros, na forma de memórias, reconstituem a importância de Marilena Chaui para seus autores, outros ainda ficam num estilo intermediário entre análise da obra e memórias.

Além dos artigos, temos a resenha do segundo volume de *A nervura do real*, publicado em 2016, e a tradução de um texto sobre o *Tratado teológico-político* de Espinosa, escrito por Marilena Chaui e publicado originalmente em francês.

Uma homenagem e um presente para nossa professora Marilena Chaui que dividimos com os leitores.

Esperamos que gostem!

As Editoras

Cadernos Espinosanos



ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM foto dos livros de Marilena Chaui por Henrique Piccinato Xavier

MARILENA CHAUI: A FILOSOFIA, A DÍVIDA E O DOM

Olgária Matos

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

olgariam@gmail.com

RESUMO: Esta apresentação do pensamento de Marilena Chaui procura mostrar o alcance tanto filosófico quanto acadêmico e político de sua obra, bem como sua presença no espaço público. Neste sentido, Marilena Chaui desenvolveu trabalhos de Mestre e autora, segundo uma perspectiva singular, pois, para Marilena Chaui, a Filosofia não é apenas uma profissão, mas uma vocação. Assim, também, no Departamento de Filosofia, mais do que uma carreira, Marilena realizou uma história, história que marca nossa identidade de Departamento e de Universidade. Com erudição filosófica, literária e histórica, seus escritos e ensinamentos generosamente se destinam ao especialista, ao aprendiz e o grande público leitor.

PALAVRAS-CHAVE: Mestre, Vocação, Universidade, Erudição, Gratidão.

O lançamento do segundo volume de *A Nervura do Real* completa o *corpus* filosófico da obra de Marilena Chaui, *corpus* no qual cada escrito é a etapa de um objetivo único: a desreificação de conceitos, segundo um método em que o filosófico, o epistêmico e o cultural não se separam. Método que é a atitude intelectual que, antes de julgar o valor de uma ideia, preocupa-se em determinar em que medida ela torna o mundo mais inteligível, restringindo, assim, o poder da contingência sobre nós, à distância de qualquer ortodoxia e dos jogos de poder que a ela se associam. É o que Marilena elaborou e transmitiu ao Departamento de Filosofia e à Universidade, ao analisar a fenomenologia, a obra de Merleau-Ponty e os clássicos segundo o método que busca a “gênese” das questões e seu tratamento pelos filósofos. Ao se referir ao teológico-político em Espinosa, Marilena escreve: “aquele que pretende conhecer um texto é obrigado a assumir a natureza textual do objeto que investiga. A regra fundamental do trabalho histórico consiste em nunca perder de vista a língua em que o documento foi escrito[...]. A linguagem [...] é a única via de acesso à mente dos hebreus, ao espírito hebraico, isto é, a seu sentido. Na produtividade corpórea da linguagem inscreve-se a produtividade mental do sentido[...]. Portadora de sentido, a linguagem faz com que o ato de ler a Escritura seja o de buscar o espírito de sua letra. Nem espiritualismo metafórico nem farisaísmo da letra: a filologia do *Teológico-Político* não admite a separação da forma e do conteúdo” (CHAUI, 2003, p 19.) Aliando o *esprit géométrique* ao *esprit de finesse*, Marilena marcou a história da interpretação de textos ao não privilegiar a “letra” em prejuízo do “espírito”, nem o “espírito” mais que a “letra”, conferindo significado aos conceitos à luz do estilo, da história e da “organização retórica do pensamento”. Foi esse método que permitiu compreender a relação do autor com sua obra, a data em que ela foi escrita, suas intenções subjacentes, contra o que o autor es-

creveu, seus destinatários preferenciais. Assim, Marilena dá continuidade à tradição das experiências acadêmicas e políticas de seus mestres Cruz Costa e Lívio Teixeira, dos professores Bento Prado Jr., Profa. Gilda de Mello e Souza, Prof. Porchat e Prof. Giannotti, prof. Victor Knoll, junto a seus colegas como Luis Roberto Salinas Fortes, Rubens Rodrigues Torres Filho, João Paulo Monteiro e Paulo Arantes em particular, tributários todos, por sua vez, dos mestres fundadores, os professores franceses Maugüé, Bastide, Granger e Goldschmidt, entre outros. Com a herança dos Mestres que singularizaram sua história, Marilena compôs uma nova figura do departamento, reunindo passado e futuro, na dívida genealógica que se desdobra na criatividade estruturante do Departamento.

Foi assim que nos anos 1980 Marilena e Maria Sylvia Carvalho Franco introduziram no Departamento de Filosofia a área de Filosofia Medieval e do Renascimento, ausentes desde a fundação da Universidade que, com seus pressupostos iluministas e positivistas, excluía tudo o que se encontrasse no âmbito da reflexão teológica e da religião. E, com seus estudos sobre La Boétie e a questão da servidão voluntária, Marilena introduzia, no Departamento de Filosofia, o pensamento filosófico da Renascença, até então considerados extra-filosóficos ou não-filosóficos, questões a que Marilena retornaria em seu ensaio “o Mau Encontro”, sobre a concepção política da amizade nos clássicos e sua nova perspectiva em La Boétie, no Colóquio comemorativo dos quinhentos anos da Conquista em 1992. Neste ensaio, Marilena observa que o mau encontro se revela no momento em que a submissão a que os homens se vêem forçados pela contingência de uma força tirânica torna-se necessidade pela Fortuna que, inconstante, caprichosa e incerta, destitui os indivíduos de sua livre ação, quando o exercício do poder é naturalizado.

No horizonte do fortalecimento acadêmico do Departamento de Filosofia e de sua figura pública, Marilena, em palestra Magna, realizou a Abertura da 29ª reunião anual da SBPC Em 1977 em luta pela redemocratização do país nos anos de nossa “meia-noite” da História. Assim, nos tempos de ditadura, Marilena apresentou para milhares de participantes – e de maneira inaugural – o pensamento de Pierre Clastres, que passou a constituir um dos temas de estudos da disciplina de ética e filosofia política em nosso departamento e nas Universidades. Com efeito, Marilena mostrava como Clastres opunha, por um lado, o Estado como poder separado da sociedade e que se exerce sobre ela, mecanismo hobbesiano destinado a evitar a guerra em uma sociedade dividida e, de outro, a guerra primitiva, como prática ritual de prevenção do surgimento do Estado, guerra de “guerreiros”, e não guerra de “militares”, guerreiros antes de tudo contra a exterioridade da lei, do mercado, da escrita, da história e do Estado. Marilena voltaria a Clastres, mais recentemente, no ensaio “Contra Um, contra o Estado: o contra-discurso de Clastres e La Boétie”, apresentado no *Colóquio Clastres* de Paris em 2011.

No período de resistência à Ditadura e ao risco de intervenção civil-militar na Universidade e no departamento que teve seus membros cassados ou exilados, Marilena ampliou as áreas de estudo com análises sobre ideologia e sobre a gênese e perpetuação do pensamento autoritário em *O que é Ideologia*; e, refletindo sobre o Brasil, prolonga suas reflexões em *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista brasileira* e *Brasil: Mito Fundador e sociedade autoritária*, entre outros. Marilena representa, assim, não o “intelectual engajado” – já que, diante de antagonismos por demais resistentes, o engajamento dispensa de antemão quem vier a se desligar dele – mas o intelectual como portador de uma

promessa, pois prometer é abrir o tempo e dar o porvir, diferentemente do engajamento que dá um futuro pré-delineado em seus traços mais gerais. O porvir é feito de abertura, é a dimensão do instituinte, o que dá sentido ao futuro, como a origem dá sentido ao passado. Em cursos e escritos, Marilena desenvolveu estudos sobre as relações entre filosofia e psicanálise, as raízes filosóficas de seus conceitos e atribuições, bem como introduziu, no departamento de Filosofia e na Universidade, o estruturalismo filosófico de Lévi-Strauss.

Com Marilena, o Departamento teve seu reconhecimento institucional ampliado dos espaços universitários para o espaço público, dando sentido à observação de Jean-Pierre Vernant, que observava que a Grécia clássica inventou a Filosofia e a Política porque “a filosofia é filha da cidade”. A vida na cidade é a certidão de nascimento do estado civil do pensamento crítico, a racionalidade sendo indissociável da cidade, porque é ela que permite o debate público argumentado e livremente contraditório. Neste sentido, Marilena foi Secretária da Cultura da Cidade de São Paulo, ocasião em que o cotidiano da administração das coisas não teve poder sobre as realizações culturais, a começar pela política de “Democracia e Cidadania Cultural”, que por sua vez, beneficiou o Departamento de Filosofia com a abertura de áreas de conhecimento como o pensamento de Hannah Arendt, Claude Lefort e Cornelius Castoriadis, entre outros. Com estes pensadores do totalitarismo, Marilena se voltou para a crítica da burocracia, enfatizando a perversão das regras e das leis, atenta à maneira segundo a qual, na burocracia, as finalidades das regras são as da administração e as da administração são as da burocracia. Neste sentido, Marilena nos mostra que o respeito a regras burocráticas cria uma universalidade imaginária, a ideologia da “racionalidade-legal” que, por sua vez, serve aos objetivos administra-

tivos e protocolares, ao estabelecimento da mentalidade de “tabelião”. Com a burocratização, todas as atividades tendem a se subordinar a regras cujo sentido, origem e finalidade nos escapam. Marilena compreende a burocracia com o conceito, por ela cunhado de “discurso competente” como forma de dominação, segundo o qual é o cargo formal ocupado que confere competência e não a competência que dá direito ao cargo, com o que se produzem disfunções de que os indivíduos são responsabilizados. Assim, mostra Marilena, a burocracia desenvolve um sistema de controle através de normas técnico-administrativas que são “processos sem sujeito”, adquirindo as características da transcendência. Neste sentido, Marilena escreve: “essa *ratio* é teológica na medida em que conserva, tanto em política como em ideologia, dois traços fundamentais do poder teológico: de um lado, a admissão da transcendência do poder face àquilo sobre o que este se exerce (Deus face ao mundo criado, o Estado face à sociedade, a objetividade das ideias face àquilo que é conhecido); por outro lado, a admissão de que somente um poder separado e externo tem força para unificar aquilo sobre o que se exerce (Deus unifica o mundo criado, o Estado unifica a sociedade, a objetividade unifica o mundo inteligível)” (CHAUI, 1997, p 6). Estas análises críticas se consagraram no conceito de “contra-discurso” e também nos estudos de Marilena sobre a Universidade.

Em conferências e publicações sobre a Universidade pública e sua crise de identidade, Marilena reflete sobre a conversão da Universidade cultural e crítica – baseada na ideia de formação – em Universidade organizacional que se adapta à economia e ao *establishment*. Marilena observa: “O que significa exatamente formação? Antes de mais nada, como a própria palavra indica, uma relação com o tempo: é introduzir alguém ao passado de sua cultura (no sentido antropológico do termo,

isto é, como ordem simbólica ou de relação com o ausente), é despertar alguém para as questões que esse passado engendra para o presente, e é estimular a passagem do instituído ao instituinte. [...] A obra de pensamento só é fecunda quando pensa e diz o que sem ela não poderia ser pensado nem dito [...], criando em seu próprio interior a posteridade que irá superá-la. Ao instituir o novo sobre o que estava sedimentado na cultura, a obra de arte e de pensamento reabre o tempo e forma o futuro [...], quando o presente é apreendido como aquilo que exige de nós o trabalho da interrogação, da reflexão e da crítica, de tal maneira que nos tornamos capazes de elevar ao plano do conceito o que foi experimentado como questão, pergunta, problema, dificuldade” (CHAUI, 2003b, p.12).

Marilena tem destacado as consequências da crise de identidade da Universidade e da dissolução progressiva de sua autonomia. As reestruturações constantes da Educação e a perda da centralidade do professor-pesquisador destroem os equilíbrios instituídos entre os membros da Universidade e sua cultura. A informação e a comunicação se converteram em diversas formas de controle através de programas computacionais e de algoritmos concebidos para esses fins. Marilena nos mostra que, por detrás destes dispositivos, há uma “visão de mundo” baseada no desengajamento do Estado e na metamorfose de suas funções, tendo o Estado abandonado suas prerrogativas ao mercado, favorecendo a sanção de um valor pela opinião, o interesse público se transformando em interesse de gestão que, com suas máquinas imateriais, mas bem reais, impõem protocolos padronizados, regras e guias práticos. A norma é agora portadora de um poder e não um princípio de inteligibilidade e orientação, e é com ela que o poder se legitima: “Ao se tornarem forças produtivas, o conhecimento e a informação passaram a compor o pró-

prio capital, que passa a depender disso para sua acumulação e reprodução. Na medida em que, na forma atual do capitalismo, a hegemonia econômica pertence ao capital financeiro e não ao capital produtivo, a informação prevalece sobre o próprio conhecimento [...]. Em outras palavras, a assim chamada *sociedade do conhecimento*, do ponto de vista da informação, é regida pela lógica do mercado (sobretudo o financeiro), de sorte que ela não é propícia nem favorável à ação política da sociedade civil e ao desenvolvimento efetivo de informações e conhecimentos necessários à vida social e cultural.” (CHAUI, 2003b, pp.8-9).

Como orientadora, Marilena formou pesquisadores em todas as áreas da Filosofia e das Humanidades, não somente com sua dedicação à leitura, comentários, sugestões aos planos de trabalho, dos capítulos das teses e oferecimento de bibliografia, mas, de maneira essencial, por não interferir em escolhas de autores, temas e tratamento das questões, desenvolvendo um trabalho de acompanhamento exigente e generoso. Como professora, Marilena representa o encontro com o conhecimento que é o encontro com a palavra do Mestre como puro dom, como doação que não espera retribuição. Como Derrida observa: “Para haver dom, é preciso não somente que o donatário ou o doador não perceba o dom como tal, que ele não tenha nem consciência, nem memória [...]; é preciso também que o esqueça no próprio instante e até mesmo que este esquecimento seja tão radical que ultrapasse até mesmo a categoria psicanalítica do esquecimento [...]. O esquecimento estaria na condição do dom e o dom na condição do esquecimento, poder-se-ia dizer.” (DERRIDA, 1991, pp. 29-32) O doar como pura gratuidade subverte a ordem da motivação, pois quem recebe o dom retribui com o reconhecimento da gratuidade do dom. Com Marilena o conhecimento é

um dom, e o conhecimento doado é, com Marilena, um direito, direito doado como prazer de aprender como um incondicionado.

Marilena é professora e Mestre. Mestre é aquele que - ao fazer o comentário de uma obra, comentário que clarifica o que se lê, que desfaz sua obscuridade e dificuldades - grava em nós um sinal, deixa uma marca, com a custódia, não de um saber definitivo, mas do texto que parece escrito em uma língua estrangeira e que, pelo milagre da transmissão através de sua análise e interpretação, torna-se compreensível: “Um Mestre”, diz Recalcati, “é aquele de quem não esquecemos o nome, [...] que deixou uma marca que não é [primordialmente] intelectual, pois podemos ter esquecido o conteúdo das aulas; o que não se esquece é o fascínio, a presença, o estilo, a voz [...]. Na mão do Mestre, o livro se torna um corpo, o professor sabe onde há uma dificuldade, uma ênfase, uma vírgula, um ponto-e-vírgula, reticências, dando alma ao desejo de saber, transferindo-o aos alunos. Übertragung quer dizer: um transpor e um transportar no sentido erótico de um enamoramento, e esse encontro amplia a experiência do mundo [...]. Esse encontro é iniciação ao erotismo da leitura, não é consumo alucinatório do objeto, mas o caminho longo da leitura. Esse encontro é a definição do amor” (RECALCATI, 2014).

Assim, neste momento, o departamento quer honrar a Marilena. Honrar é marcar que se foi marcado, é atestar que devemos o que somos a quem admiramos. Para você Marilena, nossa gratidão infinita. Para você, tudo.

MARILENA CHAUI: THE PHILOSOPHY,
THE DEBT AND THE GIFT

ABSTRACT: This presentation of Marilena Chaui's thought seeks to show not only the philosophical and academic, but also the political reach of her work, as well as her presence in the public sphere. In this sense, both as master and author, Marilena Chaui has developed works from a unique perspective, because for her philosophy is not just a profession, but most importantly a vocation. Therefore, in the Philosophy Department, more than a career, Marilena has accomplished history – a history that marks both the identities of our department and of our University. With philosophical, literary and historical erudition, her writings and teachings were generously meant for the specialist, the apprentice and the general reading public.

KEYWORDS: master, vocation, University, erudition, gratitude, debt, gift.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUI, M. S. (1997). *Cultura e Democracia*, São Paulo: Editora Cortez.
- _____. (2003a). “O hieróglifo decifrado: escrever e ler” in: *Política em Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2003b). “A universidade pública sob nova perspectiva” in: *Revista de Educação*, nº24.
- _____. (2011). “Contra Um, contra o Estado: o contra-discurso de Clastres e La Boétie”, *Cahier Pierre Clastres*, org; Miguel Abensour et Anne Kupiec, ed. Sens et Tonka, Paris, 2011.
- DERRIDA, J. (1991) *Donner le temps*, Paris : Galilée.
- RECALCATI, M. (2014). *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*, Torino: Einaudi.

FORMAÇÃO E GRATIDÃO:
UMA HOMENAGEM À PROFESSORA MARILENA

Antônio Carlos dos Santos

Professor, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju, Brasil

acsantos12@uol.com.br

RESUMO: O objetivo deste texto é prestar uma homenagem à Profa. Marilena Chaui evocando um momento de minha formação e um outro de minha atuação enquanto chefe de departamento. Nos dois casos, registro minha gratidão à Professora, seja por essas marcas, seja por sua contribuição à filosofia no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: formação, gratidão, filosofia.

Em 1995, quando vim fazer o Mestrado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, não tinha conhecimento sobre o método estrutural. Evidentemente que eu já tinha noções da forma peculiar que o Departamento trabalhava, mas desconhecia seu *modus operandi*. Diante disso, aconselharam-me que eu assistisse as aulas da graduação na condição de ouvinte. Passei a fazer as disciplinas da Pós à tarde e, à noite, as da graduação. Decidi assistir os cursos do Prof. Renato Janine, do Prof. Paulo Arantes, e da Profa. Marilena Chaui, após solicitar a autorização a todos eles. Concentrar-me-ei, aqui, no curso da Profa. Marilena.

No meu primeiro dia de aula, a sala estava completamente lotada e por isso me sentei na última fileira da sala III, sentindo-me estranho naquele espaço. A Professora estava elegantemente bem vestida, num blaiser de um xadrez pequeno. Era um curso sobre a Ética de Espinosa. Qual não foi o meu espanto quando a vi e ouvi falar pela primeira vez: naquele momento, não sabia o que fazer! Minha perturbação mental foi tal que não sabia se anotava algo, se só deveria ficar ali, imóvel, olhando para a professora sentada ao birô; se contava os cigarros ininterruptos que ela fumava; se estava entendendo alguma coisa... Um mar revolto de informações mexeu com minhas emoções naquele dia que marcaram a minha vida.

Após a aula, fui para casa triste e pensativo. Ao chegar em casa, um colega com quem dividia o apartamento, vendo-me naquele estado, indagou-me: “O que aconteceu, Antônio Carlos? Está tudo bem contigo?” Mais ou menos, disse-lhe. “O que aconteceu?” – insistiu ele. “Eu tive aula com a Professora Marilena na graduação e me dei conta de que minhas aulas eram um lixo com 5 x!”, disse. “Dei-me conta hoje das imensas lacunas na minha formação”, completei. Esse colega, voltando-

se para mim, chamou-me à realidade: “Antônio Carlos, auto lá! Você está começando seu mestrado agora e já está comparando suas aulas às da Marilena Chauí?”. Este diálogo com meu colega me despertou para três coisas extremamente importantes para a minha vida pessoal e profissional: 1) em primeiro lugar, se quisesse ministrar aulas boas, como as da Profa. Marilena, precisava me esforçar ainda mais e estudar MUITO; 2) em segundo lugar, percebi que, embora não tenha entendido muita coisa da aula, eu fiquei profundamente tocado na forma pela qual ela ensinava e via nela um ideal, um referencial formador a ser seguido; 3) em terceiro lugar, sentia que aquele momento de contentamento mesclado com preocupação era único e que poderia estendê-lo ao máximo possível para os meus alunos, de modo particular, se pudesse me preparar adequadamente para dar boas e saborosas aulas, como a Professora fazia. Mas, vieram as dúvidas: conseguiria eu chegar a entender o tal estruturalismo? Saberá eu falar e escrever filosoficamente à maneira Uspiana? No final do curso, a Profa. Marilena Chaui leu para a turma a conclusão da Ética, que por vezes eu releio para mim mesmo como um mantra:

e o caminho que mostrei conduzir a este estado [de plenitude e contentamento] parece muito árduo, pode, todavia, ser encontrado. E com certeza há de ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem muito trabalho, que fosse negligenciada por quase todos? Mas tudo que é precioso é tão difícil quanto raro. (ESPINOSA, 1979, EV, P XLII, esc.).

Essa aula me marcou profundamente porque me dei conta que, em primeiro lugar, mesmo alguém que até então não conhecia o método estrutural, tinha condições de aprender. Em segundo lugar, dei-me conta que poderia levar esse conhecimento que obtive com esta aula para meus alunos também poderem se inspirar e aprender, “ousando o

saber”. Portanto, é sobre esta dupla experiência que tive enquanto aluno do mestrado e do doutorado aqui na USP, que gostaria de compartilhar com vocês, graças à marca da Profa. Marilena na minha formação. Não quero, com isso generalizar, mas, se ela me deixou marcas indeléveis, certamente isso teria ocorrido com vários outros alunos. Na verdade, ninguém passa incólume ao ser tocado pela Professora Marilena. No meu caso, ela deixou, assim como o pensamento espinosano, uma paixão alegre, feliz e libertadora.

Este texto está dividido em duas partes: na primeira, vou analisar aqui como o curso ministrado pela Profa. Marilena sobre o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, ofertado na Pós-graduação em 1996, vai marcar de uma forma indireta minhas pesquisas futuras sobre Montesquieu e os temas que envolvem a política e a religião. Na segunda parte, vou abordar como vinculação que nós estabelecemos, entre Professor e aluno, foi fundamental para ampliar e consolidar o Departamento de Filosofia da UFS que, naquele momento, tentava se reerguer, após ameaça de um novo fechamento. A visita da Profa. Marilena deu vida àquele Departamento, que parecia quase impossível, bem ao modo do final da *Ética*. Ao fim e ao cabo, gostaria de realçar a importância da formação para a vida pessoal e profissional de nossos alunos.

Salvo engano, no segundo semestre de 1996, a Professora Marilena ministrou um curso na Pós sobre o *Tratado Teológico-político* de Espinosa. Ao menos parte deste curso viria a ser o grosso do livro *Política em Espinosa*, publicado pela Cia das Letras, em 2003. Este curso me marcou

por diferentes razões: afinal, como esquecer as várias aulas da Professora, sempre saborosas e bem-humoradas, do prefácio do TT-P? Como esquecer a leitura minuciosa seja do ponto de vista do texto mesmo de Espinosa seja da tradução de Diogo Pires Aurélio, ainda que preciosa, mas sempre com algum reparo? Como esquecer a força dramática da leitura do início do Prefácio do TT-P: “Ah se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição” (ESPINOSA, 1988, p. III). Mas, nada é comparável à questão teórica de fundo do TT-P, que foi fundamental para a minha pesquisa sobre Montesquieu, ainda no mestrado, e que iria desenvolver amiúde no doutorado. É sobre este detalhe, de um curso de Pós-graduação, que inicialmente parece que não ter qualquer vinculação com o objeto de pesquisa, vai ecoar vivamente no aluno tempos depois.

Ora, o que diz o TT-P? Nos primeiros capítulos das três partes que integram o seu *Tratado*, Espinosa empenha-se em construir e oferecer uma definição de objeto a ser tratado livro a dentro: trata-se de um tipo determinado de religião, a revelada, isto é, a relação entre o homem e Deus, mediada por imagens ou sinais (vozes, visões, sonhos). Desde logo, ele parece por um problema para seu leitor: a teologia afirma que Deus é incorpóreo, puro espírito e que, na profecia, o profeta percebe o “espírito de Deus”. Por outro lado, os textos proféticos asseveram que, tudo o que o homem recebeu de Deus o fez por meio de imagens ou sinais dirigidos à percepção do profeta. Neste sentido, a profecia adquire um sentido ligado ao universo do conhecimento imaginativo, não mais no sentido especulativo e/ou científico sobre as coisas espirituais.

Na sequência, Espinosa vai apresentar o método histórico-crítico de interpretação da bíblia, levando o seu leitor a entender que ela,

a Bíblia, deixa de apresentar-se como livro universal da religião para mostrar a singularidade histórica, sendo difícil para compreendê-la não decorreria de seu suposto vagar de mistérios especulativos, mas da situação em que se encontra o texto. Ora, isso nos leva a crer que, se tudo o que há na Bíblia é acessível ao senso comum, nenhuma teologia poderia ter a pretensão de mais longe na universalidade. Assim, enquanto teoria imaginativa da fortuna, ora chamada vontade de Deus, ora de Providência, a teologia nasceu para dar à religião revelada um suporte mais firme do que as flutuações das paixões. Todavia, ao oferecer ao poder político os meios para dominar a sociedade por meio da superstição, ela também nasce para fortalecer um poder que lhe solicita fundamentos teocráticos, mas que, pouco a pouco, incorporando-se nela, acaba por consolidar a teologia como um novo poder. Por isso, já não se tratará, para Espinosa, de demonstrar que a filosofia e a teologia são dois saberes distintos, mas de registrar que a teologia é, no fundo, política.

O que este breve quadro do TT-P quer resumir? Penso que a Profª. Marilena faz uma síntese quando afirma:

O Teológico-político destrói as pretensões teológicas, demonstrando que a teologia é um não-saber cujo escopo é conseguir a obediência dos fiéis à autoridade do próprio teólogo, sendo por isso mesmo inútil para a fé, perigosa para a política e prejudicial para a filosofia (CHAUI, M. 2003, p.95).

Ora, e o que o TT-P de Espinosa teria a ver com Montesquieu? Em princípio, nada, ou muito pouco. O fato é que em 1996 eu estava tentando fechar a minha dissertação sobre o tema da corrupção em Montesquieu. Prof. Renato Janine, na época, meu orientador, queria que eu desse uma solução para a corrupção tal qual Montesquieu apontava, mas não encontrava uma resposta possível ou compatível com o

problema posto por ele. Para o Presidente do Parlamento de Bordeaux, a corrupção na república começa pela particularização dos interesses. Ela constitui uma apropriação indevida, para fins particulares, de tudo o que é relativo à política, violando os costumes e as leis, atraindo o regime do medo, espectro do despotismo. Como nesse regime não há diferença entre um civil e um escravo, visto que todos são reduzidos à “escravidão política”, é preciso confiar no que de mais elementar possa constituir o *ethos* coletivo, os costumes e as leis religiosas, únicas forças que podem barrar tal poder devastador. Para Montesquieu, a religião é o único elemento capaz de atenuar a força motriz da corrupção, à medida que pode fomentar valores coletivos e lembrar *ethos* originário de um povo já corrompido. Mas, indagava eu: isso seria uma via de mão única? A religião também não poderia ser motor de corrupção? A religião, não seria, ao modo espinosano, força política que, à luz da religião revelada, tortura o texto sagrado para convencer fiéis ortodoxos aos interesses políticos? Ora, essas questões eu não pude aprofundar no mestrado; não havia tempo e, talvez, não tinha a maturidade necessária para levar a pesquisa a fundo.

Em 1999, por ocasião do doutorado, queria continuar a estudar Montesquieu, à luz do que Espinosa já criticava o poder político da religião revelada no século XVII. Ora, o que mais me inquietava era que, embora Montesquieu afirmasse que não haveria como banir a corrupção da esfera pública, o máximo que se poderia fazer era dificultá-la. Considerava que as únicas forças que poderiam obstar o processo de decadência eram a religião e os costumes de um povo. Todos os comentaristas clássicos de Montesquieu são unânimes em afirmar que a religião exerce um papel de grande importância em seu pensamento. Interessava-me saber qual a relação entre a religião e a política no pensamento

do autor de Bordeaux. E mais: Qual o papel que cada um exerceria na esfera pública sem que nem um nem outro se imiscuisse no trabalho alheio? À luz de Montesquieu, como a política moderna poderia ser laica e, ao mesmo tempo, ligada a valores religiosos? Não haveria aí uma contradição nos termos? Questões como essas não tinham sido postas pela literatura existente e isso me instigava a lançar-me ao trabalho.

Graças ao curso da Profa. Marilena, a minha tese continuou na via do Teológico-Político, mas voltado para o tema da tolerância. Defendida a tese, continuei discutindo temas correlatos da tolerância, como o ateísmo, a secularização e as origens intelectuais do tema da tolerância no século XVII inglês, mas sempre pela via política. Os traços da Profa. Marilena continuam em mim e, enquanto puder, ela será uma fonte inspiradora e referencial teórico e pessoal.

Ainda em 1999, quando era aluno da Profa. Marilena, a convidei para ministrar uma conferência na Universidade Federal de Sergipe sobre o que ela desejasse. Na época, nem eu mesmo tinha a consciência da importância da presença da Professora no seio da Universidade. Penso que, até hoje, ela também não. Para que o leitor possa entender, farei algumas digressões e já vou pedindo minhas desculpas se os detalhes forem enfadonhos.

Após defender o mestrado, em 1997, já voltei chefe do Departamento de Filosofia da UFS, na condição de decano. Era um novo desafio porque nunca tinha assumido atividades administrativas e estava afastado da instituição havia dois anos. Minha política de trabalho foi atuar em

duas frentes: a primeira, reforçando a consistência teórica do curso por meio de reformulação de currículo, e a segunda, implementando uma política de absorção de novos professores para o Departamento, considerando que dentre os dez docentes iniciais, metade já havia se aposentado, o que fragilizou bastante o Departamento. Naquele momento não se podia fazer novos concursos e só restava contratar professores na condição de substituto por um ano, renovável por mais um. Isso porque, desde o governo de Itamar Franco, havia a proibição de contratação de professores por qualquer que fosse a razão. Durante este período, em que fazia incursões na Reitoria para conseguir mais docentes para o Departamento, recebi várias ameaças de fechamento do Departamento porque ele “estaria ilegal, uma vez que seu número mínimo para a existência era de dez docentes, e não cinco”, como ouvi várias vezes. É importante chamar a atenção do leitor que o DFL havia apenas cinco anos de reinstalado, uma vez que ele passou 25 anos fechado pela ditadura militar. A ameaça de um segundo fechamento era assustadora. Argumentava, todavia, que o problema não era o Departamento, mas a Universidade que não concedia a abertura de novas vagas, prejudicando repartições já fragilizadas, como o Departamento de Filosofia.

No que tange à primeira questão, o trabalho inicial foi bastante difícil. Sem muitos professores qualificados e com um quadro elevado de substitutos, resolvi retomar os contatos com alguns professores da USP para suprir algumas lacunas. Foi nesse sentido que convidei o Prof. Dr. José Carlos Estevão (USP), para ministrar um curso intensivo de História da Filosofia Medieval, por exemplo. Fiz o mesmo com outros centros de tal modo que todo semestre tinha, pelo menos, uma atividade com um convidado de fora para propiciar ao curso um ambiente filosófico e propriamente acadêmico. Foi nesse contexto que foram os professores

Roberto Markenson (UFPb), Gerd Bornheim (UFRJ), José N. Heck (UFG) e, a Profa. Scarlett Marton (USP), que lançou o segundo número dos *Cadernos Nietzsche*.

Ora, a ida da Profa. Marilena Chaui à UFS não só foi importante para nossos alunos, do ponto de vista da formação, mas sobretudo, do ponto de vista da sobrevivência de um Departamento como um todo. Boa parte de meus colegas não sabe disso até hoje. Talvez por ser decano daquele Departamento, carregue comigo o peso da responsabilidade institucional. A lei é clara: um Departamento só pode constituir-se com 10 docentes efetivos e, naquela ocasião, só tínhamos 5, ou seja, metade. Nunca cheguei a falar isso com a Professora. Nem no meu Memorial de Titular fui tão detalhista como estou sendo agora: a presença dela na UFS, além de ter mexido e marcado nossos alunos, deu ao DFL certo peso que até então não tinha diante das instituições internas da Universidade e que permitiu a ele, pouco tempo depois, aliado a tempos políticos mais favoráveis, adquirir novas vagas e recompor seu quadro de pessoal aos patamares regulares de 10 docentes. Enfim, este episódio me ensinou também a olhar com certa atenção alguns pedidos de alunos para visitar suas respectivas escolas. Orientados ou mesmo orientandos, sendo professores de escolas particulares ou públicas, percebendo não só a importância do caráter formativo da visita, mas também do referencial para o meu aluno, eu aceito participar, mesmo que isso me custe algumas horas de trabalho a mais...

Em gratidão à Professora Marilena por tudo que ela representa para a Filosofia no Brasil, por sua imensa importância para a democracia neste país, por sua colaboração para com o Departamento de Filosofia da UFS, em 2005, eu elaborei um projeto e solicitei aos Conselhos Supe-

riores da UFS a outorga do título de Doutora *Honoris Causa* à Professora e foi aceito por unanimidade. Desse vínculo pessoal com a Professora, passamos a conceber e formalizar um outro tipo de vínculo, o institucional, entre os dois Departamentos, de tal modo que uma nova geração de colegas professores da USP, tais como o Prof. Luís Cesar Oliva, Alberto Barros, Homero Santiago, Oliver Tolle, dentre outros, já estiveram no Mestrado de Filosofia ministrando cursos, participando de bancas, proferindo conferências em eventos. Mas este vínculo não foi de uma única mão: alunos e docentes do Mestrado de Filosofia da UFS já foram fazer estágio e missão de pesquisa no Departamento de Filosofia da USP. Este acordo institucional, aprovado e financiado pela CAPES/FAPITEC-SE, intitulado PROMOB (Programa de Mobilidade Acadêmica) tem gerado vários frutos e potencializado novos acordos e projetos comuns. Este é o quadro de um Departamento que esteve à beira de um segundo fechamento e que teve fôlego para se fortalecer, graças ao apoio da Profa. Marilena.

Se é verdadeira a ideia espinosana segundo a qual quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõe com a nossa, concluímos que sua potência se adiciona à nossa. Em sendo assim, as paixões que nos afetam são alegria e nossa potência de agir é ampliada ou favorecida. Por tudo isso, sou grato à Professora Marilena por ter me ensinado, com alegria, a experiência da formação e me ter potencializado a ação política no Departamento de Filosofia da UFS. A ela, retribuo, com gratidão, com um poema de Fernando Pessoa:

Quero ignorado, e calmo
Por ignorado, e próprio
Por calmo, encher meus dias
De não querer mais deles.

Aos que a riqueza toca
O ouro irrita a pele.
Aos que a fama bafeja
Embacia-se a vida.

Aos que a felicidade
É sol, virá a noite.
Mas ao que nada espera
Tudo que vem é grato.

Fernando Pessoa

FORMATION AND GRATITUDE: AN HOMAGE
TO PROFESSOR MARILENA

ABSTRACT: The purpose of this text is to pay homage to Professor Marilena Chaui evoking a moment of my formation and another one of my acting as head of department. In both cases, I register my gratitude to the Professor, either for these marks, or for her contribution to philosophy in Brazil.

KEYWORDS: Formation, gratitude, philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CHAUÍ, MARILENA (2003) *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras.
- ESPINOSA, B. (1988) *Tratado teológico-político*. Tradução: Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- ESPINOSA, B. (1979) *Ética*. 2. Ed. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- SANTOS, A. *A via de mão dupla: Tolerância e política em Montesquieu*. São Cristóvão/Ijuí: EDUFS/EDUNIJUÍ, 2006.

CHAUÍ E O MODELO DA NATUREZA HUMANA NA ÉTICA DE ESPINOSA

Luís César Guimarães Oliva

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

RESUMO: Este artigo aborda uma das contribuições mais relevantes do livro *A Nervura do Real*, vol. 2, de Marilena Chauí: sua análise da noção de modelo da natureza humana apresentada no Prefácio da parte IV da *Ética* de Espinosa. Chauí entende este conceito como uma noção comum, afastando-se tanto dos intérpretes que o veem como uma construção puramente imaginária, quanto daqueles que o veem como um exemplo de racionalidade normativa.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Chauí, modelo, noção comum.

Para abordar as novidades trazidas por Marilena Chaui no segundo volume da *Nervura do Real*, escolhi um aspecto que foge à tônica do livro como um todo, que se foca majoritariamente na questão da singularidade. Aqui vou destacar um dos momentos em que Chaui fala, de maneira original, do que não é singular, a saber, a noção de modelo da natureza humana, associada à ideia de perfeição. Para isso nos concentraremos no comentário que a autora faz do prefácio da *Ética* IV.

No referido texto, Espinosa parte da *prima significatio* do termo perfeição, o uso originário dos termos perfeito e imperfeito. Estes só fazem sentido em relação ao escopo de um autor que produziu uma obra, a qual ele classifica como acabada, ou seja, perfeita, se cumpriu o pretendido. Portanto, a medida da perfeição só pode ser imposta pelo próprio autor, visto que ele é causa eficiente da coisa produzida. Sua posição de autor do que foi feito é condição de sua legitimidade para julgar o que foi feito, pois só julga quem conhece e só conhece quem faz (por isso o autor também é moderador). Esta inseparabilidade entre a ação e a obra feita não pode ser apreendida pelo observador externo. Todavia, a obra é julgada. E como é julgada? *Mas depois que os homens começaram a formar ideias universais, a inventar modelos (exemplaria) de casas, edifícios, torres etc., e a preferir uns modelos a outros, aconteceu que cada um veio a chamar perfeito o que via convir com a idéia universal que formara desta maneira sobre a coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via convir menos com o modelo que concebera, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente acabada* (Espinosa, 2015, p. 373). Marilena comenta: *A significação primeira de perfectus e imperfectus se perde com o esforço da imaginação para suplantar a fugacidade das imagens, valendo-se de suas repetições, que lhe permitem associá-las por semelhança, contigüidade espacial, repetição e sucessão temporal, chegando a generalidades ou universais abstratos, os modelos. A síntese abstrata da diversidade das*

afecções corporais e de sua retenção na memória cristaliza-se nos exemplaria. A isso vem acrescentar-se a fraqueza da memória, que a faz esquecer a própria origem dos modelos, levando a imaginação a tomá-los como realidades externas que orientam a ação e o juízo (CHAUI, 2016, p. 388).

O que Marilena aqui descreve, invocando a formação imaginativa de universais que servem como modelos de perfeição, é uma exemplificação do processo de unificação dos *plura simul* (o múltiplo da percepção) realizado pelo chamado primeiro gênero de conhecimento. O relacionamento do homem com a multiplicidade de afecções corporais e suas ideias não se dá pelas propriedades comuns (Segundo Gênero), mas pelo impacto afetivo de traços que se repetem acidentalmente e dos quais formamos uma imagem comum, necessariamente abstrata, pois as imagens, por si mesmas, são sempre singulares¹. Para Chaui, isso isola a ação do autor e sua obra, separando o que é inseparável na realidade, num processo que nega a autonomia do autor e lhe impõe, como descrito no apêndice da *Ética I*, a submissão a causas finais: *A medida e a norma, agora universais abstratos, fazem com que a imaginação aliene o autor de sua obra, ponha esta última não como efeito da causa eficiente singular que a produziu, mas como obediência (ou desobediência) a um padrão finalizado da ação, ela própria imaginada como finalista. Inventado o modelo, passa-se do saber do autor sobre sua ação e sua obra ao juízo do espectador, que as julga perfeitas ou imperfeitas segundo sigam os modelos ou deles se desviem. Quebra-se, o vínculo entre ser ou estar sui juris e ser auctor/opfices: entre o autor e a obra, interpõe-se o modelo, que o comanda de fora; entre o autor e a ação, interpõe-se o juízo daquele que conhece o modelo e os fins da ação. Rigorosamente, o autor se torna alterius juris. Todavia, os exemplaria ganham independência não só em*

1 Sobre isso, ver Oliva, 2016, p. 237e ss.

face do autor/artífice e da obra, mas também em face do próprio avaliador, que ignora as operações imaginativas que lhes deram origem (CHAUI, 2016, p. 388). Ou seja, o juízo imaginativo do espectador (que não fez, não sabe e por isso não pode moderar) ganha autonomia em relação ao autor, alienando a este; mas ao fim acaba alienando o próprio espectador, que também se julga guiado pelo modelo que ele fez, mas não sabe que fez, visto que o fez passivamente. A *prima significatio* de perfeição, que vinculava autor e obra, se perde completamente.

Como explica Espinosa, perfeição e imperfeição não são mais do que modos de pensar, que formamos por compararmos os indivíduos da mesma espécie ou gênero. A formação dos gêneros, aliás, já é um processo abstrativo, que depende de a imaginação ser superada por um certo número de traços singulares, formando uma imagem comum, portanto confusa, pois todas as imagens são singulares. Essa imagem comum, cuja ideia é o gênero, não se baseia em propriedades gerais dos indivíduos, mas no impacto afetivo que certas propriedades têm sobre mim. A perfeição e a imperfeição são modos de pensar pelos quais comparamos entre si os indivíduos deste gênero, apontando sua distinção em relação ao modelo ideal esboçado sobre a imagem comum. Assim uns são ditos ter mais realidade que os outros, sendo mais perfeitos que eles. Quando comparamos todos os indivíduos da natureza, não apenas ao seu gênero, mas ao modelo ultra-abstrato do gênero generalíssimo, toda a Natureza se vê classificada em uma grande escala de perfeição. Inseridos nesta escala, os entes deixam de ser puras positivities, para serem contemplados como privações, maiores ou menores, em relação ao seu gênero ou ao Ser universal. Esta escala imaginária de ser ganha tal autonomia que até Deus deverá submeter-se a ela, e a Natureza, quando

não segue o modelo, será dita pecar². Toda essa armação cai por terra, porém, quando *Espinosa* contrapõe, em primeiro lugar, a demonstração, feita nas Partes I e II, de que “nada pertence à natureza de alguma coisa a não ser o que segue da necessidade da natureza da causa eficiente, e o que quer que siga da necessidade da natureza da causa eficiente, acontece necessariamente”; e, em segundo, voltando-se contra a imagem da imperfeição como privação de perfeição, retoma a definição positiva da idéia de perfeição, isto é, a sexta definição da Parte II - “por realidade ou perfeição entendo o mesmo”. Graças à relação necessária entre a causa eficiente e seu efeito e a identidade entre realidade e perfeição, *Espinosa* afasta as imagens da privação e da negação referidas à essência de uma coisa singular (CHAUI, 2016, p. 393). Se o que pertence a uma natureza é o que segue de sua causa eficiente, e se realidade é o mesmo que perfeição,

2 Marilena comenta esta armadura metafísico-teológica: *Ora, esse procedimento abstrato, que conduz à distinção entre gêneros e espécies e à imagem do generalíssimo, culmina na maneira com que a tradição teológico-metafísica apresenta a ordem universal ou a ordem da Natureza como hierarquia de entes segundo graus de realidade e de perfeição, tendo como pressuposto a idéia de que Deus concebeu para cada grau o máximo de realidade e de perfeição possíveis para seu gênero e para sua espécie, graus que servem de medida para cada essência singular conforme sua proximidade ou distância com respeito à essência universal (gênero ou espécie) concebida pelo intelecto divino, e da qual um particular é a realização na existência. O universal que serve de medida e de termo de comparação é o modelo concebido pelo intelecto do Ser Primeiro e desejado por sua vontade, e a existência das coisas singulares criadas é a passagem ao ser de uma essência universal possível (o modelo) concretizada numa existência particular, cujo grau de realidade e perfeição depende de que se aproxime ou se distancie da essência universal que lhe serve de modelo e de fim. Dessa maneira, a ordem universal da Natureza é pensada como passagem do possível ao ser (a Criação) e cada existência singular é avaliada segundo sua aproximação ou distância do universal que lhe serve de parâmetro, levando à imagem da imperfeição como privação quando uma coisa singular não se realiza conforme o exigido por seu grau, como ocorre quando o homem ou a Natureza pecam, privando-se da perfeição que lhes caberia (Chauí, 2016, p.392).*

está desfeita a alienação entre autor e obra, atacada no início do prefácio, retomando-se assim a *prima significatio* do termo perfeição.

De qualquer modo, a perfeição não pode ser compreendida como um dado estanque: *Perfeito e imperfeito não se referem a graus de realidade entre essências pertencentes a um mesmo gênero, mas, como Espinosa já explicara a Oldenburg, dizem respeito à variação dos graus da potência de existir e agir de uma mesma essência. É exatamente isso que estabelece o vínculo entre perfectio/imperfectio e o campo afetivo, no qual essa potência pode aumentar ou diminuir, esclarecendo por que a discussão desses termos é feita no Prefácio sobre a servidão humana* (CHAUI, 2016, p. 394). A possibilidade de aumento e diminuição de perfeição é o que vincula a explicação deste conceito à dos conceitos de bem e mal, que será iniciada no fim do prefácio. Este tema trará um embate entre imagem e conceito. Sem isso não poderíamos compreender algo que já estava na abertura do prefácio (embora não tenhamos tratado aqui), as noções de *sui juris* e *alterius juris*. Se o oposto de ser *sui juris* é estar submetido aos afetos, cabe investigar o que há de bom e mau nos afetos, o que se dará no decorrer da parte IV, mas isso não seria possível sem saber o que é bom e mau.

Como havia dito da perfeição e da imperfeição, Espinosa diz que bom e mau não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Chega-se assim ao mesmo ponto do apêndice da parte I, o que nos sugeriria que estas noções não fazem sentido do ponto de vista filosófico. No entanto, elas são retomadas já na parte III (esc. da prop. 39) para significar todo gênero de alegria ou de tristeza. Nestes termos, que não indicariam mais do que uma definição nominal de bem e mal, mantém-se o caráter relativo e imaginário das duas noções, as quais só fazem sentido no campo passional.

Todavia, o prefácio da parte IV vai buscar efetivamente a ideia de bem e mal, superando o caráter imaginário, do contrário não se poderia dizer com certeza o que há de bom e mau nos afetos. Mais surpreendente ainda é a maneira como Espinosa constrói essas noções, utilizando-se aparentemente do mesmo instrumento que criticara linhas antes, os modelos como universais abstratos: *Pois, porque desejamos formar uma idéia de homem (ideam hominis) que observemos como modelo da natureza humana (naturae humanae exemplar), nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, no que se segue, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, isso que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Ademais, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo* (ESPINOSA, 2015, p. 377). O leitor fica perplexo: por que fazer a crítica dos modelos universais se iria recuperá-los logo depois?

Para vencer a perplexidade, o leitor deve analisar o que Espinosa entende por “aproximar-se mais ou menos desse modelo”. Diz ele: *deve-se notar antes de tudo que quando digo que alguma coisa passa de uma perfeição maior a outra menor, ou inversamente, não entendo por isso que mude de essência ou de forma, passando a uma outra. De fato, um cavalo, por exemplo, tanto se destrói se se mudar em homem, como se se mudar em inseto. É sua potência de agir (agendi potentiam), enquanto entendida como sua própria natureza (per ipsius naturam intelligitur), que concebemos como aumentada ou diminuída* (ESPINOSA, 2015, p. 377). A ideia da destruição de uma essência quando se a muda em outra serve para apontar que não faz sentido comparar os seres uns com os outros. Na escala da tradição metafísico-teológica, os homens estão abaixo dos anjos, sendo portanto menos perfeitos que eles, e avançariam se subissem de categoria. O que Espinosa está dizen-

do é que esta escala não faz sentido. Como explica Chauí: *Perfeição e realidade são um só e o mesmo, de sorte que o “mais” e o “menos” não se referem a uma mudança de essência (passar de uma natureza ou forma a uma outra), pois isto significaria a desapareção dela, uma vez que toda essência é singular. Trata-se, portanto, de mudanças na essência, porém não como busca e realização de uma finalidade, e sim enquanto aumento ou diminuição de sua potência de existir e agir. Em outras palavras, Espinosa retoma a explicação que oferecera na Parte III quando definira a alegria e a tristeza como transitio, passagem a uma perfeição maior ou menor, determinada pela variação na intensidade do conatus* (CHAUI, 2016, p. 396). Assim, quando Espinosa diz que os homens são mais perfeitos ou imperfeitos enquanto se aproximam mais ou menos do modelo, não está entendendo “aproximar-se” como a indicação de uma situação estática dentro da escala, e sim como o ato de aproximar-se, uma *transitio*, ou seja, o esforço do *conatus* em preservar e aumentar sua perfeição. Daí que o aumento de perfeição seja sinônimo de aumento de realidade, e não o resultado de uma avaliação em relação a um modelo externo. De algum modo, o modelo não será externo, nem alienará o autor e sua obra. Ao contrário, será um motor de aperfeiçoamento interno ao próprio homem. Diz Chauí: O “*modelo da natureza humana*”, portanto, não será um ponto de partida posto como tólos, e sim, como veremos, uma construção efetuada pelo próprio percurso da Parte IV e feita em conformidade com o aumento da potência de existir e agir de uma natureza que comporta aumento ou o mais (o bom) e diminuição ou o menos (o mau), dependendo de suas relações com outras potências (CHAUI, 2016, p. 396).

Passando às definições de bem e mal, tanto no prefácio como nas definições 1 e 2, Espinosa usa a expressão “sabemos certamente”. A autora usará esta referência à certeza para explicar o que seria o modelo da natureza humana. A Ética II diz que o segundo gênero de conheci-

mento, a razão, é um saber certo das propriedades gerais que seguem da essência das coisas naturais, comuns às partes e ao todo, mas também às propriedades comuns às partes humanas da natureza. Explica Chauí: *A noção comum não é idéia da essência de uma coisa singular, mas um sistema de relações necessárias entre as partes com seu todo, delas entre si e dele com elas. Trata-se do conhecimento racional da comunidade ontológica entre as partes da Natureza e das relações de concordância ou conveniência e comunicação entre elas, conhecimento que, demonstra a Parte I 1, se realiza “sob algum aspecto de eternidade”, uma vez que eterno é o que segue necessariamente da definição de uma coisa eterna: a razão conhece as propriedades das coisas como necessárias e não como contingentes porque sabe que seguem necessariamente de suas essências e por isso as noções comuns devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade, por seguirem necessariamente das essências das coisas de que são propriedades* (CHAUI, 2016, p. 399). Ora, estes elementos estão presentes na noção de modelo da natureza humana. Por isso, explica a filósofa: *Assim, o naturae humanae exemplar de que fala o Prefácio não é uma imagem, nem uma idéia universal de uma essência universal (pois não existem essências universais), assim como não é um transcendental (pois não é uma afecção geral e abstrata dos seres) nem um gênero ou uma espécie (pois não é uma imagem nascida da comparação imaginativa de coisas particulares numerosas que a imaginação confunde e generaliza numa abstração), nem um fim exterior e anterior ao agente (pois é o que segue necessariamente da essência ou da natureza do agente). É uma noção comum, idéia adequada das propriedades comuns que seguem necessariamente das essências das partes humanas da Natureza e que existem em cada uma delas e igualmente em todas elas, pelo que elas concordam e se comunicam* (CHAUI, 2016, p. 400). O modelo, portanto, não é um *telos* exterior ou causa final, mas é efeito dos *conatus* humanos, dos quais são as propriedades comuns organizadas em um sistema de re-

lações. Por isso, segundo Chauí, o modelo é ponto de chegada concreto de uma dedução, não um ponto de partida abstrato.

Mas como se dá o “aproximar-se” do modelo se este não é um ideal a ser alcançado, mas um sistema ou código de leis fundado na comunidade de propriedades? Ora, para Espinosa, conhecer é produzir geneticamente o efeito. Logo, esta descoberta do sistema de leis da natureza humana é também sua construção, e portanto também um aumento de potência, que permite relacionar-se com o múltiplo simultâneo da experiência de uma maneira ordenada, em que as leis de funcionamento não são apenas algo que se vê operar de fora, mas um processo do qual se participa. Isto é deixar de ser parte parcial, isolada do todo, para tornar-se parte comum e ativa no todo. Daí que o bom seja aquilo que permite nos aproximarmos do modelo, isto é, tomarmos parte nele³.
Donde conclui Chauí: bom e mau se referem à qualidade dos afetos segundo nos permitam ou nos impeçam de realizar ações que nos liberem do isolamento belicoso e enfraquecedor em que vivemos enquanto partes parciais. Espinosa, portanto, não regride ao que fora objeto de sua crítica, mas avança na explicitação do que dissera na abertura do Prefácio: determinar o que há de bom ou mau nos afetos, conhecimento que tem como baliza a noção comum de natureza humana

3 *Bom se diz do conhecimento certo das relações entre as partes que contribuem para que uma parte humana da Natureza aumente sua potência de existir e agir tomando parte no sistema de conveniências, concordâncias e comunicações que a constituem como parte desse sistema relacional e que o constituem como um todo. É o saber certo dessas relações que é útil. Mau se diz do conhecimento certo das relações entre partes humanas que são contrárias ou discordantes entre si e impedem o aumento da potência de existir e agir de uma parte humana da Natureza, pondo obstáculos para que ela tome parte no sistema necessário das relações com as outras. Mau é ser impedido de ter parte nesse sistema, mantendo-se como parte isolada e abstrata, pars partialis, impedida de tornar-se pars communis. (CHAUI, 2016, p. 400)*

— o que temos em comum com outras partes humanas da Natureza, existindo igualmente nelas e em nós —, graças à qual podemos determinar o que concorda conosco e fortalece nosso conatus e o que nos é contrário e nos enfraquece. O sistema de conveniências, concordâncias e comunicações entre as partes humanas e delas com as coisas é exatamente o que o Prefácio designa como exemplar humanae naturae, ou o modelo. Graças a essa noção comum, saberemos com certeza o que está em nosso poder (como e quando somos sui juris) e o que está sob o poderio da fortuna (como e quando somos alterius juris). Providos de um critério de medida — aumento ou diminuição da potência do conatus segundo a qualidade e força dos afetos — poderemos determinar, como diz o Prefácio, quando os homens são mais ou menos perfeitos (CHAUI, 2016, p. 401).

As definições seguintes, que não poderemos abordar aqui, indicam as dificuldades que nos impedem de nos aproximar do modelo, notadamente os afetos contrários. A última das definições, no entanto, novamente remete-se ao modelo, na medida em que este modelo é o de uma natureza humana virtuosa. Vejamos a razão disso no próprio enunciado da definição 8: *Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (pela proposição 7 da Parte III), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza de um homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser compreendidas.* Segundo Chauí: *A definição 8, remetendo à dedução do conatus na Parte III, enuncia a identidade entre virtus e potentia, força e potência, quando a essência ou natureza de alguém é causa adequada de suas ações, idéias e afetos. A virtude é o ingenium de cada um quando seu corpo e sua mente são causas adequadas. Despojada de imperativos normativos, virtude significa, simplesmente, atividade, a aptidão do corpo para múltiplas afecções simultâneas das quais ele é a causa interna e a da mente para ser a causa total da pluralidade simultânea das idéias dessas afecções e das idéias dessas idéias. A potência que define a virtude, isto é, o poder de fazer*

algumas coisas que seguem apenas das leis da natureza de alguém, é o poder para estar sui juris e ser o auctor que modera a força dos afetos (CHAUI, 2016, p. 406). De certo modo, a definição de virtude encerra o quadro aberto pelo prefácio e que parecia ter ficado inconcluso. Agora sabemos em que medida retomamos a autoria de nossa vida, sendo causa adequada de nossos efeitos: isso ocorre na medida de nossa virtude. Se as forças contrárias não prevalecerem, ontologicamente nossa essência se imporá como virtude, unificando o múltiplo simultâneo a partir do conhecimento das noções comuns, ou seja, do modelo da natureza humana (ou então, como será objeto da parte v, a partir do conhecimento intuitivo de nossa própria essência). Não se trata de uma norma impondo a virtude, mas da virtude como fato, que as leis da natureza humana garantem que prevalecerá na medida em que os contrários forem menos fortes, tal como a lei da gravidade garante que uma pedra cairá se não houver obstáculos.

Para compreendermos a novidade da interpretação de Chauí, vale a pena abordarmos outras interpretações clássicas do “modelo da natureza humana” proposto por Espinosa na parte IV. Visto que a ciência intuitiva só conhece singulares, não será o terceiro gênero de conhecimento a dar conta do modelo, portanto os intérpretes terão de explicá-lo por um dos dois outros gêneros de conhecimento. Macherey, por exemplo, apela para o primeiro gênero, ou seja, a imaginação, para dar sentido e função ao modelo da natureza humana. O intérprete destaca o caráter incontornável do uso das noções correlatas de bem e mal, às quais não podemos renunciar devido a sua enorme carga afetiva, capaz de varrer todos os argumentos racionais que poderíamos contrapor-lhes. “Se não pode com eles, junte-se a eles”, poderia ter dito Macherey. Cabe, portanto, usar essas noções imaginárias, mas não se deixando sujeitar por

elas, e sim buscando delas tirar o máximo de benefício, do ponto de vista da própria razão. Para o intérprete, é isso que ocorre quando formamos uma ideia do homem que visamos como modelo da natureza humana: *precisamos desta representação, que nos ajuda a viver, na medida em que ela oferece uma perspectiva a nossos esforços em vista de melhorar nossas condições de existência, o que constitui o objetivo essencial fixado pelo projeto ético, mesmo que este objetivo seja defasado em relação à realidade tal qual ela é, e apresente um caráter parcialmente utópico. Em outras palavras, se se quer mudar a vida, é preciso saber dar espaço ao sonho, desde que de maneira controlada: é preciso dar-se os meios de imaginar as formas de um futuro possível, que dê um sentido, uma orientação ao empreendimento de libertação, esta consistindo em última instância em uma exploração máxima das potencialidades que estão em nós sem que, no mais das vezes, tomemos consciência disso* (MACHEREY, 2005, p. 376).

A interpretação de Macherey despreza totalmente o fato de que as noções de bem e mal, tanto no prefácio como nas definições, envolvem um saber certo, ou seja, não podem ser puramente imaginárias. Não se trata de negar que razão e imaginação possam operar juntas (a política será o terreno privilegiado dessa colaboração), mas dar ao sonho e à utopia o comando no processo de libertação da servidão é fazer da própria libertação um sonho, contradizendo todo o explícito combate que Espinosa faz das utopias nos próprios textos políticos. Em nome do poder afetivo das noções imaginárias, Macherey acaba diluindo a própria racionalidade em utopias, como se a razão não tivesse sua própria carga afetiva, que será explicitada no decorrer da parte IV. Não por outro motivo, a descrição do homem livre comandado pelo desejo racional, no final da parte IV, justamente aquela que para Chauí será a própria construção do modelo da natureza humana, Macherey fará desta descrição uma construção meramente hipotética, afinada com a ideia de que

o projeto ético é uma elucubração sobre o possível. Para Macherey, ao falar do modelo da natureza humana e do homem livre, Espinosa está sonhando de olhos abertos. Nada menos espinosano do que isso.

O livro clássico de Matheron, escrito três décadas antes do de Macherey, busca, como o de Chaui, uma explicação do modelo da natureza humana por meio do segundo gênero de conhecimento, no entanto tem da razão uma visão fortemente contaminada pela normatividade. Tudo aquilo que Chaui afasta do conhecimento por noções comuns (a despeito de a imaginação continuar a ver dessa forma os preceitos da razão), Matheron apresenta como constitutivo da própria razão. Para ele, conhecer pelo segundo gênero é reconstruir mentalmente, a partir das noções comuns, as ideias adequadas das propriedades universais para então aplicá-las, do exterior, aos casos particulares. Por isso, diz o intérprete, *o desejo racional assume paradoxalmente um ar teleológico. Enquanto somos ativos, esforçamo-nos para realizar tudo que decorre de nosso conceito ainda abstrato de “natureza humana”, para fazer que a ele se conforme uma parte cada vez maior de nosso corpo e nosso espírito; mas, enquanto confundimos nosso eu individual com o que lhe vem de fora, este esforço só pode nos aparecer como aspiração a um modelo: a Razão, ao que parece, prescreve-nos uma norma transcendente, um dever-ser opondo-se ao ser, um ideal situado bem além de nossa natureza empírica e ao qual devemos tender como a um fim. E a comparação do real ao ideal, exatamente da mesma maneira que quando se tratava de universais ilusórios, dá lugar a julgamentos de valor: nós nos consideramos, a nossos semelhantes e a nós mesmos, como mais ou menos perfeitos ou imperfeitos segundo a nitidez com a qual se manifesta em nós a definição universal do homem tal como formada pelo conhecimento do segundo gênero. Mesmo que, no melhor dos casos, saibamos muito bem que se trata apenas de um procedimento operativo, sem alcance ontológico, somos obrigados a recorrer a ele enquanto ignoramos e*

não realizamos plenamente nossa essência individual; a Razão é normativa no seu uso prático porque ela é abstrata no seu uso teórico (MATHERON, 1969, p. 225). Ou seja, se Macherey, décadas depois, fará do modelo uma utopia, Matheron, sem ir tão longe, nem por isso se liberta completamente de vê-lo como uma norma externa que se impõe de fora como uma causa final. Os reparos quanto ao caráter operatório, e não ontológico, desta normatividade, não a tornam menos efetiva, e mantêm o leitor igualmente sem resposta diante da afirmação de que a noção correlata de bem envolve um saber certo.

A apresentação matheroniana do conhecimento de segundo gênero parece compatível com formulações de uma obra espinosana de juventude, como o *Breve Tratado*. De fato, ao abordar este tipo de conhecimento, aqui denominado de verdadeira crença, Espinosa assim o caracteriza: *Esse modo de conhecimento nos mostra o que deve ser a coisa, porém não o que ela é verdadeiramente. Por isso jamais nos pode unir à coisa em que cremos. Digo, por conseguinte, que somente nos ensina o que deve ser a coisa, e não o que ela é, e há uma diferença muito grande entre os dois* (ESPINOSA, 2012, p. 98, II, 4, 2). Como nas obras maduras, o conhecimento do bem e do mal vincula-se à ideia de um homem perfeito, também tributária do segundo gênero, mas aqui ela é apresentada como ente de razão, por oposição às criaturas particulares, que são ditas entes reais. Só no registro deste ente de razão, ou homem perfeito, podemos falar em finalidade: *Ademais, como o fim de Adão ou de qualquer outra criatura particular não nos é conhecido senão pelo resultado, então o que podemos dizer do fim do homem deve fundar-se unicamente no conceito de um homem perfeito em nosso intelecto. Podemos conhecer o fim de tal homem porque ele é um ente de razão e podemos conhecer também, como já foi dito, seu bem e seu mal, que são apenas modos de pensar* (ESPINOSA, 2012, p. 100, II, 4, 8). Vemos aqui aparentemente justi-

ficada a teleologia intrínseca ao modelo de natureza humana, tal como descrito por Matheron. Mas será que o quadro descrito pelo *BT* pode ser transferido sem mais para o contexto da *Ética*? Ou seja, será justo dizer da noção comum, novidade introduzida pela *Ética*, o que o *BT* dizia do homem perfeito como ente de razão? Tendo a crer que não. As noções comuns ganham na *Ética* um solo ontológico que não tinham no *BT*, ancorando-se não apenas nas propriedades universais dos corpos, que portanto não são mais simplesmente externas a mim, mas também nos modos infinitos como realização concreta das leis de funcionamento do universo. Não estamos mais na pura exterioridade, daí que a visão normativa do modelo, bem como dos preceitos da razão, não possa mais se sustentar. Desse modo, embora aparentemente oposta, a interpretação de Matheron está mais próxima do que parecia da de Macherey. Ambos, seja por ancorarem-se na imaginação ou em uma compreensão abstrata das noções comuns, repõem a teleologia e a normatividade, que haviam sido expulsas da ontologia, como novas bússolas do projeto ético. Portanto Matheron, à sua maneira, também sonha de olhos abertos. Graças a Marilena Chaui, finalmente despertamos do sonho.

CHAUI AND THE MODEL OF HUMAN NATURE IN SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: This article examines one of the most relevant contributions of the book *A Nervura do Real*, vol. 2, by Marilena Chaui: her analysis of the notion of the model of human nature presented in the Preface to Part IV of Spinoza's *Ethics*. Chaui understands this concept as a common notion, moving away from both the interpreters who see it as a purely imaginary construction, and those who see it as an example of normative rationality.

KEYWORDS: Espinosa, Chaui, model, common notion.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUI, M. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol. II. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

ESPINOSA, B. *Ética*, São Paulo, EDUSP, 2015.

_____. *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*, Belo Horizonte, Autêntica, 2012.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la quatrième partie, la condition humaine*. Paris, PUF, 2005.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

OLIVA, L.C. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo, Discurso, 2016.

O PENSAMENTO POLÍTICO DE MARILENA CHAUI: A INVENÇÃO DO MÉTODO

Homero Santiago

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

homero@usp.br

RESUMO: Nos vários textos em que se debruça sobre a realidade brasileira, especialmente suas manifestações ideológicas, Marilena Chaui serve-se de um método particular de análise que envolve três operações distintas: 1) a preocupação com a singularidade dos objetos estudados; 2) a compreensão da luta de classes como determinante desses objetos; 3) a prática do contradiscurso. Nosso propósito é detectar o momento de invenção desse método nos *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, texto publicado em 1978 e que sintetiza muito do percurso da autora ao longo dos anos 70.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, Brasil, integralismo, método.

Considerando a totalidade dos trabalhos de Marilena Chaui, podemos identificar, de acordo com suas intenções primeiras, três grandes conjuntos: 1) a filosofia e a história da filosofia, 2) a produção didática, 3) a política em sentido amplo. É este último conjunto que dá a base do que aqui denominamos o “pensamento político de Marilena Chaui”. A classificação não é inteiramente exata; entre outros problemas, às vezes um único texto é passível de ser alocado num ou noutro conjunto, às vezes nos três (*O que é ideologia*, por exemplo, é ao mesmo tempo um texto filosófico, didático e político). Ainda assim insistimos na designação, pois é funcional e apresenta vantagens. Primeiramente, serve para delimitar e salientar a originalidade de textos em sua maior parte nascidos na lida com a prática e que em geral têm como meta a constituição de um projeto de transformação social; em segundo, com o termo “pensamento” ressalta-se que, não obstante a amplitude de temas e a variedade de formatos, esse conjunto de trabalhos é dotado de grande coerência, talvez até sistematicidade, e nele a reflexão filosófica é o elemento fundamental, demonstrando todas as suas potencialidades políticas (trata-se de um pensamento *filosófico* político).

Uma das marcas distintivas desse pensamento, determinante para a compreensão de sua unidade, é um método que a filósofa desenvolve ao longo da década de 70 e que é primeiramente ativado, em sua forma madura, nos *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, estudo publicado em 1978 como parte de “um projeto de estudo das representações e práticas autoritárias no Brasil a partir dos anos 30” (CHAUI, 1978, p. 16). A meu ver, trata-se de um texto seminal para o reconhecimento do que chamei de “pensamento político de Marilena Chaui”, já que tudo está mais ou menos ali: os temas, as questões, os objetivos e principalmente o método. A pesquisa sobre o integralismo é o

momento de descoberta ou invenção de um método para a compreensão do Brasil e de seus fenômenos ideológicos que jamais será abandonado; pelo contrário, será recorrentemente lembrado pela autora como uma contribuição à interpretação do país. É sobre isso que eu gostaria de discorrer analisando, após uma breve introdução, as três operações fundamentais do método: a preocupação com o singular, o resgate da luta de classes, a ativação do contradiscurso (ponto apenas tangenciado, por razões que serão apresentadas).

UM PAÍS EM NEGATIVO

Nos *Apontamentos*, a discussão metódica concentra-se na primeira seção do estudo, intitulada “Ao leitor benevolente”. São páginas deveras esquisitas, provenientes de alguém que pretende encetar a análise do integralismo. Muitos leitores se espantam quando apresentados a elas. Um discurso sobre o conhecimento do singular que vai da teologia do século XVI ao tema da constituição das idealidades em Husserl tendo por mote duas folhas de abacateiro – ora bolas, tudo isso para falar das galinhas verdes?! Sim, e o justificam as preocupações de método. Na referida seção, Marilena relata o espanto de descobrir que os estudos sobre o Brasil das décadas de 20 e 30 compartilham, à direita e à esquerda, autoritários e democratas, um mesmo arcabouço intelectual; o que confina a todos, para lá das filiações políticas, em algumas conclusões similares.

O arcabouço comum releva principalmente da constatação de que carecemos no Brasil de uma situação de classes madura. No quinhão brasílico do planeta, está ausente tanto uma burguesia nacional capaz de portar um projeto político de modernização do país quanto uma classe

operária organizada e forte o suficiente para avançar um projeto político oposto ao da classe dominante; há uma classe média urbana ambígua, ora atrelando-se à classe dominante, ora radicalizando-se “à maneira pequeno-burguesa” e freando os ímpetos revolucionários; por conseguinte, dada a inexistência de classes em condições de elaborar um projeto de poder, deu-se em nossa história o surgimento de uma espécie de *vazio de poder* que viria a ser ocupado pelo único agente apto a preenchê-lo: o Estado. Este surge, explica Marilena,

como único sujeito político e como único agente histórico real, antecipando-se às classes sociais para constituí-las como classes do sistema capitalista (explicitando, portanto, a contradição capital-trabalho). O Estado cumpre essa tarefa transformando as classes sociais regionalizadas em classes nacionais, exigindo que todas as questões econômicas, sociais e políticas sejam encaradas como questões da nação. Nascido do vazio político, o Estado é o sujeito histórico do Brasil. (CHAUI, 2013a, p. 12)

Dessa leitura que a autora não hesita em qualificar de “preocupante” (idem, p. 11), decorrem duas conclusões em que convergem, ainda que inconscientemente, diversos intérpretes:

1) “o capitalismo tem que se desenvolver, mas porque no Brasil isso se faz com atraso ou tardiamente, o Estado é obrigado a assumir a forma e os compromissos que assume”;

2) “o Estado assume o papel de sujeito histórico porque a luta de classes não chega a exprimir-se de maneira suficientemente nítida no interior da sociedade civil” (idem, p. 13).

O que há de “preocupante” nesse quadro interpretativo é a peculiaridade que levará Marilena, anos depois, a confessar que a primeira

ideologia que ela teve de enfrentar foi a de seus mestres e colegas¹: mesmo os intérpretes que pretendem criticar a política brasileira à luz da luta de classes, ou seja, até os “intérpretes não autoritários” (idem, p. 14), apesar dos pesares, acabam cultivando uma visão do Estado e da sociedade *semelhante à visão integralista*, e, portanto, *autoritária*. Há diferenças, claro, e a autora cuida de dizê-las essenciais; no entanto, permanece a preocupação de saber que as particularidades não apagam a convergência:

enquanto para os integralistas o autoritarismo *deve ser* a solução para os problemas do “Brasil real”, para os intérpretes liberais e marxistas o autoritarismo *teve que ser* a solução encontrada pela classe dominante, impossibilitada de exercer por conta própria a hegemonia (idem, *ibidem*; grifos nossos).

A diferença reside precisamente entre o *dever ser* e o *ter que ser*. Perante os mesmos problemas e o impasse de uma peculiar situação de classes (classe dominante despreparada, classe operária imatura, e assim por diante), o autoritarismo ergue-se como solução incontornável, quer à guisa de proposta política que almeja a melhor forma de sanar as mazelas do país (deve ser assim), quer ao modo de constatação realista das determinações de nossa própria história (tem que ser assim). É por isso, concluirá Marilena, que entre as duas correntes corre subjacente certa “figuração hegeliana do Estado”, derivada de um “hegelianismo implícito” que para piorar, tomando o país sob o prisma exclusivo de suas pretensas carências, é incapaz de trabalhar com o conceito de contra-

1 “Ao fazer a crítica da ideologia, a primeira ideologia com que me deparei foi a da historiografia e da sociologia brasileiras. Não foram os militares que me ofereceram a minha primeira ideologia e, sim, meus mestres, meus professores, meus colegas.” (CHAUI, 2011, p. 98)

dição e culmina num processo teleológico guiado pela ação estatal (cf. idem, ibidem).

O inimigo mais imediato, pois, é essa *visão demiúrgica do Estado* que impregna não só os piores como também nossos melhores intérpretes, que inadvertidamente tropicam na armadilha. Cada etapa é determinada pelo fim, graças à ação estatal, e o inteiro processo concebe-se (mal) sob a batuta de um “modelo de sociedade completamente realizado ou desenvolvido”; a história perde todas as suas indeterminações (palavra importante sobre que tornaremos) e “passa a ser lida como processo de modernização e esta, como progresso e aproximação gradativa do atrasado rumo ao desenvolvido, isto é, em direção ao modelo completo.” (idem, p. 19) Eis o que Marilena denominará “um certo tom *normativo* das interpretações concernentes ao período de 1920 a 1938” (idem, p. 18). Contra essa figuração, uma virada metódica é imprescindível. E não espanta que ela assuma um tom *anti-hegeliano*, fortemente inspirada no Marx da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que situava o misticismo do Estado hegeliano na inversão do sujeito e do predicado,² bem como no Espinosa que Marilena, em 1978, já trabalhara extensivamente no doutorado e na livre-docência.

Passemos às operações desse novo método.

2 É interessante observar que, anos depois, *O que é ideologia* dará a apresentação hegeliana do Estado como exemplo acabado de construção ideológica. Cf. CHAUI, 2001, p. 36. seg.

A quem vem de constatar que os intérpretes do país não foram além do balizamento em carências, a apreensão positiva da realidade brasileira em sua singularidade ergue-se como questão prioritária. Mas é possível conhecer o singular? A dúvida é antiga, pois que sempre se tomou o caráter universal do objeto como condicionante da cientificidade do saber; tanto é assim que aqueles que, como os nominalistas, negaram a realidade dos universais, tiveram de rever a própria concepção de ciência rigorosa. Mais ou menos nesses termos o doutorado de Marilena, defendido em 1971, elogiava Espinosa como “o primeiro dos filósofos a afirmar a possibilidade de uma *ciência do singular*” (CHAUI, 1971, p. 88), partindo da crítica à “ontologização da privação” que, sob o pressuposto do finalismo, “toma o indivíduo apenas do ponto de vista de sua existência como realização, ou não-realização, na duração, de uma essência geral e ideal” (idem, p. 169). Não será abusado supor que questões desse tipo animam algumas páginas dos *Apontamentos* que, como já assinalamos, são bastante peculiares para alguém que deseja abordar o integralismo; é que elas não nos deixam por um momento desatentar ao fato de que a autora é uma filósofa.

Não entraremos no detalhe de toda a argumentação de Marilena. Vamos apenas observar que, sob a provável inspiração de um Merleau-Ponty não citado, mas pressentido pelo leitor, num só movimento ela trata de afastar uma pretensão de tipo durkheimiano de abordar os fatos sociais como coisas, o tipo ideal weberiano, e o equívoco de certos marxistas que pretendem tudo explicar mediante um modelo de modo de produção capitalista plenamente realizado. Todos, sumariamente essa a acusação básica, perdem a singularidade e concebem mal a ideia de

processo. São igualmente incapazes de apreender de maneira rigorosa “o que constitui um singular como singular”, ou seja, entender “a questão da singularidade como processo de singularização ou de diferenciação” (CHAUI, 2013a, p. 18). Por isso, da parte de Marilena, o que ela propõe – e daí a importância de sublinhar que a crítica quadra aos marxistas, não a Marx – é nos inspirarmos no *Capital*; aos seus olhos, obra que não faz menos que expor uma singularidade: “o modo de produção capitalista, isto é, uma *forma* determinada de efetuação da *matéria social*” (idem, *ibidem*) – e não é sem interesse recordar a convergência dessa compreensão do *Capital* com aquela acerca do *Tratado Teológico-Político*, relatada já no doutorado: o *Tratado* é exposição de uma *essência singular na duração*, qual seja, o estado hebraico (cf. CHAUI, 1971, p. 209).

Pois bem, a questão será voltar os olhos para “a singularidade brasileira” (CHAUI, 2013a, p. 20), especialmente “o processo histórico real em que a indeterminação se vai determinando para constituir a singularidade do capitalismo brasileiro” (idem, p. 21); cabe estabelecer como horizonte o entendimento disso que faz do singular um singular. Porém, alerta Marilena, não pretende ela fazer papel de historiadora nem estudar esse processo de constituição de nossa singularidade capitalista. Em verdade, a preocupação que a move é antes de tudo *ajustar* o foco sobre a singularidade brasileira no escopo de, em seu interior, compreender a peculiaridade do próprio integralismo como forma ideológica.

Trata-se apenas de apreender o movimento de construção do Integralismo a partir do ocultamento da determinação de classe de seus dirigentes, do ocultamento da condição de classe do destinatário construído pelo discurso desses dirigentes, e das relações desses dirigentes e desse destinatário com as demais classes sociais, cujas figuras também são construídas pelo discurso integralista. A singularidade do Integralismo será apanhada nesse movimento

de autoconstrução como uma maneira de pensar autoritária que produz uma ideologia que se apresenta como projeto político (idem, p. 22).

O inteiro valor do esforço de dirigir-se à singularidade e abordar a positividade do objeto revela-se nesta novidade: *levar a sério o integralismo*. Atitude louvável e que em substância, cremos com base no já tangenciado, deve ser em primeiro lugar aproximada de Espinosa para que possamos medir todo o seu impacto metódico, ou seja, no que respeita aos seus efeitos no plano do conhecimento. Lembremos brevemente: ao filósofo espinosista urge “não rir, não lastimar, não detestar, mas compreender” (ESPINOSA, 1972, *Tratado Político*, I, § 4); ele deve saber que “não apenas as coisas verdadeiras, mas também as ninharias e imaginações”, desde que levadas a sério, podem ser-lhe “úteis” (idem, carta 52). No mais, tal posicionamento metódico encontra ainda esteio nas considerações da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* sobre a necessidade de empreender uma crítica verdadeira ou filosófica que, à diferença da dogmática ou vulgar, não lute com seu objeto opondo-lhe inutilmente dogmas. A Santíssima trindade, explica Marx, não é vencida quando brandimos a diferença entre um e três; cabe sim compreender como tal ideia abstrusa nasce na cabeça de alguém, em circunstâncias específicas, numa situação determinada; o objetivo é a conquista de uma verdade *determinada* ou *específica*.³

3 Cf. MARX, 2005, p. 108: “A crítica vulgar cai em um erro dogmático (...). Assim ela critica, por exemplo, a constituição. Ela chama a atenção para a oposição entre os poderes etc. Ela encontra contradições por toda parte. Isso é, ainda, crítica dogmática que *luta contra seu objeto* do mesmo modo como, antigamente, o dogma da santíssima trindade era eliminado por meio da contradição entre um e três. A verdadeira crítica, em vez disso, mostra a gênese interna da santíssima trindade no cérebro humano. Descreve seu ato de nascimento. Com isso,

Ora, relata Marilena, uma constatação inicial é inevitável a quem se põe a abordar o integralismo: o paradoxo de um ideário débil, inconsistente, e no entanto eficaz na prática. “Como um pensamento cuja debilidade teórica é gritante pode ser contrapontado pela eficácia prática? Ou, ao contrário, como uma dominação eficaz pode suscitar expressões teóricas tão inconsistentes?” (CHAUI, 2013a, p. 22). É um “enigma” (idem, p. 23), conclui ela. Porém um enigma a ser enfrentado com seriedade, sem jamais ceder à tentação de brigar com o próprio objeto, como se patenteia nas palavras da autora: “cabe levar a sério a interrogação” (idem, p. 22); é necessário controlar o “impulso à desqualificação” (idem, p. 24). É preciso ressaltar esse ponto porque, em face do integralismo assim caracterizado (debilidade, inconsistência), poder-se-ia simplesmente virar-lhe as costas e fechar o balanço da doutrina aventando um conclusivo “não se sustenta”. Foi assim que fizeram, por exemplo, Sérgio Buarque classificando o integralismo de produto das elucubrações de “intelectuais neurastênicos”, e João Cruz Costa ao denunciar o euforismo e ausência de senso crítico que caracterizariam o movimento (cf. idem, p. 23).

Cumprir entender o integralismo pela sua gênese e pela sua conjuntura. Mas não se trata de fazer uma “interpretação realista” (idem, p. 24), ou seja, confrontar o integralismo e o real. O que se buscará é a *representação do real* veiculada nos textos, embora aqui e ali os fatos tenham

a crítica verdadeiramente filosófica da atual constituição do Estado não indica somente contradições existentes; ela *esclarece* essas contradições, compreende sua gênese, sua necessidade. Ela as apreende em seu significado *específico*. Mas esse *compreender* não consiste, como pensa Hegel, em reconhecer por toda parte as determinações do Conceito lógico, mas em apreender a lógica específica do objeto específico”.

de ser invocados (jamais para julgar, sempre para esclarecer). Com efeito, seria um passo desastrado o cotejo. Primeiro, acarretaria, como outros o fizeram, apenas decretar que os camisas verdes são malucos. Depois, seria perder justamente a verdade do integralismo enquanto ideologia. A eficácia da ideologia provém exatamente daquilo que lhe falta, de seus brancos e vazios (cf. CHAUI, 2013c, p. 126); não a despeito disso, mas por isso mesmo, ela é forte: “paradoxalmente, sua força vem da recusa da realidade” (cf. idem, p. 129). Ou seja, o erro da leitura realista desembocaria, às avessas, num reforço da própria ideologia em foco. Convém frisar aqui esse paradoxo. Ele é a chave da explicação do “enigma” integralista: de algum modo, de uma maneira muito precisa que virá à luz quando Marilena começar, nos *Apontamentos*, a análise detida do discurso integralista, sua debilidade teórica faz sua força prática. Os cultores das privações não conseguem enxergá-lo porque não chegam a compreendê-lo, tomando o caso como mero despropósito. Entretanto, fato é que o paradoxo é a verdade da ideologia e portanto do integralismo, aspecto positivo de um discurso ideológico autoritário que se apresenta como proposta política.

Esse olhar positivo, aquele que visa a positividade do objeto, é uma marca que se vai apresentar em todos os textos de Marilena. Assim o Brasil, em *Mito fundador* (CHAUI, 2013b), surge como um país paradoxal sob inúmeros aspectos. Não estará nunca em questão porém justificar esses paradoxos pelo que faltaria ao país: ideia de nação, unidade nacional (divisão interior/litoral), classes maduras, colonização como a estadunidense, revoluções, formalismo burguês, etc. Tudo isso pode faltar, sim, e não vem ao caso negá-lo; importa é ver como essas “faltas” só existem pelo prisma de um modelo (portanto na esteira de uma “figuração hegeliana”); sob outro ponto de vista, tais “faltas” devêm ele-

mentos positivos, constitutivos do que podemos entender como nossa “essência” singular (aqui as aspas, nossas, calham bem à dificuldade da palavra neste contexto). O mesmo se passa quando Marilena aborda a cultura popular e em páginas fortemente inspiradas em Merleau-Ponty esforça-se em resgatar o sentido profundo da noção de ambiguidade. Outra operação filosófica que visa afastar o ponto de vista negativo exprimido pelas posturas progressista e romântica, igualmente incapazes de perceber que a cultura popular possui uma lógica própria, sua, que se situa ambigualmente entre conformismo e resistência, e que só pode ser despida de positividade quando medida por outra coisa que não ela própria (cf. CHAUI, 2014a).

Chegados aqui, vamos pedir licença ao leitor para, excursivamente, propor algumas linhas acerca da crítica de Marilena à teoria das ideias fora do lugar de Roberto Schwarz, mencionada um bom número de vezes nos *Apontamentos para uma Crítica da Ação Integralista Brasileira*.

Basicamente, o que diz Schwarz? No Brasil vivemos uma “comédia ideológica” em virtude da constante importação de ideias europeias. Por exemplo, os ideais de liberdade de trabalho, de igualdade perante a lei, faziam parte da cantilena ideológica burguesa e, na Europa, correspondiam às aparências. Agora, trazidas essas peças para um país escravocrata, tais ideias corresponderiam ideologicamente, isto é, deformariam o quê, qual realidade? Como afirma Machado de Assis, no Brasil predomina o fato “impolítico e abominável” da escravidão; logo, conclui Roberto, as ideias importadas ficam fora do lugar e se tornam peças da comédia a mais bizarra porque aqui não encobrem mais nada, carecem do próprio fundo conjuntural (no caso o trabalho dito “livre”) que no velho continente lhes garantia a cidadania ideológica. O que nos sobra então é “ideologia de segundo grau” (cf. SCHWARZ, 2000).

O contexto que Roberto tinha primeiramente em mira, convém lembrar, era o Brasil oitocentista; no entanto, até pelo sucesso da tese, fato é que o esquema explicativo foi de pouco em pouco generalizado para outros momentos da história nacional, chegando, segundo Marilena, a integrar aquele arcaísmo intelectual comum que mencionamos de início:

No que concerne à formação das ideologias, o quadro anterior revela que nenhuma das classes pode produzir uma ideologia propriamente dita, (...). Assim sendo, torna-se inevitável que o ideário autoritário e o ideário revolucionário sejam importados e adaptados às condições locais, resultando disso que, no Brasil, as ideias estejam fora do lugar. (CHAUI, 2013a, p. 11-13)

A admissão de que pensamos por importação de ideias pressupõe, implicitamente, que há uma ideologia correta, isto é, aquela que tem a função de espelhar invertida e falsamente uma realidade que lhe corresponde, de sorte que uma ideologia que nada espelhe e nada inverta é uma ideologia inadequada ou incorreta, por isso mesmo, frágil e ridícula, ainda que sirva para sustentar processos históricos como a Abolição, a República, a Constituinte de 1934 ou a democratização de 1945 (idem, p. 19).

Sublinhe-se: Marilena não nega nada da leitura de Machado empreendida por Schwarz, de como o processo capitalista brasileiro constitui um elemento capital da forma literária machadiana; não nega os fatos em questão: escravidão, ambiguidade da posição de homens livres e agregados; malandragem, confusão entre público e privado; violência; a desfaçatez dos liberais; a própria importação de ideias. O que está em jogo é a descrição e o entendimento de nossa realidade ideológica, e por isso Marilena recusa com veemência o pressuposto da existência de uma ideologia correta – aquela que distorce a realidade que realmente existe – e uma ideologia “inadequada ou incorreta” – aquela que nada

distorce porque inexiste a realidade a ser distorcida, portanto ideologia de segundo grau, na classificação de Roberto.

O esforço de voltar-se à singularidade torna inevitável a Marilena criticar uma tese que aos seus olhos consiste num verdadeiro modelo de apreensão negativa e normativa da realidade brasileira. Mas sem desprezar seu conteúdo de verdade. Pode-se reconhecer o fato da importação, desde que invertendo os dados do problema, como faz nossa filósofa ao propor uma “contribuição” à teoria: não é que o pensamento autoritário seja autoritário por importar ideias; é porque ele é autoritário que importa ideias e esquemas, não *in toto* mas discriminadamente, preenchendo-os com conteúdos locais. É um dos pontos cruciais dos *Apontamentos* na medida em que abre o campo para uma profunda análise do que seja a forma determinada do “pensar autoritário”.

No desencontro entre Schwarz e Marilena, nitidamente estão em disputa compreensões diversas do fenômeno ideológico por cada um, o que se explica, entre outras razões, por diferentes ênfases na leitura da *Ideologia Alemã*.

Para a compreensão da ideologia, a referência explícita de Schwarz no artigo é György Lukács (portanto a ideologia como falseamento que tem como contraponto a universalidade de que é capaz o proletariado), e a situação brasileira é pensada sobre o fundo de uma teoria geral da ideologia que parece não se desgrudar das análises do *Capital* que sugerem opor a práxis real e as representações que espelham invertida e falsamente o real. Ora, é bem esse tipo de compreensão que Marilena critica constantemente, sobretudo apoiada num seminal texto de LEFORT (1974), que a própria traduzira ao português, sobre a gênese da ideologia nas sociedades modernas; não por acaso, é a crítica dessa má

compreensão do que seja a ideologia que constitui o núcleo da apresentação do volume de 1978 que trazia o texto sobre o integralismo:

Quando fazemos análise de ideologia, tendemos a esquecer essas formas da existência social que são o pensamento e as representações, esquecimento talvez proveniente do hábito de lermos apenas a parte inicial da *Ideologia Alemã*, negligenciando as partes seguintes da obra nas quais, justamente, Marx faz a crítica da ideologia alemã, ou seja, dos discursos filosóficos alemães. Porque acostumamos estacionar nos capítulos iniciais (acerca da ideologia em geral) e especialmente, nas análises referentes à produção dos ideários como inversão imaginária do real e como misticismo das ideias a moverem-se sobre seus pés espirituais para que homens de carne e osso dominem e explorem outros, também de carne e osso, temos a tendência a dar menor atenção à paciente análise interna dos discursos particulares, feita nos capítulos posteriores. Frequentemente, a leitura desses capítulos confina-se ao trabalho do historiador da filosofia, surgindo, assim, como algo destacável e de interesse menor para aqueles que analisam outras ideologias que não a alemã do século XIX (CHAUI, 1978, p. 9-10).

Eis um ponto fundamental e cujas consequências são da maior importância. Aqui, nos limites de nosso texto, apenas gostaríamos de indicar que, diferentemente do que ocorre em Roberto Schwarz e outros autores, o interesse primordial de Marilena não reside numa teoria geral da ideologia, mas em suas determinações singulares. Isso explica que possa haver várias ideologias autoritárias e, em simultâneo, uma ideologia autoritária particularmente *brasileira*, assim como há uma ideologia especificamente *alemã*. Noutras palavras, relativamente a nossa autora o desvendamento dos discursos de São Max e São Bruno é mais esclarecedor que a generalização a partir de Feuerbach. Tendo em mente isso, queremos crer, toda uma série de aspectos do discurso (e do contra-discurso) de Marilena se ilumina, de tal forma que possamos conceber uma parte significativa de seus textos políticos, se não a totalidade deles, como o empenho de elaboração de uma *Ideologia brasileira*.

Porque nossos intérpretes costumam tomar o país sob o ângulo da privação e não trabalham com a categoria de contradição ou negação determinada, é natural que a luta de classes jamais surja como elemento relevante na história brasileira; quando muito ponteiam aqui e acolá embates que não chegam a exprimir nenhum projeto político. Como visto há pouco, no Brasil nenhuma classe teria atingido maturidade para elaborar um projeto nacional e defendê-lo na praça; sobrou então ao Estado o papel de único agente político capaz de efetivamente ocupar o espaço do poder, produzindo as próprias classes, constituindo a própria nação. Ora, é precisamente isso que Marilena denomina a “concepção demiúrgica” que “faz com que a luta de classes, *sempre presente nas análises dos melhores intérpretes*, não chegue a assumir a dimensão que lhe é própria, isto é, a da efetuação das relações históricas” (CHAUI, 2013a, p. 22-23). Daí a impressão pregnante de que, em nossa história, os eventos não fazem senão lavrar o mesmo, pois que nada de novo aconteceria.

Aí está o correntio a ser revertido mediante um olhar que, *desde baixo*, possa reencontrar o foco da luta de classes, inovar a compreensão e concluir finalmente que as coisas não são tão simples nem tão chapadas quanto nos querem fazer crer nossos intérpretes. Urge, por assim dizer, reabrir a história, repô-la em movimento. Como resume Marilena Chaui em “História a contrapelo”:

quando a luta de classes ressurgue, a ‘mesmice’ desaparece. (...) Não estamos diante de uma burguesia débil, nem diante de um Estado demiurgo, nem diante de um proletariado imaturo. Estamos diante da luta de classes e de seu movimento produtor (CHAUI, 2014b, p. 209, 217).

De que modo realizar essa operação? No caso específico do estudo sobre o integralismo, a via privilegiada é a abertura de um debate historiográfico. Conforme a própria Marilena nos conta, nos anos 70 ela muito lia os novos historiadores ingleses, como E.P. Thompson e Christopher Hill, e estes certamente lhe foram de grande inspiração para a empreitada de uma consideração positiva do Brasil (CHAUI, 2000, p. 306); sem embargo, penso que foram historiadores brasileiros como, entre outros nomes referidos nos *Apontamentos*, Kazumi Munakata, Carlos Alberto Vesentini e principalmente Edgar de Decca (logo veremos por quê) que forneceram à autora as bases de que ela precisava para, em seus termos, propor uma “periodização pelo social” que “seria mais reveladora do processo histórico” (CHAUI, 2013a, p. 25, nota 58). A certa altura do estudo Marilena adverte:

O percurso realizado até aqui respeitou uma certa periodização da história do Brasil que toma o ano de 1930 como um de seus marcos significativos. Nessa periodização, o corte histórico é feito “pelo alto” ou demiurgicamente, isto é, a partir da prática política da classe dominante e das alterações ocorridas no aparelho de Estado. [...]

Não obstante, talvez fosse possível indagar se não haveria outra periodização, que tomasse como parâmetro as lutas sociais e a luta de classes, visse 1930 como resultado de um processo no qual os vencidos não foram apenas setores da classe dominante, mas ainda os operários (...) (idem, p. 53-54).

A fim de estabelecer essa reperiodização que possa iluminar os processos políticos dos anos 20 e 30 que conduzem ao Estado Novo e nos quais se inserem o integralismo, a tarefa primordial será uma discussão da própria ideia de conhecimento. O que é conhecer? Habitualmente, explica a filósofa, tal atividade é concebida como a apreensão

de um objeto segundo suas determinações. Mais e mais conhecemos o objeto conforme mais e mais determinações ou propriedades desse objeto vamos discernindo; de tal modo que o objeto esteja completamente determinado, logo inteiramente conhecido, após conhecermos todas as suas determinações e afastarmos dele todas as determinações que lhe contradizem. Sinteticamente, conhecer é: partir do indeterminado, conhecer determinações, afastar o contraditório, buscar a determinação completa.

O problema é que essa concepção de conhecimento envolve um inevitável *efeito retroativo*. De posse da determinação completa final (ou da convicção de possuí-la), o sujeito cognoscente remonta ao início do processo cognitivo e, nesse movimento, faz desaparecer o indeterminado inicial, já que então, sob a fiança do final, supõe que em realidade as indeterminações iniciais consistiriam em mera aparência, pois que no fundo tudo já estaria determinado desde o primeiro momento. “A determinação é tida como igualmente completa antes e depois do trabalho do conhecimento – ela já estava lá e o conhecimento apenas a encontrou” (idem, p. 21). O efeito retroativo, por conseguinte, é um movimento de *supressão das indeterminações*, decretando que eram irrelevantes e constituíam reles *momentos* (no sentido hegeliano) *preparatórios* da determinação final. Com isso, é a própria ideia de processo histórico, em sentido relevante cuja importância para Marilena já assinalamos, que se perde.

Em vez de assumirmos a indeterminação inicial, graças à qual haverá processo, supomos que no ponto de partida do caminho histórico e do trabalho teórico tudo já está determinado, restando-nos apenas a tarefa de articular os dados esparsos para recuperar o caráter plenamente determinado da situação. Porém, justamente porque no ponto de partida há indeterminação e a ocultamos

em decorrência dos resultados determinados obtidos no ponto de chegada, a consequência é inevitável: “determinarmos” o indeterminado. Como o fazemos? Estabelecido o modo de produção capitalista como um objeto completamente determinado, passamos a apelar para as ideias de vazio, atraso, tardio, desigual, imaturo, importado para marcar a distância com relação à forma completamente determinada, deixando de lado o processo histórico real em que a indeterminação se vai determinando para constituir a singularidade do capitalismo brasileiro (idem, p. 21).

Fizemos questão de citar essas linhas porque são elas que, além de fundamentar no nível teórico a reperiodização avançada por Marilena, serão anos depois, combinadas ao *18 de Brumário* de Marx, chamadas a fornecer a peça teórica necessária para que o historiador Edgar de Decca, em seu estudo *1930: O silêncio dos vencidos*, empreenda uma reperiodização daquele mesmo momento histórico.

O entrelaçamento das propostas é interessante e merece um parêntesis. Em meados da década de 70, conta-nos Marilena (cf. CHAUI, 2011, p. 97-98), debruçada há alguns anos sobre o integralismo encontrava-se ela com as questões todas confusas na cabeça; ofereceu em 1977 um curso de pós-graduação no Departamento de Filosofia da USP no interior do qual houve um seminário apresentado por De Decca e Carlos Alberto Vesentini, os quais um ano antes haviam publicado o artigo “A revolução do vencedor” (cf. DE DECCA, VESENTINI, 2013); um lampejo veio à Marilena, e o problema da periodização surgiu-lhe como capaz de organizar as próprias ideias que andavam embaralhadas em sua cabeça. Nos *Apontamentos*, a autora se refere várias vezes ao artigo; depois, o texto de Marilena, em especial o trecho há pouco citado, será invocado no doutorado de De Decca; por fim, quando do lançamento, *1930* traz como prefácio o texto “História a contrapelo”, assinado por Marilena e um dos textos mais importantes para pensarmos sua concepção de história.

Fechada a anedota, retomemos o fio de nossa meada e vejamos o que de tão inspirador De Decca faz em seu estudo.

Quando lemos a história do Brasil, argumenta, é usual reservar à assim chamada revolução de 30 um lugar de proa, como o ponto culminante do processo de constituição do país. Após a república velha e suas mazelas, vem a revolução de 30; seus desdobramentos marcam a unificação nacional e encetam um período de modernização cujos ventos ainda sopram, tendo sido capazes de moldar as indelevelmente as feições do Brasil hodierno. Imperceptivelmente metido nesse correntio, como procedem os historiadores? Sob a franquia da posse da determinação final “revolução de 30”, retrocedem no tempo e vão suprimindo as indeterminações do processo, de modo que cada fato, a cada momento, ganhe sentido apenas no interior de uma narrativa linear: o forte de Copacabana, o tenentismo, a coluna Prestes... todos esses eventos *preparam* a revolução de 30.

Fundamentalmente, é contra essa armação que se ergue o estudo de De Decca. “Periodizar a história (...) representa um momento importante do exercício do poder”, afirma ele (DE DECCA, 1981, p. 76), com palavras que não podemos deixar de aproximar daquilo que nossa autora declarava com todas as letras num texto contemporâneo aos *Apontamentos*: “a noção de objetividade é (...) uma noção de poder” (CHAUI, 2013c, p. 138). Para reverter esse arranjo historiográfico, o primeiro passo de De Decca, apoiando-se nas linhas de Marilena que citamos acima, é restabelecer a realidade das indeterminações, o que só pode ser feito pelo desvendamento da luta de classes no período e seus sujeitos, sobretudo os “vencidos”. Não nos deixemos enganar pelo belo subtítulo “o silêncio dos vencidos”: isso não é a ser entendido como se houvesse um momento em que ficaram os subalternos silentes, de antemão convictos

de sua derrota e assistindo deslumbrados o desfile de um inexorável processo de modernização. Não. Eles foram silenciados pela historiografia, a oficial que se incute na cabeça de todo adolescente no colégio e até mesmo a de esquerda, na medida em que se ocultaram os conflitos e se elaborou como data maior 1930, a “revolução do vencedor”. Argumenta assim De Decca:

Assumir a ocorrência da luta de classes em torno de trinta (...) não significa buscá-la na revolução de trinta, pois é justamente nessa memória histórica onde se verifica seu ocultamento. Por outro lado, como memória histórica, a revolução é a produção simbólica de um processo histórico produzido por classes sociais em conflito e, nesse sentido, representa um momento significativo do engendramento de um efetivo sistema de dominação. Como discurso do exercício de poder, revolução de trinta oculta o percurso das classes sociais em conflito não apenas anulando a existência de determinados agentes, mas, principalmente, definindo enfaticamente o lugar da história para todos os agentes sociais (DE DECCA, 1981, p. 75).

A chave para a reversão do estabelecido, portanto, será uma nova periodização a partir do resgate da dimensão histórica do processo. E nisso se reconhece a importância das considerações de Marilena. A dimensão histórica não é outra que a *dimensão das indeterminações*. Trata-se de admitir que, em torno de 1930, várias propostas de revolução estavam na rua, em confronto, e acompanhar a direção dos acontecimentos conforme o desdobrar-se da luta das classes. Dessa perspectiva, ao contrário do que deseja a historiografia dominante, 1928 torna-se o ano crucial, pois a partir daí abre-se um processo revolucionário. Ano de fundação do Ciesp (Centro das Indústrias do Estado de São Paulo, que logo terá seu nome alterado para Fiesp), ano em que pela primeira vez a esquerda elege representantes (dois intendentess municipais no Rio de

Janeiro) pelo BOC, Bloco Operário e Camponês, ano de greves, e assim por diante.⁴ Ora, é justamente isso que o construto “Revolução de 30” obscurece na medida em que oficializa a interpretação desse processo por aqueles que, nele, sagraram-se vencedores.

Contudo, De Decca não para aí. Trata-se não apenas de reencontrar a luta de classes como também, e principalmente, analisá-la de um ponto de vista específico que é o da luta dos trabalhadores. Afirmar que para o Marx do *18 de Brumário* a luta de classes define a revolução burguesa é o mesmo que dizer que ela precisa ser lida sob a ótica do proletariado. Menos porque este o determine à maneira de causa direta do processo do que pela boa razão de que a revolução burguesa é *uma resposta à ação proletária*. A dita “revolução de 30” não se define pelos cortes tenentismo x oligarquia, cafeicultores x industrialistas, ou outras que o valham; ela é sim *a resposta de classe à ameaça proletária*, e é sobretudo isso que o significante “revolução de 30” obscurece. Assim, afirma Mari- lena ponderando a proeza do historiador, ao passo que por aqui “usa-se o *18 de Brumário* como um modelo explicativo para o ‘bonapartismo’ do Estado brasileiro pós-30”, inversamente

o que interessa a De Decca, através de Marx, é perceber o modo de desvendamento da história como luta de classes, como trama de relações sociais e políticas cuja inteligibilidade depende da compreensão de uma das práticas históricas da cena política: a prática do proletariado. O *18 Brumário*, contradiscurso da representação dominante do golpe de Luís Napoleão, serve de baliza para o contradiscurso da representação dominante de “revolução de 30” (CHAUI, 2014b, p. 210).

4 Para a história do BOC, seus dilemas e conquistas, a quase épica eleição de dois intendentess cariocas em 1928, inclusive o marmorista mulato Minervino de Oliveira, consulte-se KAREPOVS, 2006.

Muito do que há de mais original e paradigmático nos *Apontamentos* deve-se a uma operação desse tipo, que não apenas repõe a luta de classes como a toma desde baixo. “Todo o problema consiste, portanto, em saber se naquele período não havia efetivamente ameaça operária” (CHAUI, 2013a, p. 53); ademais, ver como o integralismo entendeu a questão. Apontar quem inventou a roda (Marilena ouve os pós-graduandos De Decca e Vesentini, ambos nela se inspiram, a filósofa prefacia o livro do historiador...) talvez seja impossível, e certamente é de somenos, salvo para as cabeças fascinadas pela cientometria. Importa que assim procedendo, apoiada nos historiadores brasileiros para realizar uma “periodização pelo social”, Marilena consegue tomar a ação proletária como princípio de inteligibilidade de um processo que, deixando de ser narrativa da determinação final “revolução de 30”, passa a ser pontuado, conforme a luta de classes no período e as representações integralistas, por vários momentos (“1926, 1927, 1928, 1929 e 1931 são as datas mais significativas”; idem, p. 63). É no interior desse processo que a autora buscará apanhar a singularidade do integralismo não só como discurso ideológico, mas como discurso ideológico autoritário que apresenta uma proposta política dirigida à classe média urbana, tal como compreendida sobretudo por Miguel Reale na esteira dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel: classe universal, livre de determinações econômicas, sustentáculo da cultura, capaz de preocupar-se com os interesses gerais da vida social – “classe média hegelo-integralista” (idem, p. 45) que é impoluta “portadora da Ideia” (idem, p. 116), e portanto única classe apta a impingir à massa popular ignara, para falar como Plínio Salgado, uma nova mentalidade:

Não podemos de maneira nenhuma cortejar a massa popular. Ela é o monstro inconsciente e estúpido. Pelo contrário, devemos

irritar o monstro para que ele nos agrida. Precisamos provocar agressões violentas, sem o que não poderemos exercer ação decisiva. O povo já se escravizou, de há muito, aos seus exploradores. Não devemos bajular o escravo e sim salvá-lo do cativo, não com agrados, mas com a imposição de novas formas de mentalidade (Plínio Salgado, *Palavras novas aos novos tempos*, apud CHAUI, 2013a, p. 38).

O escopo último do integralista, como se revela na “tônica anticomunista” (idem, p. 60) que faz par com a grandiloquência retórica que anuncia a revolução integral, é a contenção intransigente da ameaça encarnada pela luta proletária. No limite, pode isso até elucidar o fracasso do movimento em impor sua revolução, tendo sido rechaçado pelo varguismo já nos pródromos do Estado Novo. Uma peculiaridade dos ideários autoritários brasileiros, o que inclusive nos cerceia concebê-los à guisa de mero mimetismo dos europeus, é a desconfiança relativamente às massas: ao passo que tanto o nazismo quanto o fascismo as cortejavam com vistas à sua mobilização, nossos pensadores autoritários nunca viram com bons olhos a sua ascensão (cf. FAUSTO, 2001). Com o integralismo não foi diferente: a desconfiança e o menosprezo, a oposição tenaz entre cultura e ignorância, e por decorrência a incompreensão relativamente à irrupção de novos agentes sociais – o “escravo”, o “monstro inconsciente e estúpido”, *dixit* Plínio, jamais seria um sujeito político –, foi um dos elementos determinantes de seu inteiro fracasso político, naquele momento ao menos.

O Integralismo pode ser tido como fenômeno político-ideológico local, prenúncio de um populismo falhado, o de Jânio Quadros, diverso do de Vargas, e que não se ocuparia com o “povo operário”, mas com o “povo-classe média”. Sob esse prisma é possível supor que o fracasso da AIB tenha algo a ver com o sucesso de Vargas, não porque este teria estado mais à altura da

“grande política”, e sim porque não permaneceu cego à prática operária, enquanto o Movimento do Sigma, estabelecendo uma cisão entre o “monstro comunista” e o “miserável obreiro”, aprisionou-se nas imagens pequeno-burguesas do social e do político, permanecendo apenas à altura do destinatário de seu discurso (CHAUI, 2013a, p. 59).

Temos assim a confirmação, pelos resultados no plano da compreensão histórica, do acerto das palavras de Marilena acima mencionadas: “quando a luta de classes ressurge, a ‘mesmice’ desaparece” (CHAUI, 2014b, p. 209). Somos apresentados ao movimento produtor da própria história lá onde ela se faz desde baixo, na dimensão das indeterminações cujo resgate é condição para a elaboração de uma *contra-história*, a mostrar que outra história era possível. A ideia é persistente no prefácio redigido para o livro de De Decca em que, como observado, Marilena alinha os eixos de sua concepção de história e as tarefas daquele que sobre o assunto se debruça:

Os vencidos falam e lembram porque uma outra história é desvendada no coração daquela que conhecemos (idem, p. 208).

Do lado dos dominantes, há *diversidade* de projetos políticos, do lado dos dominados, *diferença* histórica, um esboço do possível (idem, p. 209).

Dar voz aos dominados será, então, periodizar a história considerando a alternativa possível e que foi vencida (...) uma outra história se anunciava como possível (idem, p. 211).

Trata-se de um tema que, salvo engano, entroncará com os estudos de Marilena sobre cultura popular, cuja síntese será publicada em 1986 sob o título *Conformismo e Resistência*. A compreensão da possibilidade de uma outra história, desvendada pelo trabalho paciente do

historiador que livre de prejuízos se dirige ao campo das indeterminações, implica a imediata percepção da *diferença histórica*. No plano da história e da historiografia é o mesmo, creio, que Marilena identificará anos depois como a “consciência trágica” manifesta na cultura popular, ou seja, “aquela que descobre a diferença entre o que é e o que poderia ser” (CHAUI, 2014a, p. 147). Nos dois casos, a filósofa cuida de apreender uma temporalidade que, subjacente à oficial, quer no plano da história, quer no da consciência, guarda a possibilidade de transformação: uma *temporalidade democrática*, se podemos assim dizer, no exato sentido de que a democracia é “a única formação social que não teme o tempo, mas está realmente aberta à temporalidade, uma vez que faz surgir o novo como modo de sua existência” (CHAUI, 2013d, p. 112). É um ponto de fuga inevitável a quem se debruça sobre o autoritarismo, que por meios diversos não busca promover senão aquilo que é o escopo final de toda ideologia: a “paralisação do tempo”, a “petrificação do tempo” (CHAUI, 2013c, p. 119), tal como ensinara já LEFORT (1974, p. 24): “a ideologia é o encadeamento das representações que têm por função restabelecer a dimensão da sociedade ‘sem história’ no próprio seio da ‘sociedade histórica’”. Todo o desafio a ser enfrentado por uma sociedade democrática está aí: aceitar a sua temporalidade histórica radical, acatar a divisão social originária sobre que se ergue o social, incorporar os conflitos daí decorrentes e incessantemente lidar com eles no âmbito do que chamamos “política”.

O CONTRADISCURSO

É possível uma outra história que não a oficial, história a contrapelo, contra-história: *contradiscorso*. Insisti na apresentação do trabalho

de Edgar de Decca porque, no conjunto das considerações de Marilena sobre o assunto, constitui ele uma das mais claras ilustrações do que seja o trabalho crítico do contradiscurso, após os textos de Espinosa e... os próprios *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*.

De entrada, logo após estabelecer as três operações que a nosso ver constituem o método de Marilena, advertimos que no concernente ao contradiscurso não faríamos senão tangenciá-lo. Expliquemo-nos. O termo “contradiscurso” não aparece no texto sobre o integralismo, embora já tivesse sido utilizado e tematizado em 1977 na conferência “Crítica e Ideologia”, não por acaso a partir de uma repreensão da (má) contraposição althusseriana entre discurso pleno e verdadeiro e discurso lacunar e falso.⁵

Se quisermos ultrapassar essa ilusão precisaremos encontrar um caminho no qual façamos o discurso ideológico destruir-se internamente. Isso implica ultrapassar uma atitude meramente dicotômica (ideologia *versus* ciência) rumo a uma atitude teórica realmente dialética, encontrando uma via pela qual a *contradição interna* ao discurso ideológico o faça explodir. Evidentemente, não precisamos aguardar que a ideologia se esgote por si mesma, graças à contradição, mas procurar uma via pela qual a contradição ideológica se ponha em movimento e destrua a construção imaginária. Essa via é o que denomino *discurso crítico*. Este não é um outro discurso qualquer oposto ao ideológico, mas o antidiscurso da ideologia, o seu negativo, a sua contradição. Trata-se da crítica como *contradiscurso* (idem, p. 139-140).

5 Dizemos “não por acaso” porque o assunto já fora tematizado, embora sem aprofundamentos críticos, no doutorado, numa longa nota sobre os trabalhos de Althusser (cf. CHAUI, 1971, apêndice, p. 4).

Com essa apresentação translúcida do teor do contradiscurso, podemos dispensar-nos de comentários. O leitor saberá avaliar, por tudo quanto já foi dito, como Marilena soube, aliando especialmente a obra Espinosa⁶ e o Marx da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (a crítica filosófica), da *Ideologia Alemã* (o paciente trabalho de análise discursiva da segunda parte) e do *18 de Brumário* (o proletariado como princípio de inteligibilidade), forjar-se um instrumento metódico fundamental para a análise e o combate filosóficos. Por que os *Apontamentos* não tematizam o assunto e sequer o mencionam em sua seção metódica? Simplesmente porque *o praticam*. Senão da forma mais acabada, certamente pela primeira vez – o que nos transporta para o momento único em que o trabalho do pensamento tateia, descobre, inventa. Eis a razão de aqui nos determos. Estamos convencidos de que, ao leitor, um genial exemplo valerá mais que quaisquer mil explicações.

6 No caso particular do contradiscurso espinosano, é interessantíssimo acompanhar os desdobramentos e o refinamento de sua compreensão ao longo dos anos 70: o doutorado, a livre-docência de 1977 (*A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*), os vários artigos que tangem o assunto. Limitamo-nos aqui a remeter o leitor ao texto que nos parece funcionar como balanço final do trajeto de uma década: CHAUI, 1983.

MARILENA CHAUI'S POLITICAL THOUGHT: THE INVENTION OF THE METHOD

ABSTRACT: Marilena Chaui's work on Brazilian reality, especially on ideological aspects, employs an original analytical method that involves three principles: 1) the concern with the singularity of studied objects; 2) the understanding that class struggle determines these objects; 3) the practice of a counter-discourse. Our purpose is to analyze the moment when the method was conceived in *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, published in 1978, which synthesizes the path of Chaui throughout the 70's.

KEYWORDS: Marilena Chaui, Brazil, integralism, method.

Referências bibliográficas

CHAUI, M. (1971), *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH-USP.

_____. (1978), "Apresentação". In: M. Chaui, M.S.C. Franco. *Ideologia e mobilização popular*. São Paulo: Paz e Terra.

_____. (1983), "Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch de Espinosa". In: M. CHAUI. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2000), "Entrevista". In: M. NOBRE, J.M. REGO (org.). *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

_____. (2001), *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense.

_____. (2011), "Sujeitos sociais e aporias do tempo". In: M.P. PAOLI (org.). *Diálogos com Marilena Chaui*. São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial.

_____. (2013a), “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira”. In: M. CHAUI. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2013b), “Brasil: mito fundador e sociedade autoritária”. In: M. CHAUI. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2013c), “Crítica e ideologia”. In: M. CHAUI. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2013d), *O ser humano é um ser social*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

_____. (2014a), “Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil”. In: M. CHAUI. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2014b), “História a contrapelo”. In: M. CHAUI. *Conformismo e resistência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo; Belo Horizonte: Autêntica.

DE DECCA, E. (1981), 1930. *O silêncio dos vencidos*. São Paulo: Brasiliense.

_____; VESENTINI, C.A. (1976), “A revolução do vencedor”. *Contraponto*, Niterói, n. 1.

ESPINOSA, B. (1972), *Opera*. Heidelberg: Carl Winters Universit tbuchhandlung.

FAUSTO, B. (2001), *O pensamento nacionalista autoritário (1920-1940)*. Rio de Janeiro: Zahar, edi o eletr nica.

KAREPOVS, D. (2006), *A classe operária vai ao Parlamento. O Bloco Operário e Camponês do Brasil (1924-1930)*. São Paulo: Alameda.

LEFORT, C. (1974), “Esboço de uma gênese da ideologia nas sociedades modernas”. *Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 10, 1974; disponível: http://cebrap.org.br/bv/arquivos/esboco_de_uma_genese_a.pdf

MARX, K. (2005), *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo.

SCHWARZ, R. (2000), “As ideias fora do lugar”. In: R. SCHWARZ. *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34.

SINGULAR

Tessa Moura Lacerda

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

tessalacerda@gmail.com

RESUMO: O trabalho da obra de Marilena Chaui, em seu *A nervura do real – volume II*, é espinosano no sentido pleno do termo: como Espinosa, Marilena Chaui precisa desconstruir um discurso cristalizado e mostrar que a substância única espinosana gera, em uma complexa rede causal, *seres singulares*. Os seres singulares existem como efeitos da substância única e como efeitos da série infinita de causas da Natureza (naturada). A coisa singular é resultado, portanto, de uma dupla causalidade, e se não se pode dizer que tem uma existência necessária por sua essência, existe necessariamente pela causa.

A questão da singularidade, porém, não me interessa apenas como via de acesso à filosofia de Espinosa e, por contraste, à filosofia de Leibniz. Interessa-me de maneira afetiva. O artigo narra, por isso, dois momentos de meu diálogo com Marilena Chaui acerca da singularidade.

PALAVRAS-CHAVE: Singular, Espinosa, Marilena Chaui, Leibniz, indivíduo.

Singular. A imensa tarefa de *A nervura do real – volume II* é demonstrar, contra uma tradição de interpretação, a existência de seres singulares na filosofia da substância imanente espinosana. Contra essa tradição interpretativa que remonta ao século XVII, cabe a Marilena Chaui desmontar a falsa aporia que diz ser impossível o singular em uma filosofia na qual só há uma substância.

O trabalho da obra de Marilena Chaui é espinosano no sentido pleno do termo: como Espinosa, Marilena precisa desconstruir um discurso cristalizado e mostrar, com as mesmas palavras desse discurso, num trabalho cuidadoso de desvelamento do sentido das palavras e ressignificação desse sentido, que a substância única espinosana gera, em uma complexa rede causal, *seres singulares*. Esses seres singulares existem como efeitos da substância única, efeitos da potência do infinito, e como efeitos da série infinita de causas da Natureza (naturada). A coisa singular é resultado, portanto, de uma dupla causalidade, e se não se pode dizer que tem uma existência necessária por sua essência, existe necessariamente pela causa.

Ora, se a coisa singular existe como efeito determinado em uma complexa rede causal, e esse efeito é também causa de outros efeitos determinados, como o singular humano pode ser dito livre? Em que sentido se fala de liberdade no interior de uma filosofia que nega o livre-arbítrio e a substancialidade do finito? Eis a segunda tarefa do *Nervura II*: demonstrar que a ligação aparentemente óbvia entre livre-arbítrio e liberdade resulta de uma concepção imaginária da liberdade. Ser livre, para Espinosa, é tornar-se aquilo que se é. É ser causa, na nervura do real, não passivamente determinada pelo exterior, mas internamente disposta. É ser apta para a pluralidade simultânea de afetos e ideias. E, in-

ternamente disposta, apta à pluralidade simultânea, a coisa singular não é apenas uma parte de um todo, mas toma parte na atividade do todo.

Para realizar esse trabalho de interpretação, Marilena inicia o livro percorrendo as obras de Espinosa e mostrando a presença do singular em todas elas, para depois mostrar como se deu a construção, desde o XVII, de uma leitura que nega a existência de coisas singulares na filosofia de Espinosa. É assim que Marilena mostra que, no *De ementatione*, Espinosa afirma que imaginação e intelecto, diferente da razão, lidam apenas com singulares, coisas singulares corporais, a primeira, e essências das coisas singulares, o segundo. A imaginação organiza esses dados empíricos por meio de ideias obscuras ou universais abstratos; o intelecto, diferentemente, conhece a *essência particular* afirmativa, e por meio dessa essência conhece uma *coisa particular*. Esta, a *essência particular afirmativa*, é efeito determinado de uma causa eficiente e causa de suas propriedades necessárias. Como efeito determinado de uma causa e causa de efeitos determinados, a *essência particular* afirmativa é uma rede causal – com a ressalva de que uma coisa não causa ideias (como supõe o empirismo), nem ideias causam coisas (como imagina o idealismo), a rede causal da essência particular exige causas e efeitos de mesma natureza.

Essas afirmações do *Tratado da emenda* operam em outras obras. Assim, no *Tratado político*, Espinosa articula experiência política, direito natural e geometria. Os regimes políticos distinguem-se não pelo número de governantes, mas porque são *essências particulares* determinadas: são efeitos determinados cuja causa eficiente é o direito natural particularizada pelas relações de força e potência da *multitudo* (agente político). Cada *essência particular* se distingue das demais em sua gênese (paixões) e pela diferença na relação entre a potência do agente político e a potên-

cia do poder político. No *Tratado teológico-político*, Espinosa se volta para um regime político existente na duração e, acrescentando à geometria um método histórico, chega à *essência particular* do Estado hebraico. Uma dupla causalidade atua na existência dessa *coisa singular*, uma causa eficiente interna imanente e as causas eficientes externas e transitivas. A essência teocrática do Estado hebraico é uma *singularidade* historicamente determinada. A Bíblia, por sua vez, não é um livro universal, mas uma *singularidade* histórica, efeito de uma causa singular, a sociedade hebraica.

A partir dessa análise do *Tratado político* e do *Tratado teológico-político*, Marilena Chaui afirma que Espinosa distingue a *essência particular* e a *essência de coisa singular*: essência particular sendo “o momento em que uma ideia apreende a conexão lógica entre uma essência e suas determinações ou propriedades” (CHAUI, 2016, p.32) e essência de coisa singular “empregada para assinalar a relação interna entre uma essência e sua existência” (CHAUI, 2016, p.32). Essa distinção entre *essentia particularis* e *essentia rei singularis*, afirma Marilena Chaui, aparece também na *Ética*: na parte I, os modos da substância, afecções dos atributos, são *coisas particulares*; na parte II da *Ética*, a mente é uma *coisa singular*, o corpo é uma *coisa singular*. A mente é *res singularis* porque é ideia de uma coisa singular existente em ato, seu corpo. E a coisa singular é um *modo singular*.

A correspondência com Oldenburg, mostra Marilena Chaui, acrescenta a esse quadro, o conceito de *parte* da Natureza e afirma que uma mesma coisa pode ser tomada como parte e como todo.

★

O que nos faz singulares? O que define a nossa singularidade? A mim, sempre me interessou a questão da singularidade que não pode

jamais deixar de ser parte de um todo, seja uma parte-total como em Leibniz, seja uma parte que como um todo, porque causa única de efeitos, toma parte no todo, como em Espinosa.

Por isso, me interessa particularmente, nesse percurso trilhado por Marilena ao longo de seu *Nervura II*, desde a parte II até parte V da Ética de Espinosa, a gênese da coisa singular. E é sobre este momento que quero falar um pouco, mas preciso falar de maneira afetiva. Quase como se fizesse um memorial. E por isso não pretendo fazer uma análise do capítulo II do *Nervura II*, mas contar como foi, de repente, entender Espinosa através das palavras de Marilena Chaui. Porque, sim, o que se produziu em mim no início de nossas leituras em grupo do segundo volume de *A nervura do real*, foi uma iluminação. Por um momento pude ver pelos olhos de Marilena a nervura do real em Espinosa e, de um só golpe, compreender a singularidade em Leibniz e em Espinosa. É disso que quero falar.



O que escrever? Como dizer? Que palavra usar para explicar meu sentimento de profunda admiração por minha professora Marilena Chaui? Como descrever essa relação intelectual, sincera, verdadeira e absolutamente determinante da pessoa que eu sou hoje? Pensando em como costurar as palavras, entendi que não há outra maneira de dizer o que quero dizer, senão desta maneira informal, afetiva e narrativa. Então vou narrar duas situações que vivi com Marilena Chaui e que são absolutamente importantes em meu percurso não apenas intelectual, mas de vida.

Marilena Chaui, sabemos, é doutora honoris causa pela Universidade de Paris e pela Universidade de Córdoba. Recebeu o prêmio Jabuti duas vezes, o prêmio Sérgio Buarque de Holanda, entre outros. É reconhecida por seu trabalho nacional e internacionalmente. É um “monumento”. Marilena nunca se encastelou em uma torre de marfim: sempre foi uma intelectual engajada. Sempre aliou o trabalho do pensamento com o fazer político. E é um privilégio poder ouvi-la narrar, em nossas terças à tarde, partes desse percurso de uma vida que sempre alinhavou teoria e prática.

Nunca me debrucei sobre a obra de Marilena com o vagar necessário, com o rigor e a seriedade que este trabalho monumental exige. Sempre intimidou-me a grandeza desse trabalho. É verdade que sempre li, sempre ouvi, sempre admirei, mas enfrentar de frente mesmo essa obra exigiria de mim dar respostas para todas as críticas que Marilena, de maneira tão espinosana, constrói (sobretudo nos textos sobre a Filosofia do XVII, mas não apenas), críticas a um tipo de filosofia que, digamos assim, repõe todos os preconceitos contra os quais a filosofia de Espinosa se bateu. Então, enfrentar a obra de Marilena sobre Espinosa exigiria de mim defender algo que eu não quero – e nunca quis – defender.

Mas de todo modo, ao escrever sobre Leibniz – que se contrapõe explicitamente a Espinosa – eu sempre fui obrigada a “defende-lo” na medida do possível, da melhor maneira possível, das críticas que uma filosofia da imanência faz a uma metafísica do possível, do contingente, do transcendente. Quando escrevi meu mestrado e, depois, meu doutorado, o diálogo silencioso nas entrelinhas de meu texto, como percepções inapercebidas que nos inclinam para um lado ou outro na construção do texto, foi sempre com o Espinosa de Marilena. Certamente, não por acaso, tantos colegas, professores e pareceristas já me disseram

que meu Leibniz é espinosano demais. Sim, é. Digamos que estiquei a corda tanto quanto pude, porque quis que fosse assim. Confesso. Por isso, a crítica *avant-la-lettre* de Espinosa a Leibniz não aparece, em minha leitura, como crítica externa. Procurei em Leibniz, com os instrumentos dele, encontrar respostas a essas críticas. Passei a ler Leibniz de maneira a aproximá-lo de Espinosa.

Foi esse meu Leibniz espinosano que me deu, por exemplo, instrumentos para me contrapor a uma leitura que minimiza aquilo que há de mais interessante na Filosofia de Leibniz ao reduzi-lo a um puro lógico. Mas, essa aproximação e essa leitura tão interessada, digamos assim, tem seus limites óbvios. Não dá para negar que Leibniz tem uma concepção tão rica do indivíduo singular, mas repõe todos os conceitos que levam a pensar a liberdade desse indivíduo a partir do livre arbítrio, da culpa, do mal moral – tudo aquilo que Espinosa vê como servidão. Não dá para esconder que Leibniz tem uma concepção absolutamente conservadora da ação política e que, mesmo que eu possa dizer que não tem uma ética normativa e que ser livre, para Leibniz, talvez pudesse ser entendido como “tornar-se aquilo que se é” (seria então a realização no tempo de nossa singularidade, de nossa individualidade, a expressão daquilo que nos constitui internamente), ainda assim, essa liberdade em termos políticos será pensada a partir de um modelo conservador (uma monarquia esclarecida, na qual o rei, que não é filósofo, pode ser orientado pelos sábios, e, da ação dos súditos, nem se fala).

Então, por que, afinal de contas, procurar nas linhas escritas por Leibniz todos os vestígios deixados pela admiração que ele tinha por Espinosa, em lugar de mergulhar na fonte e penetrar em uma filosofia libertadora como a de Espinosa?

Para responder a essa pergunta, preciso contar de um encontro que tive com Marilena em 2001. Naquele ano, entre os dias 21 e 24 de fevereiro, aconteceu em Madri, na Universidade Complutense, o Congresso Internacional “O governo dos afetos em Espinosa”. Durante esses quatro dias reuniram-se em torno de uma mesa para conversar sobre a filosofia de Espinosa, nomes como Pierre-François Moreau, Paolo Cristofolini, Jacqueline Lagrée, Filipo Mignini, Diogo Pires Aurélio e vários outros. Convidada por Marilena tão logo comentei que gostaria de ir, lá estava eu. Lembro-me de uma ocasião, no primeiro dia em que encontrei Marilena, quando caminhando para tomar o metrô, já no final do dia, comentávamos sobre o que acontecia em São Paulo naquele momento com a imposição de uma espécie de toque de recolher pelo PCC que paralisava a maior das capitais do Brasil, e Marilena comentava como era absurda a situação diante da organização justamente desse grupo social. Mas a situação mais marcante desse encontro se deu durante um intervalo nas atividades do Congresso, quando fomos todos, eu, nem mestre ainda, almoçar juntos. Naquela mesa imensa de almoço, Marilena me colocou sentada à frente dela e pudemos conversar um pouco. Assim que ela teve uma oportunidade, me disse:

- Eu sei por que você resolveu estudar Leibniz.

Comecei a esboçar uma resposta diante da afirmação, disse algo sobre o problema da liberdade, a questão da essência, da existência... Estamos condenados a ser livres? Então ela completou a frase:

- Por causa de seu pai.

Fiquei sem palavras. Meu pai foi assassinado pela ditadura civil-militar brasileira em outubro de 1973, alguns meses antes de eu nascer.

Sou incapaz de dimensionar o que significou esse diálogo para mim – porque oscilando entre o dever de recuperar a memória e a história de luta contra a ditadura brasileira de meu pai, de um lado, e por outro sem jamais querer me colocar em um lugar de vítima, nunca soube muito bem como lidar com essa herança, como realizar a tarefa de me contrapor a qualquer forma de opressão.

O ser finito, em Leibniz, é uma noção completa, totalmente determinada, traz em si todas as ínfimas e infinitas características que o definem como uma singularidade, como um ser único. Não é no embate com o mundo que o indivíduo se constrói enquanto tal, mas isso porque o indivíduo é um mundo, carrega o mundo em si mesmo, exprime a totalidade de que faz parte, a partir de um ponto de vista único, singular. O indivíduo é uma parte-total (*pars-totalis*). Carrego em mim, em meus gestos, o pai que nunca conheci. E adivinho a pessoa que ele foi quando me olho no espelho, porque sou, eu mesma, espelho do mundo. Mergulhei na filosofia de Leibniz ainda mais fundo sem jamais esquecer o diálogo que tive com Marilena naquele dia.

Quinze anos depois, agora, em março de 2016, de novo me vi diante de um momento como aquele. Não lembro a frase que me disse Marilena, porque se tratava de um diálogo de muitas vozes, em uma de nossas reuniões de grupo, em uma terça-feira à tarde. Mas me lembro, com clareza meridiana, como vi, diante de mim, a nervura do real tecer-se a partir desse diálogo e as filosofias de Leibniz e de Espinosa espelharem-se não como imagem invertida, mas como em fotografia, a foto e o negativo. Aquilo que em um é o real, em outro é o fenômeno, enquanto o singular em Espinosa é um efeito de uma complexa rede causal, que é o real, o singular em Leibniz é um ponto que é como um feixe de retas que exprimem suas relações com todos os outros pontos,

mas essas relações são apenas ideais. Se imaginarmos uma rede de relações entre pontos, diremos que em Espinosa a rede é a nervura do real, em Leibniz o real são apenas os pontos, a rede não existe realmente, é *como se* existisse, mas está dentro do indivíduo.

A influência da leitura que Marilena faz de Espinosa sempre foi tão grande na minha leitura da filosofia seiscentista que, curiosamente, é mais compreensível para mim a concepção espinosana no finito como efeito determinado de uma rede causal (uma dupla causalidade) e causa, adequada ou inadequada, de efeitos necessários, do que a concepção leibniziana que procura a origem do finito (que envolve negação e limitação) no infinito positivo. Talvez, por isso, naquela terça à tarde, pude “ver” como a rede causal complexa que constitui o real se particulariza no finito, e como essa particularização, que é efeito, atua como causa na ordem necessária da Natureza. A noção leibniziana de impossibilidade entre finitos é quase um mistério. Porque o impossível lógico pode ter tanto peso na determinação do real?

Trata-se da questão da origem do finito a partir do infinito, a origem da diferença, a partir de uma unidade. Se considerarmos que todos os efeitos emanam da causa primeira de maneira necessária, como expressão necessária da perfeição da causa, entendemos que a multiplicidade segue necessariamente da unidade. Mas Leibniz não pensa como Espinosa. E introduz a noção de “possível não existente”. Nem todo efeito possível da causa primeira se realiza. Realizam-se apenas aqueles escolhidos pela vontade livre divina que age de maneira sábia segundo as regras da razão. Não há arbitrariedade na escolha das essências possíveis que passarão à existência (embora não possamos compreender isso). Deus é sábio. Mas nem todo possível, ou noção internamente não contraditória, é compossível com os demais na existência. Por que? Como

uma causa una, sem divisão, sem partes, sem negação, sem limite, pode ser causa de efeitos contraditórios entre si? Como justificar que o finito leibniziano, que nega outros finitos, tenha origem na causa primeira una?

Assim, a questão da relação entre a unidade da causa e multiplicidade de efeitos possíveis é, em certa medida, um ponto cego e um “tabu” na filosofia de Leibniz. Com efeito, Leibniz toma o partido de Malebranche contra a crítica que Locke dirige a este, em um comentário:

Quando Locke declara não compreender como a variedade das ideias é compatível com a simplicidade de Deus, parece-me que não deve deduzir daí uma objeção contra o padre Malebranche; pois não há sistema que possa fazer compreender uma tal coisa. Nós não podemos compreender o incomensurável e mil outras coisas, cuja verdade não deixa de nos ser conhecida, e temos o direito de empregá-las para explicar outras, que dependem delas. Algo de próximo tem lugar em todas as substâncias simples, em que há uma variedade de afecções na unidade da substância. (LEIBNIZ, 1708 (?), PS, VI, p.576)

A única pista que Leibniz nos dá nesse comentário a Locke é a analogia que é possível estabelecer entre Deus e seus efeitos, de um lado, e a substância simples criada e a multiplicidade de suas afecções, de outro. Mas no caso da substância criada, não há de fato afecções contrárias igualmente possíveis, já que a substância simples, segundo a teoria da substância do *Discurso de metafísica* (cf. LEIBNIZ, 2004a), é uma noção completa, é o sujeito de todos os seus predicados e por isso, plenamente determinada, definindo-se não apenas pelo que já aconteceu a ela no passado, mas pelo que está acontecendo e pelo que vai acontecer no futuro. Na *Monadologia*, Leibniz afirma que “como todo estado presente

de uma substância simples é naturalmente uma consequência de seu estado precedente, o presente também está prenhe do futuro” (LEIBNIZ, 2004b, §22, p.135). Não há propriamente escolha, no caso das criaturas racionais, entre afecções possíveis contrárias, mas a realização da essência e a consciência, maior ou menor dos motivos que inclinam o indivíduo àquela ação que realiza (é essa consciência ou a possibilidade dela que caracteriza as ações espontâneas nas substâncias racionais como ações livres). Ora, Deus *escolhe* o melhor dos mundos possíveis. E deixa em estado de mera possibilidade infinitos outros mundos possíveis que são contraditórios com o mundo criado. Deus é a fonte das existências, mas também das essências (cf. LEIBNIZ, 2004b, §43, p.138-139). Então é em Deus, como fonte das essências, que a contrariedade deveria ter origem, o que é absolutamente contraditório com a noção de uma unidade indivisível, simples, positiva e absoluta.

Como avançar os passos nesse labirinto da relação entre a causa primeira, unidade indivisa, e a variedade de seus efeitos que se contradizem e, portanto, envolvem negação?

A primeira parte da *Ética* de Espinosa demole todo esse aparato teológico e essa tentativa de harmonização entre filosofia e teologia presentes em Leibniz para, então, afirmar a potência infinita da causa de si: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito)” (ESPINOSA, 2015, EI PI6, p.75), afirma a proposição 16 da parte I da *Ética*. A substância é uma potência que se auto-diferencia e se exprime em seus constituintes, os atributos, que enquanto potências causais livres se auto-diferenciam e se exprimem em efeitos, os modos infinitos, as leis universais da Natureza, que ao agirem produzem uma particularização, os modos finitos. “Os modos infinitos imediatos” – afirma Marilena – “são

o encadeamento e a conexão necessária das causas, isto é, das proporções de movimento e repouso, que constituem os corpos, e dos pensamentos, que constituem as ideias” (CHAUI, 2016, p.79); o modo finito mediato é a fisionomia do universo inteiro. Os modos infinitos, frisa Marilena, “*não são mediações (...)* entre o infinito e o finito, mas expressões da infinitude atual da causa eficiente imanente.” (CHAUI, 2016, p.79), a expressão é uma auto-diferenciação.

A causa de si, a substância e seus atributos, é a Natureza Naturante. Os modos infinitos imediatos e mediato e os modos finitos são a Natureza Naturada, que não é, portanto, “uma série linear de causas e efeitos, mas uma *rede causal* ou uma rede complexa de infinitas conexões, articulações e integrações.” (CHAUI, 2016, p.79). O finito é uma determinação particular dessa rede causal infinita. O finito está envolvido na e pela causa. “Os atributos são a estrutura do universo, e suas ações determinam as operações dos modos infinitos (as leis da Natureza) que se particularizam em operações singulares determinadas, os modos finitos.” (CHAUI, 2016, p.81). Uma dupla causalidade atua sobre os modos finitos: a causalidade dos atributos (sua auto-diferenciação que, pelas operações dos modos infinitos, se particulariza em modos finitos), a ordem necessária da Natureza, e a causalidade existente entre os modos finitos, a ordem comum da Natureza.

A parte I da *Ética* demonstrou a existência do que é necessário pela essência, Deus, como Natureza Naturante, causa de si e da Natureza Naturada. A parte II da *Ética* adentra a Natureza Naturada e deduz os modos finitos que, embora não existam pela necessidade de sua própria essência, são necessários pela sua causa. A parte II da *Ética*, explica Marilena Chaui, é o segundo pano do díptico, cujo primeiro pano é a parte I. É por isso que, se a causa de si na parte I mostra a *identidade entre*

essência e existência em Deus, na parte II se afirma a *inseparabilidade entre essência e existência* nos modos finitos. A essência do modo finito humano não envolve existência necessária, mas nem por isso os modos finitos são contingentes ou possíveis, eles são necessários pela sua causa (cf. CHAUI, 2016, cap2); e por isso Espinosa pode afirmar, na definição 2 da parte II da *Ética*, que pertence à essência de uma coisa o que sendo dado, a coisa é necessariamente posta, existe, e, sendo tirado, a coisa deixa de existir – explicando a inseparabilidade de essência e existência nos modos finitos.

Enquanto na parte I da *Ética* o modo finito humano era deduzido com todos os demais modos finitos como modos certos e determinados dos atributos modificados nos modos infinitos, a parte II da *Ética* deduz o modo finito humano como corpo e mente que se relacionam (embora não por meio de uma relação causal recíproca). Essa relação pode se dar de forma inadequada ou de forma adequada. A perspectiva determinante na parte II da *Ética* para deduzir o modo finito humano é, portanto, a perspectiva epistemológica: “o corpo é deduzido como poder imaginante e a mente como poder pensante inadequado (na imaginação) e adequado (na razão e na ciência intuitiva)” (CHAUI, 1994, p.117). Mas a dimensão causal da coisa singular também é enfatizada aqui e, ainda mais na parte III, na qual Espinosa demonstra que a coisa singular pode ser causa adequada ou inadequada, porque finita; dessa finitude trata a parte IV, e a parte V mostra como a mente pode ser causa adequada.

A parte I da *Ética* define o finito no seio do infinito, como modo que está em outro e é concebido por outro, a partir da parte II, Espinosa sublinha a singularidade de um modo que exprime a essência do ser absoluto, o singular é uma existência determinada e uma atividade causal, é um indivíduo complexo. É esse o trabalho de interpretação de

Marilena. Mostrar a construção da singularidade na Ética de Espinosa como um ser complexo que nunca se “desprende” da rede complexa de causas que constitui o real, mas é efeito dela e causa de outros efeitos. O singular é singular porque é uma determinação finita no interior da complexa rede causal da Natureza. E é finito porque não existe como causa de si, mas é também causa.

É muito solitário carregar o mundo em si mesmo e ser inteiramente responsável por suas ações, desde sempre determinadas como expressão hipotética ou moralmente necessária de seu ser, de sua essência. É muito rico saber que tudo exprime tudo e que “é tudo como aqui em toda parte e sempre” (LEIBNIZ, 1705, PS VI, p. 546). O outro jamais verá o mundo como eu, mas podemos nos compreender, porque cada um de seu ponto de vista exprime o mesmo mundo. Mas é angustiante pensar que jamais teremos a certeza da existência de outros finitos como nós, que, como nós, sofrem por não compreender a totalidade de que fazem parte. E mais angustiante ainda saber que se quisermos contribuir com a totalidade de que fazemos parte, será para manter a ordem estabelecida e colaborar com o Deus monarca.

Ser parte, em Espinosa, é não ser sozinho, é saber-se parte de um todo e, sabendo-se assim, tomar parte na atividade do todo. É sentir-se acolhido, envolvido numa e por uma causa.

Oxalá eu consiga agora encarar de frente mesmo a obra de Marilena Chaui.

ABSTRACT: The work of Marilena Chaui, in her *A nervura do real - volume II*, is spinozist in the full sense of the term: like Spinoza, Chaui must deconstruct a crystallized discourse and show that the unique substance generates, in a complex causal network, Singular beings. Individual beings exist as effects of the single substance and as effects of the infinite series of causes of Nature (*naturata*). The singular thing is therefore a result of a double causality, and if it can not be said to have a necessary existence by its essence, it necessarily exists from the cause.

The question of singularity, however, does not concern me merely as a way of access to Spinoza's philosophy and, by contrast, to Leibniz's philosophy. It concerns me in an affective way. The article narrates, therefore, two moments of my dialogue with Marilena Chaui about the singularity.

KEYWORDS: Singular, Spinoza, Marilena Chaui, Leibniz, individual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUÍ, M (2016), *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, volume II: Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____, (1994), "A ideia de parte da Natureza em Espinosa", *Revista Discurso*, n.24, Departamento de Filosofia da USP.

ESPINOSA, B. (2015), *Ética*, tradução do Grupo de estudos espinosanos, São Paulo: Edusp.

LEIBNIZ, (1705), "Considérations", *Die philosophischen Schriften (PS)*, Ed.

C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin/Halle, 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962: volume vi.

_____, (1708) (?), [“Zu Lockes Urteil ueber Malebranche”], *Die philosophischen Schriften* (ps), Ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin/Halle, 1949-63; reimpressão Hildesheim, 1962: volume vi.

_____, (2004), “A monadologia” in *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.

MÚLTIPLA

Silvana de Souza Ramos

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

ramos_si@hotmail.com

RESUMO: Texto escrito em homenagem a Marilena Chaui, onde destaco o papel da pensadora em questão na minha formação intelectual no intuito de esclarecer a concepção de filosofia desenvolvida por ela, tanto em seus escritos quanto em sua prática didática. Trata-se de destacar o caráter democrático da produção do saber, bem como a exigência de multiplicidade expressa por essa concepção.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, filosofia, amizade, liberdade, democracia.

I

No final dos anos 1990, eu era formalmente estudante de graduação do curso de filosofia, mas dedicava meu tempo muito mais ao teatro do que à vida acadêmica, pois imaginava ser aquele o meu verdadeiro lugar. Havia entre os meus colegas de curso alguns que se consideravam escolhidos pela filosofia e se comportavam como futuros professores. Outros, como eu, ainda estavam em busca de sua maneira de se relacionar com a filosofia. Estes, ao contrário daqueles, não entendiam muito bem o que era ler um texto filosófico, não sabiam o que fazer para manejar esse conhecimento tão peculiar exigido pelo rigor conceitual. Eu não tinha nenhuma pretensão de seguir a carreira acadêmica. Digo isso porque entrar no mestrado era uma coisa completamente distante para mim: significava muita coisa, e eu não me considerava uma candidata a tal posto.

Foi então que o professor Moacyr Novaes, do qual eu era aluna, me aconselhou a participar da seleção, realizada regularmente pelo Departamento de Filosofia, para o Programa de Iniciação Científica, do qual ele era coordenador na época. Eu argumentei que não sabia o que pretendia estudar e ele me disse para pensar em alguma coisa que me interessasse. Então, eu fiz as provas de redação e de idioma. Havia ainda uma banca, onde o aluno falava a respeito dos seus interesses. Eu disse sinceramente que me dedicava ao teatro, mas que se havia a oportunidade de me aprofundar nos estudos de filosofia, eu gostaria de fazer uma pesquisa sobre a dimensão ética e política da amizade. Eu havia feito uma disciplina com o professor Sérgio Cardoso sobre Michel de Montaigne e, nesse curso, cujo tema era o arrependimento, havia lido o famoso texto sobre a amizade, publicado no primeiro livro do *Ensaíos*.

Então, na entrevista, eu me propus a estudar esse assunto. Foi o que me pareceu mais interessante naquele momento.

Dias depois, o resultado foi colocado no mural do Departamento de Filosofia e, para a minha completa surpresa, o meu nome estava entre os aprovados e, ao lado, estava indicado um orientador, no caso, Marilena Chaui. Eu fiquei estupefata. Primeiro porque eu nunca havia sido aluna dela, só a conhecia por textos e conferências. Segundo, porque nunca havia passado pela minha cabeça ser orientada por ela, nem como hipótese remota. Na reunião com os alunos aprovados, o professor Moacyr Novaes explicou as atividades que seriam realizadas, as tarefas, a vigência das bolsas e, no final, disse que todos deveriam procurar seus respectivos orientadores.

Eu fiquei em pânico: “Falar com a Marilena Chaui? Vou falar o quê? Oi, eu sou a Silvana...”. Passei dias tentando encontrar coragem para ir à sala dela e dizer alguma coisa. Mas palavras para: “Vou gastar o tempo dela, vou atrapalhar com bobagens; não, preciso preparar um texto, entregar algo escrito, é o mínimo”. Dois meses se passaram, e eu nessa angústia. Até que Moacyr me procurou: “Falei com a Marilena e ela me disse que você nunca apareceu para conversar sobre orientação”. Eu respondi: “Mas eu ainda não sei o que dizer”. Com extrema paciência, ele respondeu: “Vá até a sala agora e simplesmente se apresente, é ela quem vai te orientar”. Eu fui, me apresentei e ela disse: “Finalmente você apareceu”. Pedi desculpas, expliquei que havia estudado um pouco e que tinha descoberto um texto de Montaigne, um ensaio chamado “Da arte de conversar”, publicado no terceiro livro dos *Ensaíos*, texto que eu achava difícil, mas que eu gostaria de ler. Ela ficou radiante: “Adoro esse texto. Vamos ler juntas! Faça uma cópia do texto, venha na próxima semana, nesse mesmo horário, e vamos começar o trabalho”.

Na semana seguinte eu estava lá, ainda intimidada pela situação. Marilena pegou o texto e decretou: “Vamos ler um parágrafo por semana”. E foi mais ou menos assim: ela lia uma frase, explicava o sentido das palavras usadas, a origem delas, o argumento que se formava, discursava sobre o tipo de construção do texto, sobre os aspectos retóricos, sobre os prováveis interlocutores. Passeava pela história da filosofia, pelos problemas da ética e da política. E assim, cada frase era um mundo que se abria. Eu ouvia aquilo tudo com total atenção, ficava com uma caneta na mão, mas não tinha coragem de anotar nada. Tinha medo de que ela me visse anotando alguma coisa errada. Eu só pensava: “Já que você não tem coragem de anotar, guarde tudo na cabeça”. Claro que eu não abria a boca. Saindo dali eu arrolava tudo o que conseguia lembrar: as expressões, as referências, tudo. Isso durou uns dois meses. Conseguimos avançar três parágrafos.

Num dos nossos encontros, Marilena me olhou e disse: “Nós lemos juntas os primeiros parágrafos. Agora, eu quero que você leia sozinha o próximo. Traga-me por escrito e nós vamos discutir a sua leitura”. Fui para casa, eu e o meu parágrafo. Aquele parágrafo havia se tornado a razão da minha existência. No caminho, no ônibus, toda aquela angústia do primeiro encontro voltou, e agora ainda mais forte: “Vou conseguir fazer isso sozinha? Se eu escrever qualquer besteira, pode ser o fim. Ela vai se dar conta de que perdeu tempo com alguém que sequer sabe se vai continuar estudando filosofia”. Passei dois meses trabalhando nesse parágrafo. Primeiro, tentei fazer uma síntese dos movimentos anteriores, juntei as minhas anotações, as pesquisas que eu havia feito, organizei tudo. Depois, estabeleci um sentido global para o meu parágrafo: era uma virada na argumentação, quando Montaigne começava a mostrar que a arte de conversar exige uma relação entre iguais. Argumentei que

essa leitura nos encaminhava para o sentido global do ensaio: à ideia de que a construção do saber só se realiza no interior de uma relação de amizade e de liberdade.

Finalmente, depois de receber mais uma advertência do professor Moacyr por demorar tanto, voltei à sala de Marilena Chaui. Entreguei o meu texto. Ela leu ali mesmo, compenetrada. No final, abriu um grande sorriso, os olhos brilhantes: “Muito bem, dona Silvana, a partir de agora você é minha orientanda”. Naquele momento, eu senti alguma coisa tão grandiosa, tão forte, algo que eu não posso explicar. Eu sabia que tudo mudaria a partir dali – era um bom encontro, que a fortuna me deu, assim, por capricho; encontro que mudaria o lugar da filosofia na minha vida. Eu sabia disso. O que eu ainda não sabia, porém, e começava pouco a pouco a compreender, é que Marilena Chaui não era esse ser superior, intocável, solitário na sua genialidade, brilhando sozinha num pedestal. Isso era apenas a minha fantasia sobre Marilena e sobre a própria filosofia. Eu as imaginava assim. Marilena, alguém que não perderia tempo com uma aluna sem rumo. Um ser uno, indivisível, inacessível. A filosofia, saber de poucos e para poucos iluminados. Tola fantasia, imagem vã que se desfaz todos os dias desde que Marilena e, com ela, a filosofia, passaram a ter um papel de protagonismo na minha vida.

II

Eu me formei, entrei no mestrado, fiz minha dissertação sobre Montaigne. Ficou meio mal-ajambrada, porque, embora eu tivesse me reorganizado para aprofundar minhas leituras, ainda estava um pouco

dividida entre o teatro e a filosofia. Porém, quando entrei no doutorado, passei a frequentar assiduamente o Grupo de Estudos Espinosanos. Decidi estudar fenomenologia francesa. Abandonei outros interesses e coloquei a filosofia em primeiro plano. Foi então que eu entrei definitivamente nessa rede de relações e de produção coletiva de conhecimento alimentada pela figura de Marilena Chaui e, principalmente, pela sua maneira de fazer filosofia e de ensinar filosofia, se é que podemos separar essas duas atividades. E foi finalmente ali, no Grupo de Estudos Espinosanos, que eu compreendi Marilena, esse ser *singular*¹, e, acrescento, *múltiplo*, múltipla Marilena Chaui.

Múltipla não apenas porque consegue agir em registros tão diferentes: na Universidade, na sala de aula, no lugar de orientação de pesquisa, no partido, no governo, no jornal... não se trata apenas disso. Marilena transforma cada um desses espaços, ocupados por ela, e pelas pessoas que ali circulam, em ilhas de desordem. Lugares em que as relações de poder e de saber se transformam, desvirtuam-se e se desburocratizam. Lugares em que as dissimetrias não se apagam simplesmente (as diferenças entre os especialistas e os curiosos, entre os professores e os alunos, entre os militantes e os filósofos); de algum modo, elas se resolvem, se rearticulam, mas nunca se transformam em relações de mando e de obediência. Eu gostaria de salientar que isso não é nada fácil. Há, sim, muita alegria em nosso Grupo, há diversidade e há também invenção. Mas nós sabemos o trabalho hercúleo que a sustentação desse Grupo demanda. O trabalho enorme despendido para que as atividades desenvolvidas no interior dele se deem dessa maneira. O trabalho descomunal

1 Remeto o leitor ao belo texto da professora Tessa Moura Lacerda, publicado nesse número.

exigido por uma vida democrática, que às vezes falha e precisa se reinventar. Trabalho que se ancora na dedicação de cada membro do Grupo, pois todos são responsáveis pela produção do saber ali desenvolvido. Marilena se coloca como uma das partes desse todo, desse corpo que se renova e se reinventa a cada geração.

Os *Cadernos Espinosanos*, publicação que chega agora ao número 36, são de certo modo o registro dessas mudanças: não são apenas as capas que se transformam, mas também o conteúdo e a direção das pesquisas realizadas, as quais expressam diferentes fases do Grupo, às vezes concentradas no estudo do século XVII, às vezes voltadas para a filosofia contemporânea. Essas mudanças não são impostas por Marilena, pelo contrário, elas são trazidas pelos novos integrantes do Grupo, pelas mudanças de interesse que se articulam ali dentro. Marilena às vezes embarca de cabeça nessas pesquisas, às vezes se recolhe, como quando resolvemos ler Kant. E isso durou mais de um ano... temos bons momentos, momentos difíceis, de crise, como qualquer coletivo. O que não muda, porém, é o tipo de elo que nos une: a amizade e a liberdade.

III

Para terminar essa minha pequena narrativa, vou remetê-los a outro filósofo que aparece na obra e na vida de Marilena Chaui. Refiro-me a La Boétie, o amigo de Montaigne, a quem foi dedicado o ensaio sobre a amizade. La Boétie escreveu, no *Discurso da Servidão Voluntária*, que a amizade é uma “coisa santa” e um “nome sagrado” (LA BOÉTIE, 1999, p. 35). Isso depois de fazer uma severa crítica à servidão enquanto “devoção” (IDEM, p. 31), isto é, à servidão supersticiosa ao nome do

Um, servidão compreendida como uma atitude perante o poder que extrapola a mera obediência política. É claro que há certa ironia na sacralização da amizade. Afinal, o exercício do poder, segundo mostra La Boétie, ao ser sacralizado, separa-se imaginariamente da comunidade que o sustenta, razão pela qual o poder transcendente aparece como uma imagem capaz eclipsar relações reais de mando e de servidão, as quais hierarquizam a sociedade tornando-a tirânica. Pois, a partir do momento em que alguns se rendem à servidão, elevando um dos seus à condição de tirano, estrutura-se uma sociedade baseada na dominação. Os poucos que elevam o tirano, fazem-no no intuito de tiranizar os que estão abaixo. Em outras palavras, estes servem ao tirano para que possam se tornar tiranetes.

A imagem do poder transcendente é, portanto, a contrapartida de uma sociedade onde não há liberdade, já que ela exige a servidão e a devoção ao tirano, tampouco amizade, já que ela não se baseia em relações de igualdade, mas sim em relações de mando e de obediência. Em um dos comentários escritos a respeito do *Discurso da Servidão Voluntária*, Marilena Chaui retoma a questão colocada pelo filósofo quinhentista:

[...] por que servimos voluntariamente o que nos destrói? A resposta é terrível: consentimos em servir porque esperamos ser servidos. Servimos ao tirano porque somos tiranetes: cada um serve ao poder separado porque deseja ser servido pelos demais que lhe estão abaixo; cada um dá os bens e a vida pelo poder separado porque deseja apossar-se dos bens e das vidas dos que lhe estão abaixo. A servidão é voluntária porque há desejo de servir, há desejo de servir porque há desejo de poder e há desejo de poder porque a tirania habita cada um de nós e institui uma sociedade tirânica. Haver tirano significa que há sociedade tirânica. É ela e somente ela que dá poder ao tirano e o conserva ali onde o colocou para malfazer” (CHAUI, 2013, p. 129).

Do ponto de vista político, a servidão voluntária desvela o domínio social do desejo de poder. Assim, notamos que a servidão voluntária é produtora de tirania porque aceita servir em troca da satisfação do desejo de mando. Do ponto de vista do conhecimento, a sacralidade imaginária do poder do *Um* faz com que o tirano apareça como *outro*, transcendente, separado da sociedade, quando, na verdade e de fato, a tirania é sustentada por cada um dos tiranetes organizados na pirâmide que dá corpo a essa sociedade. Onde há tirania, há sociedade tirânica. Quer dizer, embora o feitiço do *Um* separe imaginariamente o nome da coisa, de fato, o tirano não é um *outro*, exterior à sociedade que o sustenta.

Voltemos, então, à amizade, isto é, ao avesso da experiência tirânica. La Boétie termina o *Discurso da servidão voluntária* dizendo que a tirania não é coisa de Deus. Se há algo que possa de fato receber a alcuinha de sagrado, trata-se da amizade. Mas a amizade é ao mesmo tempo “coisa santa” e “nome sagrado”. Ela não pode ser mera imagem de um poder absoluto e transcendente ou, ainda, feitiço de um nome que não teria alicerces fincados no real. A devoção ao *Um*, salienta La Boétie, é ilusão de mando e de vantagem sob a qual se experimenta a servidão e a solidão em todos os níveis. Servidão que redundando, portanto, na impossibilidade de construir uma vida comum, isto é, baseada na companhia, no entre-conhecimento, na partilha do saber e do próprio poder. A tirania hierarquiza a sociedade ao mesmo tempo em que uniformiza o elo que amarra seus membros entre si: é a servidão que os mantém atados uns aos outros:

[...] o tirano nunca é amado nem ama: a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima; se mantém não

tanto através de benefícios como por meio de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o reconhecimento que tem de sua integridade; as garantias que tem são sua bondade natural, a fé e a constância. Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça; e entre os maus, quando se juntam, há uma conspiração, não uma companhia; eles não se entre-amam, mas se entre-temem; não são amigos, mas cúmplices (LA BOÉTIE, 1999, p. 35-36).

A amizade não se faz sustentando-se no desejo de possuir coisas e benefícios, cujo meio de obtenção seria a submissão e o mando, obra tecida por aqueles que se entre-temem. A riqueza que pode advir da amizade, uma vida boa, constrói-se, ao contrário, por meio de relações tecidas pela liberdade. Sendo assim, é a coisa mesma, a amizade mesma que é santa ou sagrada, porque ela não é uma ilusão transcendente que exige devoção, mas sim a experiência comum de homens e de mulheres livres. A amizade recusa internamente a solidão porque ela é tecida na confiança, isto é, na *fides*, no entre-conhecimento e na companhia. Ela é uma experiência de conhecimento, além de ser uma experiência ética, social e política. Ser livre não significa trazer em si uma multiplicidade contida por uma singularidade solitária. Trata-se, ao contrário, de uma multiplicidade que se conquista no interior de uma rede de diferentes relações as quais, por sua vez, se multiplicam. Ser livre exige ser múltiplo e diverso; ser múltiplo exige ser parte e, mais que isso, tomar parte de um todo que se expande em múltiplas direções. A tirania, por sua vez, é a experiência da solidão, do medo, e do mesmo. Por isso, segundo nos ensina La Boétie, é impossível ser múltiplo na solidão.

Minha homenagem a Marilena Chaui é um singelo testemunho dessa experiência de multiplicidade que ela é e propaga. É um agradecimento sincero por ter sido acolhida naquele dia, anos atrás, quando

a procurei para que ela me orientasse no pensamento. Foi o capricho da *fortuna* que desenhou o nosso encontro, mas foi a amizade que nos manteve e nos mantêm unidas. Eu tenho muito orgulho de ter sido sua aluna. É uma alegria e uma responsabilidade sem tamanho fazer parte desse Grupo e dessa história.

ABSTRACT: Text written in honor of Marilena Chaui, where I emphasize the role of the thinker in question in my intellectual formation in order to clarify the conception of philosophy developed by her, both in her writings and in her didactic practice. It is important to emphasize the democratic character of the production of knowledge, as well as the demand for multiplicity expressed by this conception.

KEYWORDS: Marilena Chaui, philosophy, friendship, freedom, democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUÍ, M. (2013). *Contra a Servidão Voluntária*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.

LA BOÉTIE, E. (1999). *Discurso da Servidão Voluntária*. [Comentários] Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chaui. Trad. De Laymert G. dos Santos. São Paulo: Brasiliense.

MONTAIGNE, M. (1952). *Essais*. [nouvelle édition conforme au texte de l'exemplaire de Bourdeaux avec les additions de l'édition posthume, les principales variantes, une introduction, des notes et un index par Maurice Rat]. Livre Premier. Paris : Classiques Garnier.

_____. (1952). *Essais*. [nouvelle édition conforme au texte de l'exemplaire de Bourdeaux avec les additions de l'édition posthume, les principales variantes, une introduction, des notes et un index par Maurice Rat]. Livre Troisième. Paris : Classiques Garnier.

CHAUI: *PLURA SIMUL* NA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Bárbara Lucchesi Ramacciotti

Professora, Universidade de Mogi das Cruzes, Mogi das Cruzes, Brasil

barb.lucrama@hotmail.com

RESUMO: Neste trabalho partimos da seguinte hipótese: o advérbio *simul* e a expressão *plura simul* (pluralidade simultânea) são chaves para compreender as principais teses inovadoras da ética de espinosa, assim como a leitura desta obra proposta por Marilena Chaui no livro *Nervura do Real II* (2016).

PALAVRAS-CHAVE: Pluralidade simultânea, mente, corpo, *conatus*, modo finito.

INTRODUÇÃO

O advérbio *simul* (traduzido por simultâneo ou simultaneidade) é empregado diversas vezes nos escólios, corolários e demonstrações na Parte I da *Ética* para designar seja a simultaneidade entre a substância única e seus infinitos atributos infinitos (Cf. ESPINOSA, 2015, EI, P 10 S.; EI, P 17, S e C), seja a simultaneidade entre a essência e a existência de Deus através de seus atributos (Cf. *idem*, EI, P 20, dem.). Já a expressão *plura simul* (traduzida por pluralidade simultânea) aparece relacionada à mente e ao corpo no escólio da proposição 13 da Parte II, na proposição 45 da Parte IV e na demonstração da proposição 9 da Parte V da *Ética*.

Não pretendemos examinar todos as ocorrências do advérbio *simul* e da expressão *plura simul* na *Ética*, mas circunscrever nossa análise ao capítulo dois da *Nervura do Real II* (2016), intitulado “A gênese do modo humano como ente singular”, que tem por objeto central a Parte II da *Ética* e está dividido em seis tópicos. No tópico um, Chaui examina como o método geométrico de Espinosa estabelece o nexo necessário e causal entre as Partes I e II da *Ética*, pondo em relevo a lógica da simultaneidade entre essência e existência por meio da análise dos verbos *envolver* e *exprimir*. Pretendemos, portanto, verificar em cada tópico do capítulo dois como Chaui (2016) tece os fios do *Nervura do Real II* em torno da lógica da simultaneidade e os fios da gênese do modo humano em torno da aptidão para a pluralidade simultânea.

I. SIMULTANEIDADE ENTRE ESSÊNCIA E EXISTÊNCIA DE DEUS

O primeiro tópico do capítulo dois da *Nervura do Real II*, “Da Natureza *Naturante* à Natureza *Naturada*”, tem por escopo demonstrar

a relação de causalidade e de continuidade entre a substância única infinita (Deus) e os modos finitos, ou seja, visa demonstrar a rede causal necessária entre aquilo que é causa de si e aquilo que é em outro (modo), pois a existência e a essência dos modos finitos são efeitos da substância única, a qual opera como causa eficiente e imanente de todas as coisas, ou, nas palavras de Espinosa: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência” (ESPINOSA, 2015, EI, p. 25). Com a *Ética* II, observa Chauí, passamos da demonstração da ontologia do necessário¹ da substância única imanente à demonstração da gênese das coisas particulares ou das afecções dos atributos pensamento e extensão, como via para a demonstração da gênese do modo finito humano como coisa singular.

A unicidade substancial e a universalidade da causa eficiente imanente necessária definem a natureza de todas as coisas particulares como afecções ou modos finitos do ser absolutamente infinito porque efeitos por ele produzidos no mesmo sentido em que ele se autoproduz, isto é, quanto à essência e à existência (CHAUI, 2016, p.93).

O movimento de continuidade e de necessidade entre a causa imanente e seus efeitos, ou entre a substância infinita e os modos finitos é analisado por Chauí por meio da correlação entre as definições da Parte I e as definições da Parte II. Chauí põe em relevo a originalidade da definição I, pois nela Espinosa rompe com toda tradição filosófica precedente ao afirmar que ser causa de si implica a *identidade inteligível* e a *igualdade de realidade* entre a essência e a existência, posto que a essência *envolve* a existência (EI, DI). Neste viés, o emprego dos verbos *envolver*

1 Sobre a *Ontologia do Necessário*, Cf. CHAUI, 1999..

e *exprimir*, destaca Chauí, são fundamentais para compreender como Espinosa marca a diferença entre a substância infinita (Deus) e as coisas finitas. Enquanto em Deus a essência *envolve* a existência necessária, nas coisas finitas “a essência *exprime* a potência de um atributo divino e por isso sua existência depende de uma causa necessária que não é sua própria natureza” (CHAUI, 2016, p. 98).

Para demonstrar a teoria da substância única imanente, objeto central da Parte I da *Ética*, Espinosa parte do conceito clássico de substância como aquilo que é em si e causa de si, conforme a definição 3: “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (ESPINOSA, 2015, EI, D3, p. 45). Na definição 1, contudo, Espinosa já havia marcado a especificidade de seu conceito de causa de si quando recusa a separação clássica entre essência e existência, pois esclarece que “por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (ESPINOSA, 2015, EI, D1, p. 45).

A definição 6 acrescenta que Deus ou o ente absolutamente infinito é a única substância, “que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (ESPINOSA, 2015, EI, D6, p. 45). Essa ideia é retomada e demonstrada na proposição EI, P11, que afirma: “Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (ESPINOSA, 2015, p. 59). O movimento demonstrativo se completa na proposição EI, P 20 que afirma: “A existência de Deus e sua essência são um e o mesmo” (ESPINOSA, 2015, p. 83). A demonstração da proposição EI, P 20 esclarece que os atributos de Deus nada mais são que a essência da substância única e eterna, e exprimem simultaneamente

(*simul*) sua essência e existência, já que estas “são um e o mesmo”.²

A compreensão da lógica da simultaneidade entre a essência da substância única imanente que envolve a existência e a expressividade dos atributos infinitos é, portanto, chave para compreender tanto o nexo de causalidade entre a Natureza *Naturante* e a Natureza *Naturada*, quanto a mesma ordem e conexão entre os atributos pensamento e extensão.

II. MESMA ORDEM E CONEXÃO: SIMULTANEIDADE DOS MODOS FINITOS

No segundo tópico do capítulo dois da *Nervura do Real II* (2016): “A gênese das coisas singulares”, Chaui analisa a proposição I a 9 da Parte II da *Ética*, mas o núcleo da argumentação gira em torno da célebre proposição EII, P 7 que trata da mesma ordem e conexão entre as ideias e as coisas. A leitura de Chaui destaca a lógica da simultaneidade entre pensamento e extensão por meio da análise do emprego espinosano dos verbos *pensar* e *agir*.

As proposições iniciais da Parte II demonstram que há uma *identidade* ou uma *igualdade* entre a essência e a potência de Deus, ou seja, que há uma rede de continuidade entre a substância única, o pensamento e a extensão. Deste modo, as proposições I a 6 preparam a base argumentativa que fundamenta a proposição EII, P 7, que afirma: “A or-

2 Deus (*pela prop. preced.*) e todos os seus atributos são eternos, isto é (*pela def. 8*), cada um de seus atributos exprime existência. Logo os mesmos atributos de Deus que (*pela def. 4*) explicam a essência eterna, dele simultaneamente (*simul*) explicam a existência eterna, isto é, aquilo mesmo que constitui a essência de Deus simultaneamente (*simul*) constitui sua existência, e por isso esta última e sua essência são um e o mesmo. (ESPINOSA, EI, P 20, dem., 2015, p. 83).

dem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (2015, p.135). Esta proposição costuma ser interpretada por importantes comentadores como a tese do *paralelismo* entre os atributos pensamento e extensão.³ Não obstante, Chauí (2016) observa que o termo “paralelismo”, tributário da filosofia de Leibniz, gera mais confusão do que esclarece a natureza da relação entre os atributos pensamento e extensão.⁴

Todavia, as controvérsias suscitadas pelo corolário da sétima proposição não se esgotam na equivocada suposição da potência “maior” do atributo pensamento em relação aos demais atributos. Na verdade, elas decorrem de uma outra controvérsia mais antiga, duradoura e tenaz, vinda da malfadada noção de “paralelismo” aplicada à filosofia de Espinosa, noção que é responsável, ao fim e ao cabo, pela imagem do desequilíbrio do sistema, provocado pela suposta potência “maior” do atributo pensamento. (CHAUI, 2016, p. 117).

A expressão latina usada no texto espinosano é “*idearum idem est*”. Portanto, a ordem e a conexão é a mesma ou idêntica, e não paralela. No corolário da proposição EII, P 7, Espinosa explica que a mesma ordem e conexão deve ser entendida como igualdade entre as potências de pensar e de agir: “Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir” (ESPINOSA, 2015, p. 135). Além da igualdade de potência há uma igualdade de realidade, pois pensar e agir são modos dos atributos pensamento e extensão que expressam a mesma substância,

3 Abordamos parte desse debate no artigo: RAMACCIOTTI, B. L. *Deleuze e Chauí: leituras paralelas sobre a Ética de Espinosa*. In *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 29, p. 11-25, jul-dez 2013.

4 Chantal Jaquet (2011), assim como Macherey (1997), também observam que o termo paralelismo, por ter sido utilizado pela primeira vez por Leibniz para referir-se à tese espinosana da “mesma ordem e conexão”, conduz mais a confusões do que a esclarecimentos em torno da Proposição 7 da Parte II.

como esclarece o escólio desta proposição: “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo” (ESPINOSA, EII, P 7 S, 2015, p. 137).

Esta passagem atesta mais uma vez que a lógica da simultaneidade é chave para compreender que a mesma ordem e conexão exige a igualdade de potência e autonomia entre os modos que expressam atributos diferentes. Assim, a mesma ordem e conexão implica que mente e corpo estão sob as mesmas leis, não havendo possibilidade de uma relação hierárquica de comando nem de causalidade de um sobre o outro, pois ambos são efeitos *simultâneos* de dois atributos de igual força e realidade. Disto resulta a impossibilidade da causalidade recíproca, como atesta a proposição EIII, P 2: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o Corpo ao movimento ou ao repouso” (ESPINOSA, 2015, p. 241). Logo, a relação entre mente e corpo só pode ser concebida em termos de igualdade de realidade e de potência, jamais em termos da hierarquia ou do império da mente sobre o corpo, ou da razão sobre a natureza, como na lógica dualista cartesiana.

III. MENTE E CORPO: *PLURALIDADE SIMULTÂNEA* DE IDEIAS E AFECÇÕES

Sabemos que a união entre a mente e o corpo implica na relação de simultaneidade e de igualdade da potência entre modos finitos de atributos diferentes. Contudo, ainda não sabemos o que é a mente e o corpo para Espinosa. No tópico três: “A gênese do modo humano”, Chaui analisa as proposições 10 a 13 da Parte II da *Ética*, que demonstram, principalmente, o que é a mente humana e o corpo humano. Na definição 1 da Parte II, Espinosa apresenta o corpo enquanto modo fini-

to da extensão (EII, D 1), e a mente enquanto ideia, sendo esta um modo finito do atributo pensamento (EII, D 3).⁵

A demonstração do que é a mente só inicia com a proposição EII, P 11: “O que primeiramente constitui o ser atual da mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato” (ESPINOSA, 2015, p. 145). A proposição EII, P 13 esclarece finalmente que: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo certo da extensão, existente em ato, e nada outro” (ESPINOSA, 2015, p. 149). Além do abandono da confusa e obscura definição do ser humano como um composto substancial, há uma espécie de *inversão* na ordem das razões do método cartesiano, pois o corpo é o ponto de partida para definir a mente como ideia do corpo e ideia de si mesma,⁶ e não como uma substância autônoma e mais fácil de conhecer, como em Descartes.

Partindo da definição do *corpo* como um modo finito ou determinado do atributo extensão (EII, D 1), Espinosa acrescenta que todos os corpos se movem ou repousam (axioma 1). Examinaremos aqui apenas a concepção espinosana de corpo humano. No conjunto de postulados da Proposição EII, P 13, o corpo humano é concebido como um ser “*composto de muitíssimos indivíduos*” também compostos (postulado 1). O

5 Chauí esclarece de início que Espinosa não apresenta para a mente uma definição como a do corpo, isto é, como modo do atributo pensamento, porque a contraparte do corpo enquanto modo finito e singular do atributo extensão é uma ideia e não uma mente. Todas as modificações finitas do atributo extensão são corpos, todas as modificações finitas do atributo pensamento são ideias, mas nem todas as ideias são mentes” (2016, p. 101).

6 “Disso não somente entendemos que a mente humana é unida ao corpo, mas também o que se há de entender por união da mente e do corpo. Na verdade, ninguém a poderá entender adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza do nosso corpo adequadamente”. (ESPINOSA, EII, p 13 s, 2015, p. 149).

postulado 2 afirma que estes indivíduos podem ser corpúsculos duros, moles e fluidos. O postulado 3 ainda acrescenta que os indivíduos que compõem o corpo humano e o próprio corpo humano são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras. Disto conclui-se que o corpo humano é um *indivíduo dinâmico*, pois o equilíbrio interno resulta de mudanças contínuas nas relações internas e externas.

A Proposição EII, P 12 esclarece que há uma relação direta e imediata entre a mente e seu corpo, pois tudo que afeta o corpo é percebido pela mente: “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (ESPINOSA, 2015, p. 147). Tal relação deve ser entendida no sentido do axioma 4 da Parte II: “sentimos o corpo ser afetado de muitas maneiras”.

A definição da mente como ideia do corpo possui muitas implicações importantes: i) Significa que tudo que se passa no corpo enquanto indivíduo complexo e dinâmico, todas as afecções corporais são percebidas ou sentidas pela mente; ii) No escólio do corolário da EII, P 13 é explicada a particularidade da mente humana, ou seja, em que a mente humana, sendo uma ideia, difere de outras ideias, qual a sua particularidade e até superioridade:

[...] por essa razão, para determinar em que a mente humana difere das demais ideias e em que lhes é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, do corpo humano. [...]. Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente (*plura simul*), tanto mais a sua

mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente (*plura simul*); e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. (ESPINOSA, 2015, p. 151).

Chaui destaca duas ideias importantes que surgem neste escólio (EII, p. 13). Em primeiro lugar: o *grau de realidade* de uma ideia e de seu objeto é determinado pela *pluralidade simultânea*, ou seja, pela aptidão de um corpo para fazer (agir) ou sofrer (padecer) em simultâneo muitas coisas e de uma mente para perceber muitas coisas em simultâneo. Portanto, “*plura simul* é” [...] “a aptidão de um corpo e de sua mente para a pluralidade simultânea de afecções e ideias, e a aptidão maior ou menor para essa pluralidade é o critério para determinar o grau de realidade de um corpo e de sua mente” (CHAUI, 2016, p. 157). Em segundo: a *superioridade* é determinada pelo “*critério da autonomia*” do corpo e da mente, ou seja, “pela aptidão de um corpo para agir dependendo apenas de si próprio” e “de uma mente para entender adequadamente por depender apenas de si própria como causa única e completa de suas ideias” (CHAUI, 2016, p. 157).

Se, de um lado, o corpo é uma união de corpos, de outro, a mente é uma conexão de ideias. Além de ser ideia do seu corpo, ou seja, ideia das afecções da pluralidade de indivíduos que constituem seu corpo, a mente é também ideia de si mesma, como estabelece a EII, p. 21: “Essa ideia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo” (ESPINOSA, 2015, p. 175). O escólio desta proposição esclarece que a mente enquanto ideia de si deve ser entendida como ideia da ideia e não como ideia de seu objeto: “Pois, em verdade, a ideia da mente, isto é, a ideia da ideia, nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar sem

relação com o objeto” (*idem*, 2015, p. 175). Este ponto, destaca Chaui (2016), é fundamental para compreender a autonomia dos modos, pois, enquanto ideia do corpo, a mente está em uma relação indissolúvel com seu corpo, mas não é idêntica a ele, pois ambos são modos de atributos distintos. Enquanto ideia de si mesma, a mente não se distingue de si, não sendo para si um objeto, mas consciência de si ou saber de si.

Depois de enfatizar a autonomia e a diferença de cada modo, Espinosa chama novamente a atenção para a relação de *simultaneidade* entre a potência da mente e de seu corpo, pois o conhecimento que a mente tem de si não pode ser separado da percepção das ideias das afecções de seu corpo, pela proposição EII, P 23: “A mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (ESPINOSA, 2015, p. 177). Isto significa que o corpo não é um obstáculo para a mente chegar ao conhecimento de si, nem a fonte de todo erro, sofrimento e passividade, como afirmava a tradição; ao contrário, quanto mais a mente conhece seu corpo mais conhece a si mesma.

O importante aqui é compreender que o fato da mente ser ideia do corpo e ideia de si mesma não quer dizer que ela tenha um conhecimento adequado de seu corpo e de si mesma. Ao contrário, em geral, ela tem um conhecimento inadequado ou imaginativo de seu corpo e de si mesma. Como esclarece a proposição EII, P 27 que trata do corpo: “A ideia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano” (ESPINOSA, 2015, p.181), e proposição EII, P 29 que trata da mente afirma: “A ideia da ideia de qualquer afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana” (ESPINOSA, 2015, p.183). O escólio da EII, P 29 esclarece mais sobre a distinção entre conhecimento adequado e inadequado tendo por critério as ideias de “externamente determinado” e

“internamente disposto”, que por sua vez se relacionam com a ideia de *plura simul*:

Digo expressamente que a mente não tem de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo (*res plures simul contemplatur*), a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente, como abaixo mostrarei (ESPINOSA, 2015, p. 185).

A Proposição EII, P 14 já havia afirmado que “a mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais o seu corpo pode ser disposto de múltiplas maneiras” (ESPINOSA, 2015, p. 163), concluindo que a potência de agir da mente é aumentada ou diminuída conforme aumente ou diminua a potência do corpo. O primeiro postulado da Parte III, por sua vez, introduz o conceito de potência corporal: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída” (ESPINOSA, 2015, p. 237). O aumento e a diminuição da potência mental e corporal estão diretamente relacionados à aptidão da mente e do corpo para a pluralidade simultânea de ideias e de afecções. A lógica do *simul* opera novamente como chave para compreender a realidade da mente e do corpo como essências singulares, estabelecendo as bases para o próximo passo dedutivo da Ética, a saber: o conceito espinosano de *conatus*, tema da Parte III.

Em outras palavras, o *quantum* de realidade de uma essência singular que, na Parte II, foi apresentado como dependente da aptidão de uma coisa singular para uma pluralidade de afecções simultâneas (se for um corpo) e de ideias simultâneas dessas afecções (se for uma mente), é, agora, apresentado como intensidade variável conforme as maneiras como ela se relaciona com outras. A identidade entre potência e essência de uma coisa singular e o tecido de articulações e conexões entre coisas singulares formam o núcleo da dedução do *conatus* como essência atual de uma coisa singular, cuja exposição se realiza da proposição 4 à proposição 8 da Parte III (CHAUI, 2016, p. 174).

IV. CONATUS: POTÊNCIA SIMULTÂNEA NA MENTE E NO CORPO

Espinosa inaugura uma nova via para a filosofia e para a ciência, como afirma Deleuze (1988), sobretudo, com a formulação da ciência dos afetos na Parte III, a qual além de permitir compreender a força e a natureza dos afetos como coisas naturais, também possibilita compreender os mecanismos da variação da potência da mente e do corpo, ou seja, a variação do *conatus*. Concordamos com Jaquet (2011) quando afirma que a Parte III da *Ética* oferece um campo privilegiado para a investigação da questão da igualdade entre a potência do corpo e da mente por meio de *um tipo de discurso* que se refere ao mesmo tempo ao pensamento e à extensão. Jaquet ainda observa que a Parte III, por tratar da origem e da natureza dos afetos, “sistematiza esse novo tipo de aproximação mista, que implica na união do corpo e da mente através das modificações que os tocam conjuntamente” (JAQUET, 2011, p.39). Na Parte III, Espinosa desenvolve uma análise correlativa da realidade corporal e da realidade mental do homem, isto em função da primeira definição de afeto como: “as afecções do corpo pelas quais a potência de agir do próprio corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida

e simultaneamente (*et simul*) as ideias destas afecções” (ESPINOSA, EIII, D 3, 2015, p. 237).

Os afetos se apresentam como realidades psicofisiológicas, de sorte que através do exame de sua natureza e de sua origem, Espinosa promove verdadeiramente um discurso misto e rompe com a lógica do ‘ora, ora’ que prevalece inicialmente para adotar a lógica do *simul* (JAQUET, 2011, p. 40).

De fato, a Parte III não traz apenas uma complexa teoria dos afetos, mas a relação entre a variação dos afetos e a teoria do *conatus* circunscritas à lógica do *simul* ou da simultaneidade. Como os afetos referem-se simultaneamente às mudanças na potência do corpo e da mente, isto é, ao aumento e à diminuição da força interna, eles dizem respeito ao *conatus*, visto que o *conatus* nada mais é do que a potência interna. As proposições EIII, P 6, P 7 e P 8 afirmam que o *conatus* é o esforço por tempo indefinido pelo qual cada coisa persevera em seu ser, sendo por isso a própria essência atual dessa coisa. A partir da proposição EIII, P 9 até a proposição EIII, P 14 Espinosa demonstra como ocorrem o aumento e a diminuição no *conatus*. Da proposição EIII, P 15 em diante, demonstra as várias situações em que ocorre a variação na potência interna, seja quando há alegria (aumento da potência ou da perfeição), seja quando há tristeza (diminuição da potência ou perfeição). No escólio da proposição EIII, P 11, encontra-se a definição dos afetos de alegria e de tristeza como respectivamente a passagem para uma perfeição maior e menor.⁷

7 “Vimos, assim, que a mente pode padecer grandes mutações e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por *Alegria*, entenderei na sequência *a paixão pela qual a mente passa a uma maior perfeição*. Por *Tristeza*, *a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição*” (ESPINOSA, 2015, EIII, P 11, S).

A Parte III sistematiza, portanto, a teoria dos afetos em conexão com a teoria do *conatus* a partir dos três afetos primários, a saber: a alegria (aumento da potência), tristeza (diminuição da potência) e o desejo (a própria potência interna ou *conatus*). Ao conceber o corpo e a mente enquanto *conatus*, Espinosa traz inovações no vocabulário filosófico moderno, pois redefine o termo *conatus*, que em Descartes e Hobbes refere-se exclusivamente ao corpo. Como destaca Chaui: “No caso de Descartes, a distinção substancial exige que o *conatus*, sendo inclinação ao movimento, se localiza apenas no corpo; no de Hobbes, como só há corpos, o *conatus* é pensado o início infinitesimal do movimento vital, presente em todos os animais, e é acrescido do movimento voluntário nos humanos” (CHAUI, 2016, p. 621). Já em Espinosa, o termo *conatus* possui várias particularidades: i) Não é atribuído aos corpos simplíssimos, mas apenas aos corpos complexos, cujas relações internas e externas são múltiplas e diversificadas; ii) Também não é definido como o esforço de um ser para a conservação no seu estado, como em Descartes e Hobbes, mas como potência de existir e de agir, entendida como o perseverar no ser.

A proposição EIII, P 7 afirma: “o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015, p. 251). O *conatus* é a essência atual de todos os seres que perseveram na existência, inclusive do ser humano, que consiste em uma mente e um corpo. Essência atual quer dizer que o *conatus* não é uma potência entendida como possibilidade separada da existência em ato. O *conatus* por ser esforço não exprime, portanto, uma falta ou privação que uma essência se esforçaria para preencher.

Ora, tanto o possível quanto a carência, articulados à finalidade, sempre foram pressupostos metafísicos para definir o desejo e opô-lo à potência identificada com a vontade livre ou incondicionada. (...). Na Parte III, o *conatus*, identidade da potência e da essência atual de uma coisa singular, afasta a imagem da vontade como livre operação de escolha entre possíveis e movida pela finalidade. (CHAUI, 2016, p. 179).

A definição do *conatus* como o esforço pelo qual toda coisa persevera no seu ser significa, portanto, que o *conatus* é a força ou potência interna, cuja variação determina a realidade ou perfeição de uma coisa singular existente em ato. No ser humano, o *conatus* é a essência, pois esforço ou desejo de perseverar só pode ser destruído por causas externas mais poderosas que ele, nunca sendo destruído por si mesmo, já que ninguém age visando a autodestruição, como posto na proposição EIII, p 4: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (ESPINOSA, 2015, p. 249).

Outra novidade introduzida por Espinosa, apesar de todos os seres complexos possuírem *conatus*, apenas o ser humano possui *consciência* desse esforço de perseverar. A proposição EIII, p 9 não só afirma que a mente é um *conatus*, mas que ela tem consciência do seu esforço de perseverar seja por ideias adequadas ou inadequadas: “A mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço” (ESPINOSA, 2015, p. 253). Na sequência, o escólio da proposição EIII, p 9 esclarece a distinção entre as diferentes manifestações do *conatus* no homem: este esforço quando referido apenas à mente chama-se *vontade*, quando referido à mente e ao corpo ao mesmo tempo se chama *apetite* ou *paixão* e *desejo* quando se tem consciência do *apetite*. O escólio segue afirmando: “Em seguida, entre *apetite* e *desejo*

não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômnicos de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*” (ESPINOSA, 2015, p. 255). Logo, a definição do *conatus* como vontade, apetite e desejo demonstram que as noções tradicionais de livre arbítrio ou vontade livre em oposição ao desejo são imagens desprovidas de sentido.

Tradicionalmente, a noção de possível envolve a imagem da essência como privação ou falta a ser preenchida pela consecução de fins e, por sua vez, a imagem da finalidade acarreta a da vontade livre que pode dirigir-se tanto ao bem quanto ao mal e a do desejo como carência ou falta em busca de preenchimento (CHAUI, 2016, p. 182).

Este conjunto de ideias é retomado na demonstração da proposição EIV, P 18, que articula os conceitos de desejo, essência e *conatus*, não deixando dúvidas sobre a inovação espinosana: “O desejo é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser” (ESPINOSA, 2015, p. 403). A definição do desejo enquanto *conatus* ou essência do humano e como algo que se refere simultaneamente ao corpo e à mente não só recusa a hierarquia cartesiana entre *res cogitas* e *res extensa*, mas rompe também com a longa tradição que, desde Aristóteles, contrapõe a razão às paixões e define o desejo como falta ou carência. Assim, no lugar do império da razão dominar o império da natureza e das paixões da alma, Espinosa propõe que a razão, para se realizar, precisa reconhecer-se como potência desejante, já que ela não pode controlar nem anular as paixões, como demonstrado na proposição EIV, P 7: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido, a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido” (ESPINOSA, 2015, p. 389).

A mente e o corpo humano, sendo ambos *conatus*, expressam-se simultaneamente, não havendo uma relação de causalidade recíproca nem de hierarquia entre eles, mas uma *comunicação* e uma igualdade de potência, pois cada afecção do corpo deve ser percebida pela mente, que produz a partir desta relação ideias adequadas ou inadequadas do seu corpo, de si mesma e do mundo. Como demonstrado na Parte II da *Ética*: a mente é ideia do corpo e percebe as afecções de seu corpo, assim como se percebe como ideia da ideia do corpo. Portanto, a atividade da mente implica simultaneamente em atividade do corpo e não em passividade deste, como para a tradição.

Vimos que a relação de expressividade simultânea entre a mente e seu corpo possui duas chaves importantes: os *afetos* que operam como elo entre a ideia e a afecção e o *conatus*, conceito que expressa a potência interna (esforço de perseverar) e a simultaneidade da variação da potência da mente e do corpo, ou seja, o aumento ou a diminuição da potência de pensar e de agir. Deste modo, quanto mais um corpo é mais apto do que outros para agir ou padecer a pluralidade simultânea de afecções, tanto mais a sua mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente (*plura simul*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve por objetivo verificar em que medida a lógica da simultaneidade opera como chave tanto das inovações Ética quanto da leitura de Chaui no capítulo dois da *Nervura do Real* II. Vimos que na Parte I da Ética a lógica do *simul* ou da identidade entre a essência e a existência de Deus substitui a tese tradicional da distinção ontológica e hierárquica entre essência e existência, tal inovação implica na continuidade expressiva entre a substância infinita e os modos finitos. A mesma lógica da simultaneidade é retomada como núcleo da Parte II da Ética na célebre proposição 7, que estabelece a mesma ordem e conexão entre as ideias e as coisas, ou seja, entre os atributos pensamento e extensão. A lógica da *simultaneidade* permite também compreender que a união entre a mente e seu corpo é uma relação de igualdade de potência e de realidade, em vez de uma relação de hierarquia e império do pensamento sobre a extensão, tese defendida por Descartes e por toda a tradição da metafísica da transcendência desde Platão, temas abordados no tópico três do mesmo capítulo dois do *Nervura*.

Espinosa ensina com sua Ética a filosofar e a viver com a pluralidade simultânea de corpo e mente, rejeitando a tese clássica do *imperium* da mente sobre o corpo e as paixões, pois o grau de realidade, de perfeição ou de potência da mente e do corpo é determinado pela aptidão de ambos para a pluralidade simultânea (Cf. EII, P 13, S). Por conseguinte, para a Ética espinosana qualquer teoria que defenda o império da razão sobre as paixões não passa de ficção produzida por ideias imaginativas, pois visam assegurar a potência da mente por meio da ignorância da força dos afetos, recusando, com isto, a aptidão para a pluralidade simultânea de mente e corpo, mantendo, de fato, a impotência humana e a servidão às paixões tristes.

CHAUI: *PLURA SIMUL* IN SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: In this work we start from the following hypothesis: the adverb *simul* and the expression *plura simul* (simultaneous plurality) are keys to understand the main innovative theses of Spinoza's *Ethics*, as well as the reading of this work proposed by Marilena Chaui in the book *Nervura do Real II* (2016).

KEYWORDS: simultaneous plurality, mind, body, *conatus*, finite mode.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESPINOSA, B. (1974), *Opera*. Herausgegeben Von Carl Gebhardt. Heidelberg, Carl Winterns Universitaetbuchhandlung, 4v.

_____. (2015), *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

CHAUI, M. (1999), *A Nervura do Real*. Vol. 1. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2016), *A Nervura do Real*. Vol. 2. São Paulo: Cia das Letras.

_____. (2011), *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras.

MACHEREY, P. (1997), *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La seconde partie – la réalité mentale*. Paris: PUF.

A POLÍTICA DA CIDADANIA CULTURAL COMO
CULTURA POLÍTICA NOVA: MARILENA CHAUI
NA SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA

Marinê de Souza Pereira

Professora, UFABC, São Bernardo do Campo, Brasil

marine.pereira@ufabc.edu.br

RESUMO: Homenagem a Marilena em forma de uma (ainda) breve pesquisa sobre o período em que ela esteve à frente da SMC-SP, tendo como referência, principalmente, os seus próprios textos e relatos a respeito dessa experiência institucional.

PALAVRAS-CHAVE: cultura, cidadania, política, democracia.

Em 1984, Marilena Chaui e outros companheiros intelectuais e militantes do Partido dos Trabalhadores, membros de sua Secretaria Nacional de Cultura, publicaram um documento, intitulado *Política Cultural*, em cuja introdução lemos que...

Embora pareça secundária ou mesmo irrelevante, a questão cultural deveria ser considerada uma das prioridades do Partido dos Trabalhadores quando se leva em conta o papel da cultura seja como fator de discriminação sócio-política, seja como instrumento de dominação ideológica, seja como forma de resistência das classes dominadas, seja, enfim, como forma de criação com potencial de emancipação e de libertação histórica. (CHAUI *et al.*, 1984, p. 5)

Fruto de “discussões, dúvidas e perplexidades”, o documento não pretendia propor uma política cultural ao PT, mas apontar questões para o debate sobre o tema, sendo uma espécie de provocação (como dito ao final do mesmo), e isto devido sobretudo a duas constatações: de um lado, a de que a política cultural é um dos instrumentos mais poderosos e eficazes de legitimação da ideologia da classe dominante, encarregando-se de sua disseminação e conservação (assim como a indústria cultural), e, de outro, a de que, frente à crise econômica e política do momento, a Executiva Nacional do partido parecia demonstrar “pouco interesse e empenho por uma política cultural, considerada, ao que parece, uma espécie de luxo, de supérfluo ou de sobremesa das coisas ‘sérias’, isto é, a economia e a política” (CHAUI *et al.*, 1984, p. 5). Assim, ao longo do documento vai sendo desvelado o uso da divisão cultural e da cultura dominante como instrumento de controle, exclusão e invalidação social, política e cultural, a partir sobretudo da análise da ideologia e do “mito da competência”, de modo a chamar a atenção dos companheiros de partido (e da Executiva Nacional, principalmente)

para a “gravidade da questão cultural”, “sobretudo para um partido que pretende a democracia (portanto, desfazer a separação entre dirigentes e executantes)” e “o socialismo (portanto, a autogestão em todas as esferas da vida social)”. Tratava-se de saber se seria possível pensar a cultura de um modo diferente e novo, o que só poderia acontecer se fosse dada a devida atenção à necessidade de uma política cultural. Afirmava-se contundentemente que cabia “a um partido de trabalhadores discutir, elaborar e pôr em prática uma outra política cultural, capaz de questionar pela raiz as políticas culturais existentes” (CHAUI *et al.*, 1984, p. 5).

Isso é o que se efetivou quando Marilena Chaui esteve à frente da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, contribuindo não só com um projeto conceitual, por assim dizer, mas concretizando e desenvolvendo ações que (1) “qualificam esta Gestão como matriz para uma nova proposta cultural a partir do poder público” (FARIA, 1997; nota preliminar) e (2) se constituíram com e como uma nova cultura política, inseparável da proposta em vigor. Isto é o que gostaria de enfatizar, dentro dos limites deste texto e do atual momento da pesquisa.

REDEFINIÇÃO DE CULTURA

Entre 1989 e 1992, Marilena Chaui exerceu o cargo de secretária da cultura da cidade de São Paulo. Foi a primeira vez nos cinco séculos da história do país e da cidade que um partido de esquerda (nascido de movimentos sindicais e sociais) esteve no governo municipal. O fato de tratar-se da primeira gestão pública da cultura pelo Partido dos Trabalhadores na cidade de São Paulo demonstrou a necessidade de definir – o que era uma preocupação de alguns de seus membros, demonstrada

no documento pelo qual iniciamos este texto – uma política cultural, em vez de um programa de atividades ou serviços culturais, como mormente se fazia na Secretaria. Considerando o fato de não haver, naquela altura, uma tradição a ser seguida,urgia criá-la a partir, principalmente, da recusa em relação à maneira como a tradição oligárquica autoritária costumava (e ainda costuma) operar com a cultura, vista nas concepções de política cultural que em diferentes conjunturas se consolidaram nos órgãos públicos de cultura, a saber: a da cultura oficial, que é produzida pelo Estado; a populista, que pretende que o órgão público de cultura tenha um papel pedagógico sobre as massas populares; e a neoliberal, que coloca os órgãos públicos de cultura a serviço de conteúdos e padrões definidos pela indústria cultural e seu mercado (CHAUI, 2006, p. 66-68).

Recusar tais concepções era negar a tendência antidemocrática pela qual o Estado costuma operar no tratamento com a cultura, apresentando-se sobretudo como produtor de cultura ou reproduzindo os padrões do mercado nas instituições governamentais de cultura. E mais, era negar também o modo tradicional de relação dos órgãos públicos com os produtores e agentes culturais, baseado no clientelismo ou no balcão de negócios (subsídios e patrocínios financeiros). Face a esse conjunto de práticas, a perspectiva da nova política cultural implementada pela Secretaria foi a de realizar-se “na contracorrente, como crítica do estabelecido e proposta de inovação” (CHAUI, 1995, p. 81).

O desafio, imposto pelas condições históricas (sociais e econômicas) e pelo imaginário político conservador, exigiu, segundo nos revelam os relatos dessa experiência institucional, que fossem realizados três trabalhos simultâneos em cada campo da atividade governamental, a

saber: “a mudança na mentalidade dos servidores públicos municipais¹, a definição de prioridades voltadas para as carências e demandas das classes populares [garantindo direitos existentes, criando novos e desmontando privilégios] e a invenção de uma nova cultura política” (CHAUI, 1995, p. 71).

Para tanto, era necessário redefinir a própria noção de cultura, indo além do campo clássico, que a identifica com a esfera das belas-arts. Ou seja, era preciso tomar a cultura em seu “sentido antropológico mais amplo de invenção coletiva de símbolos, valores, ideias e comportamentos, de modo a afirmar que todos os indivíduos e grupos são seres culturais e sujeitos culturais” (CHAUI, 2006, p. 81).

Pensar e operar essa ampliação é fundamental para uma política cultural que pretenda a desconstrução ideológica dos lugares definidos entre os que fazem e os que consomem ou entre os que mandam porque são competentes e os que obedecem porque são incompetentes. E mais, ela é fundamental para uma nova cultura política. Entra em prática assim, com a negação da divisão cultural própria das sociedades capitalistas, bem como de sua ideologia, outra dinâmica social e um processo contra-ideológico, que explicita não só os campos culturais existentes no interior de uma sociedade, como também revela sua origem, quer como decorrência da divisão social das classes – expõe os antagonismos

1 Em entrevista concedida à *Folha de São Paulo* em 18/02/1990, Marilena afirma que, ao chegar na SMC, encontrou uma máquina burocrática montada com a finalidade palpável, embora não explícita por seus agentes, de impedir o exercício da cultura. Há relatos também que a descrevem como um lugar bom e tranquilo, pelo fato de nada acontecer lá, sendo o destino preferido de quem se indispunha em outros setores ou precisava de mais sossego na vida, por assim dizer.

de modo crítico para que possam ser trabalhados –, quer em virtude da pluralidade de grupos e movimentos sociais.

Sob o imperativo das três exigências mencionadas e tendo como referência, por um lado, algumas políticas anteriores (Mário de Andrade e Sábato Magaldi, em especial) e, por outro, as tradições que seriam recusadas, foi definida “a política da Cidadania Cultural: a cultura como direito dos cidadãos e como trabalho de criação” (CHAUI, 2006, p. 67).

Enquanto fio condutor da política cultural da Secretaria, a cidadania cultural norteou a produção de todas as suas atividades e programas a partir de uma visão integrada da cultura, a qual concebia a própria Secretaria como um todo articulado entre os diferentes departamentos e assessorias, buscando romper com outra prática tradicional dos poderes públicos: o tratamento da cultura de forma setorizada. Algumas de suas ações abrangiam questões diversas como urbanização, saúde mental, meio ambiente, alfabetização etc. Um exemplo sugestivo do modo como os projetos revelavam que a cultura abarca diversas dimensões da experiência social e questões que fugiam dos aspectos tradicionalmente considerados como culturais (o que causaria muitas dificuldades para a Secretaria, sendo uma luta superá-las) pode ser lido em um relato da Marilena sobre o que aconteceu na Casa de Cultura Raul Seixas, em 1990, numa experiência chamada “Quintal da Casa”. Nela teve início um projeto a partir do encontro de moradoras de Itaquera que lá se reuniam para conversar. Com o tempo, as mulheres que participavam desse projeto, trocando suas lembranças, descobriram várias coisas...

(...) descobriram que tinham em comum o fato de serem migrantes. Como migrantes elas descobriram que tinham em comum a diferença das culinárias. Então elas decidiram trocar receitas,

depois elas decidiram que iam cozinhar, fizeram um fogão e um forno na Casa. Daí elas descobriram que não tinham os temperos e fizeram uma horta. (Apud PEREIRA, 1998)

Segundo Marilena, a Secretaria atuou no projeto por meio do fornecimento de materiais para que elas construíssem o forno e o fogão e pela intervenção de seus agentes culturais que incitaram a reflexão do grupo quanto a outras possibilidades de uso para as ervas, tais como “medicamentos, maquiagem, produto de limpeza”. Porém, quando a Secretaria tentou oferecer oficinas de farmacologia – solicitação das mulheres, para abordarem a relação entre as ervas e a saúde – teria sido impedida pela burocracia, sob alegação de que “erva é domínio da alimentação e do abastecimento – só a Secretaria do Abastecimento pode fazer isso, isso não é cultura”. Este relato encontra-se em uma matéria do Jornal da ADUSP (out. 1992, p. 6; *apud* PEREIRA, 1998) cuja chamada indica que “Até na definição legal de cultura foi preciso mexer para tirar a concepção de cultura do século XVIII”. De fato, foi preciso uma mudança legal na definição de cultura para garantir a cidadania cultural ou o direito à cultura de maneira ampla e efetiva.

Ora, como o projeto relatado, muitos outros programas das Casas de Cultura, do Centro Cultural São Paulo e dos Projetos Especiais não conseguiam viabilizar-se pelo mesmo argumento jurídico de que não eram cultura. Isto porque a lei que criou a SMC restringia as atividades culturais ao campo das belas-artes, não sendo considerado cultural tudo o que não pertencesse ao seu escopo. Tal questão só foi superada com a modificação legal da concepção de cultura que definia o “campo funcional” da Secretaria, o que aconteceu em janeiro de 1991, com um decreto da prefeita, redefinindo a ideia de cultura da mesma SMC. Considerando que, “à cultura foi atribuído o caráter de direito acessí-

vel a todos os brasileiros” e que “a cultura engloba todas as formas de expressão e manifestação culturais”, o decreto marcou qual viria a ser o entendimento acerca das atividades de “natureza artística e cultural”, a saber, seriam tomadas como “tudo o que deriva da atividade humana, como resultado de sua criação intelectual, sob todas as formas de expressão”, ficando por fim estabelecido que “a Secretaria Municipal de Cultura deverá apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais e oferecer condições à população para o acesso aos bens culturais” (CHAUI, 2006, p. 80)².

A CIDADANIA CULTURAL COMO CULTURA POLÍTICA NOVA

Em 1989, já se viam quatro perspectivas determinantes da proposta da Cidadania Cultural³:

- 1) uma definição alargada de cultura;
- 2) uma definição política da cultura pelo prisma democrático e,

2 Trata-se do Decreto nº 29472, de 10 de janeiro de 1991, que regulamenta o art. 1º da Lei 8. 204, de 13 de janeiro de 1975, cuja Situação é “sem revogação expressa”. Comentários sobre os problemas encontrados pela Secretaria (como estes do campo jurídico), permeados por depoimentos de pessoas que participaram da gestão (assessores, coordenadores de casas de cultura e a própria secretária) ou das atividades nela desenvolvidas, podem ser encontrados na dissertação de mestrado de Mirna Busse Pereira, “Casas de Cultura: experiências de cidadania cultural em São Paulo – 1989/1992, defendida na PUC em 1998, sob orientação de Déa Ribeiro Fénelon, que dirigiu o Departamento do Patrimônio Histórico de 1989 a 1992.

3 Mencionadas resumidamente no texto “Cidadania Cultural. Relato de uma experiência institucional”.

portanto, como direito de todos os cidadãos, sem privilégios ou exclusões⁴;

3) uma definição conceitual da cultura como *trabalho de criação*, o que significa entendê-la como ação que produz algo novo (e até então inexistente) pela transformação do existente, operando mudanças em nossas experiências imediatas⁵;

4) uma definição dos sujeitos sociais como sujeitos históricos, articulando o trabalho cultural e o trabalho da memória social, e afirmando as contradições que constituem a história de uma sociedade.

Afirmar as contradições, lutas e conflitos da sociedade brasileira é bater de frente com o mito que sustenta a sua imaginação social, o da não-violência de um povo ordeiro e pacífico, e explicitar os poderes que capitalizam o autoritarismo em toda a sociedade.

Tratou-se, portanto, a cidadania cultural, antes de tudo, de um esforço de desmontagem crítica da mitologia da não-violência e da ideologia autoritária – “um esforço político para desenraizar as fundas raízes do mito fundador” – rompendo a passividade e a resignação perante a cultura e o estabelecido, uma vez que ambas bloqueiam a democracia

4 Importante lembrar que afirmar a cultura como direito é opor-se à política neoliberal, que deixa de garanti-los ao transformá-los em serviços. E, por direito, era entendido, de forma breve e sucinta: o direito de usufruir dos bens da cultura; o direito de produzir cultura; o direito de participar das decisões quanto ao fazer cultural.

5 Ou melhor: “*Trabalho* no sentido dialético de negação das condições e dos significados imediatos da experiência por meio de práticas e descobertas de novas significações e da abertura do tempo para o novo, cuja primeira expressão é a obra de arte ou a obra de pensamento enraizadas na mudança do que está dado e cristalizado” (Cf. *Cidadania culutral. O direito à cultura*; p. 72).

e alimentam a visão messiânico-milenarista de acordo com a qual os dirigentes são detentores de um poder por direito natural e por escolha divina – o que tem como consequência que “a política não consegue configurar-se como campo social de lutas, mas tende a passar para o plano da representação teológica, oscilando entre a sacralização e adoração do bom-governante e a satanização e execração do mau-governante”.

Isso significa que, no Brasil, uma política cultural democrática é inseparável da invenção de uma cultura política nova (CHAUI, 1995, p. 80). E, do ponto de vista da cultura política, a grande novidade do trabalho (processo criador do novo) da Secretaria foi o estímulo às “formas de auto-organização da sociedade”, “criando o sentimento e a prática da cidadania participativa” (CHAUI, 1995, p. 71). Ainda segundo as palavras da Marilena, no texto “Cultura, Democracia e Socialismo”: “uma nova política cultural precisa começar como *cultura política nova*, cuja viga mestra é a ideia e a prática da participação” (CHAUI, 2006, p. 145).

Começo radical, apanhando as coisas pela raiz, tanto para desenraizá-las (o mito fundador) quanto para enraizar novas práticas, o que numa sociedade autoritária e numa cidade marcada pela carência e pelo privilégio (não pelos direitos) significou algo “difícil e muito simples: optar pela democracia” (CHAUI, 2006, p. 102).

A democracia é uma forma de vida social que exige a ampliação da representação pela participação, pelo exercício contínuo da cidadania no ato político que se amplia com a criação de novos direitos. Neste sentido, a política cultural da Secretaria sob a gestão da Marilena procurou fomentar a descentralização das decisões públicas sobre a cultura com a instituição de colegiados de gestão ou cogestão, comissões, conselhos e fóruns deliberativos. Tratava-se de tentar efetivar a cidadania

cultural como cultura política democrática que se abre para a democracia cultural.

Importante mencionar, mesmo que brevemente, que tal opção (pela democracia) teve como marca a “capilaridade”, palavra usada por Marilena em uma entrevista concedida ao Prof. Gabriel Cohn e à qual ele se volta com ênfase para dizer que “isso sugere que vocês opta[ra]m claramente por penetrar em áreas da cidade a longo prazo, ao invés de concentrar-se no grande espetáculo consagrado” (COHN, 1990, p. 36). A marca foi a ênfase dada aos processos ou ao desenvolvimento refletido dos projetos, possibilitando e operando o trabalho de criação próprio às obras artísticas e culturais, dando prioridade à sua continuidade e não fazendo do evento ou do aparecer dos resultados a orientação dos mesmos, tal como costuma ocorrer nas gestões públicas, sobretudo em final de mandato.

Na mesma entrevista, Marilena Chaui, menciona algo muito significativo sobre todo esse processo, o seu *telos*, um *telos*...

(...) platônico no sentido profundo da palavra, isto é, impossível. Mas que é um *telos* que orienta a ação. O *telos* é a possibilidade de desaparecimento da Secretaria de Cultura. Quer dizer, trata-se de saber que ação cultural você deve ter para que um dia não seja necessária a Secretaria de Cultura.

Eis toda a radicalidade: tornar fecundas e autônomas as práticas culturais, tanto do ponto de vista simbólico e artístico (criativo), quanto do político (participativo); fazendo dos cidadãos efetivamente os responsáveis por todo o processo.

Já ao término da gestão, ao fazer um balanço do período à frente da Secretaria (documentando o que fora feito e expondo o legado dos governos anteriores, principalmente o físico, de desmonte e abandono dos equipamentos culturais), Marilena menciona a adoção do projeto de cidadania cultural por outras cidades e estados, assim como alguns de seus programas. Não poderia e nem caberia aqui fazer um levantamento a esse respeito, procurando onde, como e quando isso aconteceu ou continua a acontecer. Mas vale destacar, por exemplo, que, ao ler o Plano Municipal de Cultura de São Paulo (2016), deparamos com a declaração de que “ganha cada vez maior importância a cidadania cultural. O paulistano não quer ser um mero espectador ou observador de eventos culturais, mas anseia ser um de seus protagonistas. Esse é o sentido e o papel do PMC”. E ainda,

No Município de São Paulo, a cultura como direito entrou em pauta com a noção de política cultural centrada na ideia de cidadania cultural e formulada pela então secretária de cultura Marilena Chaui. Com isso, ampliou-se a atuação da SMC na luta pela ampliação dos direitos culturais (...). Há, portanto, uma mudança de paradigma no desenvolvimento das políticas culturais municipais, extinguindo a visão do Estado como produtor de cultura, fomentando a criação cultural de todos os segmentos da população⁶.

Não se trata de igualar o atual PMC e o projeto implementado pela Secretaria de 1989-1992. Apenas o menciono para destacar o que nele é chamado como “mudança de paradigma nas políticas culturais municipais” e apontar que se, quando o PT chegou ao governo pela pri-

6 Cf. Plano Municipal de Cultura de São Paulo. Caderno de Consulta Pública. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/oByYJsHurjRenMDZiaGIMekZsT-nM/view>. Acesso em 20/09/16.

meira vez na cidade não havia tradição que pudesse ser tomada como ponto de partida (para ser adotada, com mudanças próprias à dinâmica social por ser outro momento histórico etc.), tendo que ser criada, como dito ao início dos relatos aqui mencionados, hoje, para um novo governo do Partido dos Trabalhadores, não é preciso começar do zero (ou quase do zero), ao contrário: há, sim, clara e seguramente uma tradição, fruto do trabalho instituinte da cidadania cultural, posicionada contra a tradição oligárquica e fomentada, de maneira inerente e necessária, pela criação e ampliação de direitos em relação à cultura.

E, pensando não só na cidade, é importante mencionar que no novo momento político do país, o qual teve início com os mandatos do PT na presidência, o MinC assumiu, em diferentes gestões e apesar das diferenças entre elas, um papel mais presente e ativo do que antes, em virtude principalmente da participação da sociedade por meio de conselhos, conferências, seminários, fóruns etc., que foram fomentados pelo Ministério em todo o país. E isso, somado à ampliação do conceito de cultura, teve também bastante importância para o fortalecimento da cultura como direito, o que foi feito com a (re)afirmação da cidadania cultural nas práticas e ações governamentais.

Por fim, gostaria de fazer um último comentário, lembrando que, no mesmo período em que a política da cidadania cultural tinha início na cidade de São Paulo, Fernando Collor de Melo, recém-chegado à presidência da república, extinguiu o Ministério da Cultura, sem maiores reações em contrário, segundo relatos tais como o que segue abaixo:

Não é de se estranhar que na onda liberalizante implantada no governo (...) de Fernando Collor, um ministério descapitalizado

tanto politicamente quanto simbolicamente, fosse imediatamente extinto, sem que houvesse, inclusive, maiores reações contrárias por parte dos agentes do campo cultural. Junto com o Ministério, transformado em Secretaria, vários órgãos e instituições, com experiências de décadas como a EMBRAFILME e a FUNARTE também deixaram de existir. (BARBALHO, 2013, p. 19)

Ora, não é de se estranhar que na nova onda liberalizante do atual governo golpista, quando o neoliberalismo volta à cena com força total, após ter sido rejeitado nas urnas por quatro vezes seguidas, antes mesmo de consumado o golpe, quando ainda era presidente em exercício, um dos primeiros atos de Michel Temer tenha sido novamente a extinção do Minc.

Desta vez, contudo, não se tratava mais de um Ministério descapitalizado política e simbolicamente. E o que se encontrou então não foi a apatia dos agentes do campo cultural, mas a luta e a mobilização. Desta vez, diferentemente do passado, foram necessários 11 dias para que o Minc fosse reaberto.⁷

Não pretendo, com esses comentários finais, fazer uma simples relação de causalidade, no sentido de desconsiderar o tempo e o processo histórico, mas apontar, nestes acontecimentos do presente, uma mudança de atitude, que, penso, é algo enraizado num processo, do qual certamente a contribuição da obra – ou do pensamento como trabalho

7 O Minc foi transformado em Secretaria da Cultura (perdeu o status de ministério) por Collor no dia 12 de abril de 1990, situação que só foi revertida pouco mais de dois anos depois, em 19 de novembro de 1992, já no governo de Itamar Franco. O Minc foi novamente extinto pelo então vice-presidente no exercício da presidência Michel Temer, por meio da medida provisória número 726, de 12 de maio de 2016, e foi restabelecido por meio da medida provisória 728, de 23 de maio de 2016.

de reflexão (e, portanto, criação e transformação) – de Marilena Chaui é parte imanente e eminente.

NENHUM DIREITO A MENOS! FORA, TEMER!

CULTURAL CITIZENSHIP POLICY AS A NEW
POLITICAL CULTURE: MARILENA CHAUI AT
THE MUNICIPAL SECRETARY OF CULTURE

ABSTRACT: Tribute to Marilena in the form of a (still) brief survey of the period in which she was at the head of the SMC-SP, with reference mainly to her own texts and reports about her institutional experience.

KEYWORDS: culture, citizenship, policy, democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBALHO, A. *Política Cultural*. Coleção Política e Gestão Culturais. Bahia: P55 Edições, 2013.

CHAUI, M. “Cidadania Cultural: Relato de uma experiência institucional”; “Cultura, Democracia e Socialismo” In: *Cidadania Cultural. O direito à cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

_____ “Cultura Política e política cultural” In: *Estudos Avançados*, vol. 9, n° 23, jan-abril 1995.

_____ *Cidadania cultural em ação – 1989/1992. Prestação de contas da Secretaria Municipal de Cultura aos cidadãos*. São Paulo: SMC, 1992.

_____ et al. *Política cultural*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

COHN, G. “Uma política de cidadania cultural. Entrevista de Marilena Chaui a Gabriel Cohn” In: *Lua Nova*, n° 20, maio, 1990.

FARIA, H.; SOUZA, V. de (orgs). *Cidadania Cultural. Leituras de uma política pública*. São Paulo: Pólis, 1997 (Publicação Pólis, 28).

PEREIRA, M. B. *Casas de Cultura: experiências de cidadania cultural em São Paulo – 1989/1992*. Dissertação de mestrado defendida na PUC em 1998, sob orientação de Déa Ribeiro Fénelon.

PICCHIA. P. Del. “Filósofa do município”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Folha D, p. 5, 18 de fevereiro de 1990.

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA. *Plano Municipal de Cultura de São Paulo. Caderno de Consulta Pública*. São Paulo, 2016. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/oByYJsHurjRenMDZiaGlMekZsTnM/view>.

QUANDO MARILENA CHAUI
ENCONTROU O DEUS DE ESPINOSA

Marcos Ferreira de Paula

Professor, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil

marcosfdepaula@yahoo.fr

RESUMO: Dois episódios marcaram a formação de Marilena Chaui e a transformaram numa das maiores filósofas contemporâneas. Este artigo trata desses dois episódios.

PALAVRAS-CHAVE: Chaui, Parmênides, Heráclito, Espinosa, Lívio Teixeira.

A filosofia grega antiga nos legou essa coisa imensa, extraordinária, gigantesca, que é o conceito, isso que, como sabemos, é muito mais do que um construto do sujeito, é muito mais do que mera representação, é muito mais do que um nada de consciência que, do alto da sua liberdade, se põe diante ou em oposição às determinações do Ser e da história.

A criação e busca do conceito era na Antiguidade inseparável dos esforços de compreensão de si, do mundo, da natureza e da cidade. E para quê? Para que a vida, tanto em sua dimensão mais pessoal quanto em sua dimensão política, não fosse vivida sem ser pensada, não transcorresse sob as injunções do consentimento imediato. O conceito era portanto inseparável da vida, porque o trabalho humano de conhecer era ele mesmo uma maneira de viver. Filosofar era um modo de vida.

Isso fica ainda mais claro no segundo período da grande filosofia antiga, que foi o Helenismo. Particularmente os estoicos exerceram a filosofia como um modo de viver, jamais separando, a rigor, conhecimento e sabedoria.

Quanto a isso, a nossa filósofa Marilena Chaui em nada ficou a dever aos antigos. Lembro-me de uma fala sua, por ocasião do lançamento de seu livro *Introdução à História da Filosofia, volume II*, que trata do período helenístico, na qual Marilena dizia que havia experimentado um enorme prazer em escrever aquele volume, porque ela se identificava com muitos pensadores daquelas escolas de pensamento, para os quais a filosofia não era um exercício ou atividade qualquer, nem muito menos uma profissão, como poderia ser hoje em dia, mas antes um verdadeiro modo de viver – em alguns casos, a *melhor* maneira de viver.

Se filosofar é um gesto de amor pela sabedoria, se ela é o exercício do pensamento como um modo de vida, e um modo de vida no qual se busca, pela compreensão e pelo trabalho do conceito, o melhor para si e para o outro, então Marilena Chaui é uma grande filósofa.

Isto nós já sabemos. Mas como é que essa grande filósofa se tornou uma? Bom, podemos prever e esperar que futuras biografias, boas e sérias, responderão a essa pergunta com mais propriedade do que farei aqui. Gostaria apenas de comentar dois episódios biográficos, narrados pela própria professora Marilena em algumas entrevistas, e que marcaram decisivamente sua trajetória e formação filosófica.

O primeiro ocorreu ainda no primeiro ano do colegial. A jovem Marilena não tinha mais do que 15 ou 16 anos, quando, no Colégio Estadual Presidente Roosevelt, na rua São Joaquim, em São Paulo, se deparou com a “figura definitiva” de um professor de filosofia, João Villalobos, que “sem nenhuma introdução, expôs Heráclito e, em seguida, Parmênides”, como ela conta. E, então, o que ocorreu? “Fiquei absolutamente fascinada”, diz Marilena,

Fiquei absolutamente fascinada, não tanto porque eu fosse capaz de compreender o significado do que estava sendo exposto, mas por ver, pela primeira vez em estado puro, o pensamento funcionando. A ideia de que o pensamento trabalha, e trabalha num registro que destrói todas as certezas visíveis, imediatas, foi uma descoberta espantosa. Sobretudo o modo como o professor apresentou os filósofos. Era inconcebível que tudo pudesse ser movimento, pois a sensação da permanência é muito forte e, de repente, alguém, através exclusivamente da operação intelectual, demonstra que tudo é movimento. E quando você começa a se convencer dessa mobilidade, você descobre que o pensamento é capaz de trabalhar no sentido inverso e provar que a verdade é a identidade, a imobilidade. Demorou muito tempo para que eu

pudesse saber o que isso queria dizer, mas o fascínio, na época, foi descobrir o trabalho do pensamento. Foi decisivo para mim. Houve um tempo em que eu havia pensado em fazer Letras, mas a descoberta da Filosofia mudou meu rumo. (CHAUI, 1982, p. 5-6.)

Eis o fascínio de Marilena: o trabalho do pensamento. Em outra entrevista, ela dirá: “Pela primeira vez eu descobria que pensamento é capaz de falar de si mesmo, e que a linguagem é capaz de falar de si mesma”. Pensamento, linguagem...

Com a exposição do pensamento de Heráclito, a jovem Marilena certamente deve ter-se deparado com algo que depois se tornou claríssimo. Tudo é transformação, o tempo todo, ainda que a aparência pareça muitas vezes dizer exatamente o contrário, como naquele fragmento de Kafka, “As árvores”, no qual ele diz que parece ser possível empurrar facilmente um tronco de árvore na neve, que, no entanto, está firmemente fincado no chão. “Mas veja”, escreve Kafka, “até isso é só aparente”. Nada é fixo, nada é permanente, tudo é transitório. E, no entanto, as transformações não são nem arbitrárias, nem caóticas. Já em Heráclito tudo acontece segundo o *Logos*, essa razão das coisas, essa *ratio* das mudanças, essa proporção intrinsecamente regulada. E essa *lei cósmica* de tudo – para usar uma expressão de alguns historiadores da filosofia – é da ordem do invisível, só o pensamento pode captá-la, pode demonstrá-la, e a linguagem pode exprimir esse pensamento. Ainda que não explicitamente formulado assim, foi certamente isso o que então fascinou a jovem Marilena.

E então vem o Parmênides e diz o contrário: tudo é identidade, fixo e imóvel. “O ser é, o nada não é. O ser pode ser dito e pensado; o nada não é, e por isso não pode ser pensado nem dito; ser e pensar são o

mesmo, e portanto o nada é não-ser impensável. Ser e dizer é o mesmo, e portanto o nada é não-ser indizível”. O que encantou Marilena, nesse pensamento, foi aquilo que, para alguns intérpretes, significou a fundação da lógica: o ser é o ser (princípio de identidade); o seu contrário, o não-ser, não é (princípio de não-contradição). Mas também, ainda que não fosse então tão claro, aquilo que, para muitos, Parmênides descobre pela primeira vez, e que é, nas palavras da própria Marilena, a “Lei fundamental do pensamento verdadeiro, pela qual é impossível afirmar ao mesmo tempo uma coisa e seu contrário” (p.90). Não foi a forma poema, o que encantou Marilena; não foi a mera linguagem (fosse isso e ela teria ido fazer letras). Foi sua capacidade de dizer, de exprimir a verdade, o pensamento verdadeiro. Nesse sentido, Parmênides não era apenas a descoberta da lógica, mas de algum modo dizia a eternidade do Ser. O caráter fundador da ontologia de Parmênides, com o seu pensamento do *tó eón* (o ente), *mè eón* (não-ente), seduziu a jovem Marilena...

Esse primeiro encontro com a filosofia não foi mero contato. Significou muito, foi decisivo, como ela disse, porque foi a descoberta do pensamento e da linguagem, a potência que temos para pensar e dizer o ser, o real, em sua verdade. Tudo bem que Heráclito e Parmênides pareciam se contradizer frontalmente. Mais tarde a filósofa Chaui iria interpretar o legado que ambos deixaram para os filósofos antigos posteriores, que tiveram que resolver o problema por eles deixado. Mas o mais importante é a descoberta do pensamento e da linguagem “em estado puro”, como ela disse. “Fiquei fascinada” – ou seja, encantada, deslumbrada, apaixonada. Ali já nascia a filósofa, porque emergia a alegria de conhecer, a alegria de saber que podemos pensar e ainda podemos dizer, exprimir o que conhecemos, isto é, partilhar, comunicar o conhecimento.

Por isso mesmo, esse primeiro momento prepara o segundo. Se aos dezesseis anos Marilena desperta definitivamente para a filosofia, alguns anos mais tarde, já na Faculdade de Filosofia da USP, ainda na Rua Maria Antônia, Marilena irá despertar para a filosofia de Espinosa. Foi assim. Ou melhor: foi mais ou menos assim. O professor Lívio Teixeira estava dando uma aula sobre a Parte v da *Ética* de Espinosa, falando sobre o deus de Espinosa. Numa época em que era muito pouco comum alunos intervirem durante a exposição de um professor, Marilena se levanta, no fundo da sala, e praticamente grita: “Professor, eu procurei isso a minha vida inteira! É a primeira vez que ouço alguém falar nesse Deus que eu busquei a minha vida inteira!”. Ouvindo isso, o professor Lívio respondeu: “Senhorita Marilena, é a primeira vez que eu vejo o amor intelectual de Deus em ato”.

Nascia ali a Marilena espinosana, que mais tarde iria se tornar uma das maiores intérpretes da obra de Espinosa – a maior, na minha opinião. Esse segundo momento foi igualmente decisivo, mas foi ainda mais importante, porque ele emergia de questões existenciais prementes, antes de tudo o problema da “liberdade culpada”, como diz Marilena. Pela primeira vez Marilena se dava conta de que uma liberdade e felicidade, não só eram realmente concebíveis e alcançáveis, mas o eram no seio da própria filosofia, através do trabalho do pensamento.

Se o primeiro momento, do encanto, do deslumbramento, do fascínio com o pensamento e a linguagem em estado puro, prepara esse segundo momento, é porque já era o contato com a alegria de conhecer, de pensar e de exprimir verdades. Ou seja, aos dezesseis anos, Marilena teve seu primeiro contato mais íntimo, mas não claro, com o amor intelectual filosófico. Na faculdade, esse amor se sabe a si e se realiza plenamente.

É que a Parte v da Ética, como sabemos, identifica liberdade e potência do intelecto. Liberdade, em Espinosa, é o outro nome para felicidade ou beatitude. Podemos imaginar o que significou essa descoberta do amor intelectual de Deus para essa jovem filósofa de Pindorama, de formação católica. Podemos imaginar o quanto ela se libera enfim do problema da culpa imaginária, ao mesmo tempo em que escapava definitivamente daquilo que podemos chamar de vertente judaico-cristã da filosofia – e nós sabemos o quanto essa vertente é forte historicamente; ela inclui até um Hegel, para dar um exemplo. Foi uma verdadeira libertação. Libertação afetiva, libertação filosófica, libertação política. Para alegria de todos nós, nascia então a grande filósofa Marilena Chaui.

WHEN MARILENA CHAUI MET THE GOD OF SPINOZA

ABSTRACT: Two episodes marked the formation of Marilena Chaui and made her one of the greatest contemporary philosophers. This article deals with these two episodes.

KEYWORDS: Chaui, Parmenides, Heraclitus, Spinoza, Lívio Teixeira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUI, MARILENA (1982) “Entrevista com Marilena Chaui”, in: Revista Trans/Form/Ação. São Paulo, vol. 5, 125p., 1982, p. 5-34.

A TAREFA DE UMA VIDA: O NEOSSOCRATISMO
DE MARILENA CHAUI

Mariana Larison

Doutora em Filosofia, CONICET/UBA, Buenos Aires, Argentina

malarison@hotmail.com

RESUMO: A extraordinária e prolífica obra de Marilena Chaui abarca diversos temas e disciplinas do pensamento, desde a filosofia até a política passando pela sociologia e a história, desde a cultura e a arte até questões de conjuntura. A pergunta que percorre nosso trabalho é a de se existe ou não uma unidade conceptual (e não meramente biográfica) que unifique esta obra de pensamento. Nossa hipótese consiste em afirmar que sim existe uma tal unidade, e que ela encontra-se no modo em que Marilena Chaui compreende a atividade filosófica como *interrogação da experiência*. Neste sentido, desenvolveremos o sentido destes termos para poder, depois, mostrar sua aplicação concreta nas análises da filósofa sobre a *ideologia da competência*.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, interrogação, experiência, filosofia, ideologia da competência.

Sinto-me muito feliz por poder estar aqui nesta homenagem a uma figura tão gigantesca quanto única, e de ter podido, durante alguns anos que sempre serão poucos, aprender e participar do trabalho de sua experiência. Sua singularidade reside, como já sabemos, na rara conjunção, numa única pessoa, de uma intelectual altamente popular (alguns de seus livros, como *O que é ideologia*, são *best-sellers* da indústria editorial brasileira), de um grande perfil acadêmico (ela é uma das mais importantes especialistas mundiais na obra de Baruch de Espinosa) e de uma ativa participação política (ela foi uma das intelectuais fundadoras do PT e secretária de cultura do primeiro governo do PT na cidade de São Paulo). Mas ela não só encarna essa rara conjunção como também ainda o faz na pessoa de uma mulher: ou seja, à sua excepcionalidade tem que ser agregado o fato de ter sido realizada num meio altamente misógino, como a academia; num espaço profundamente machista, como o da política; e no seio duma sociabilidade violenta e autoritária, como a de nossas sociedades latinoamericanas, perpassadas por ditaduras e Estados marcadamente classistas.

Marilena é singular por estas razões, de certo modo objetivas, mas também por questões que têm que ver com a lógica mesma de sua obra no sentido preciso de uma *obra de pensamento*: os escritos de Chauí abrangem temáticas, problemas e campos do saber aparentemente diversos, e colocam a questão de se existe entre eles alguma coisa comum além de sua autora: com efeito, o que têm em comum escritos que vão da filosofia mais erudita até textos de intervenção, políticos e culturais, que percorrem a filosofia do século XVII, a história da filosofia em geral, a filosofia espinosana em particular, a filosofia francesa contemporânea, a escola de Frankfurt, as origens e mitos fundadores da sociedade brasileira, a repressão sexual, a democracia, a ideologia, o autoritarismo, a

violência? A unidade de tal proliferação de temas e interrogações parece muito difícil de apreender, e a tentação primeira é de considerar que a única unidade encontra-se na pessoa da autora: a unidade seria assim biográfica e não conceitual.

Ora, nossa hipótese de leitura é, pelo contrário, a seguinte: segundo nosso ponto de vista, existe um elemento comum aos diversos problemas e temáticas abordados pelo pensamento chauiano, assim como pelo seu trabalho teórico e político, e esse elemento é a atividade filosófica. O melhor ainda: a filosofia no sentido particular em que a entende Marilena, isto é, não como um conjunto determinado de saberes, sistemas ou pensamentos, mas como um certo modo de *interrogação da experiência*.

“A Filosofia – sustenta Marilena – não inventa perguntas nem traz respostas. Interroga a experiência individual e coletiva, o sensível e o inteligível, o *punctum cæcum* da consciência, aquilo que necessariamente esta não pode ‘ver’ sob pena de deixar de ser consciência” (CHAUI, 2002, p. 11). Uma interrogação e uma experiência; e uma tarefa a realizar: essa forma tão simples de entender a Filosofia é, talvez, a mais complexa de todas. Como pensar a experiência? Como a interrogar? Como articular suas dimensões individual e coletiva, particular e geral? Como manter a interrogação sem precipitar a resposta?

Essas perguntas, que surgem diante dessa forma extremamente simples de entender a Filosofia, são as que nos levam diretamente ao coração do pensamento de Marilena: enquanto as formulamos, nos damos conta de que a única maneira de respondê-las é percorrendo seu pensamento, acompanhando essas interrogações para, só então, começarmos

a entender esse modo de ver a Filosofia que parece consistir menos em um conjunto de ideias do que em um modo de abordá-las.

Sigamos, então, tais perguntas.

I

Nossa primeira pergunta é: o que significa interrogar a experiência para Marilena Chaui? E, mais precisamente, como é que ela entende a noção mesma de experiência? Um primeiro aspecto desta questão deriva do problema da interrogação como tal: que significa, com efeito, *interrogar* a experiência? Em *Convite à filosofia*, Chaui descreve a filosofia como uma atitude crítica, composta de dois momentos: um negativo e um positivo. O negativo corresponderia à recusa da evidência acrítica de nossa vida cotidiana, do senso comum, dos prejuízos ou simplesmente do estabelecido; é a “decisão de não aceitar como óbvias e evidentes as coisas, as ideias, os fatos, as situações, os valores, os comportamentos de nossa existência cotidiana; jamais aceitá-los sem antes havê-los investigado e compreendido” (CHAUI, 2000, p. 9). O momento positivo, entretanto, corresponderia a uma interrogação sobre o que são essas dimensões da experiência, por que elas são, como elas são. Cada um desses momentos parece reenviar assim a dois momentos da experiência ela mesma: a filosofia entendida na sua dimensão negativa nos leva a não aceitar o que, em termos espinosanos, podemos chamar de “experiência errante” (*experientia vaga*), isto é, a experiência “que busca livrar-se da singularidade das existências construindo universais abstratos que a decepcionarão” (CHAUI, 2003, p. 21). Não aceitar a experiência errante implica então interrogar outro aspecto da experiência, também espinosano,

que Marilena chamou de “experiência ensinante” (*experientia docens*). Essa experiência é histórica, é aquela que podemos definir segundo a Marilena como “conhecimento das singularidades mutáveis existentes na duração cuja essência não envolve a existência necessária [...]” e que tem por função “incitar o intelecto a investigar algo determinado cujas causas é preciso buscar” (CHAUI, 2003, p. 21).

A atitude filosófica nos leva a suspender a experiência errante, feita de universalizações abstratas, para dar lugar a uma interrogação sobre a experiência ensinante, experiência do contingente que nos permite compreender alguma coisa determinada a partir da rede de problemas, discursos, debates e conflitos que a fazem inteligível – o que, muito rapidamente, podemos chamar de “causas”. Em outras palavras, a indagação da experiência ensinante nos permite alcançar o momento mais originário de toda experiência, o que poderíamos chamar a dimensão ontológica da experiência.

É possível distinguir, com efeito, um sentido originário e ontológico da experiência na perspectiva chauiana, sentido que se confunde com a descrição que dela faz o fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty nos fragmentos e notas publicados como *O visível e o invisível*. Chauí retoma as ideias principais deste projeto, as desenvolve, as trabalha, reconstitui sentidos até formar uma figura de conjunto que revela, como efeito de sua organização, uma nova forma de compreender a noção de experiência. Marilena nos fornece, assim, uma maneira de entender a experiência que não é completamente merleau-pontyana, por ser também chauiana. Qual é essa forma de entender a experiência? Não é uma forma intelectual da experiência — como a *experimur* de Espinosa —, não é uma forma espiritual — não é a *Erffahrung* husserliana —. Não é a vivência de um sujeito — não é a *Erlebniss* husserliana —, não é

o corpo no sentido do primeiro Merleau-Ponty. Simplesmente, não é a experiência *de um* sujeito: é um modo *de ser do sensível*, que se caracteriza pela abertura, pela cisão no interior do ser. No final das contas, é uma abertura àquilo que, *em nós*, não somos nós. Nesse cruzamento entre os pontos de vista dos dois filósofos, a experiência é excentricidade, é o meio para estar ausente de si, para assistir, dentro da fissão do ser, a fissão do sensível em, por um lado, aquele que sente e, por outro, o sentido. É o que dá abertura àquilo que, em nós, vê quando vemos; fala quando falamos; pensa quando pensamos. É cisão sem separação: cisão entre ver e ser visto, entre ouvir e ser ouvido, entre pensar e ser pensado.

A experiência como fissão do ser revela ao mesmo tempo a possibilidade de uma reflexão e a impossibilidade de uma reflexividade completa, de um voltar-se sobre si completo: ela é inacabada, iminente, duplicação interminável e concordância sem coincidência. É experiência de um vínculo, um cruzamento nos sentidos ao mesmo tempo subjetivo e objetivo do genitivo. É uma abertura sem começo nem fim, isto é, nos ensina a respeito da impossibilidade de uma apropriação completa de um momento do ser por outro. Essa abertura é um modo do originário. Nesse sentido, o originário é: “o que se institui na reunião de um passado e de um futuro: sua hora é agora. É o que se institui na reunião de um fora e de um dentro: seu lugar é aqui. Nervura, o originário é o sensível na verticalidade de todas as suas dimensões” (CHAUI, 2002, p. 139). Nervura, um termo nuclear do pensamento chauiano, reunião e relevo.

A abertura, enquanto modo originário do ser que define a experiência, permite compreender outros modos da experiência: o dos outros corpos em sinergia, em uma reflexão intercorporal inacabada; o da palavra; e, também, do pensamento, junto da esfera de idealidades

que ele implica. Todas essas experiências o são não por serem atos ou operações de um sujeito, assinala Marilena, mas porque se dão *no modo* da experiência. Qual é esse modo? É o modo da transgressão e da concordância; da diferenciação, da transitividade, do parentesco, da reversibilidade entre ativo e passivo.

Nesse sentido, se pode falar de *experiência de pensamento*: porque pensar, para Marilena, não é possuir ideias, mas sim circunscrever um campo de pensamento. Seja a operação do pensar, seja a obra do pensamento, ambos são momentos da experiência do pensamento no sentido que a filósofa confere à obra de Espinosa em *Nervura*: enquanto uma “experiência de pensamento, a obra no seu todo cria um campo de pensamento dotado, em si mesmo, de força gerativa, suscitando questões e respostas em seu próprio desdobrar-se [...]” (CHAUI, 1999, p. 899).

Os pensamentos, de acordo com Marilena, não são sínteses, mas sim delimitações abertas. O pensamento é errância-concentração; é a busca por um centro inalcançável que faz pensar. É por isso que a experiência de pensamento, enquanto não-apropriação, pode iluminar definitivamente “caminhos para refazer nossa concepção da subjetividade, e desfazer a ideia de conhecimento como apropriação intelectual” (CHAUI, 2002, p. 149).

II

Vimos que é possível distinguir, nos escritos chauianos, diferentes níveis da experiência, níveis através dos quais a interrogação filosófica abre-se caminho para compreender as articulações – subterrâneas, dispersas, complexas – que formam a nervura de nossa experiência. Mas

como? *A filosofia não inventa nem traz respostas. Interroga a experiência individual e coletiva, o sensível e o inteligível.* Mas como? Se agora estamos em condições de compreender qual é a tarefa da filosofia, ainda não é claro como é possível realizá-la.

É então, ante essas novas perguntas, que nossa interrogação inicial – “existe alguma coisa que unifique a obra da Marilena do ponto de vista conceitual e não meramente biográfico?” – pode encontrar o começo de uma resposta: é nossa tese, neste sentido, que praticamente todos os textos da Marilena – sejam estes de intervenção, acadêmicos, políticos, sobre cultura, sociedade, história brasileira, política ou feminismo – têm, lidos sob o prisma de sua concepção da filosofia, um sentido estritamente filosófico. Em todos eles Marilena faz um exercício de filosofia e opera, antes de tudo, como filósofa.

Gostaríamos de ilustrar hoje nossa tese a partir dos escritos publicados no volume 3 dos *Escritos de Marilena Chaui* sob o título de *A ideologia da competência*. Encontramos nessa coletânea uma série de escritos que abordam diferentes aspectos da sociedade contemporânea articulados a partir da hipótese condutora da ideologia da competência. Nestes textos, escritos pela filósofa ao longo de várias décadas e em diversos formatos (artigos de revista, conferências, artigos acadêmicos, falas), podemos ver o modo concreto no qual Marilena realiza a operação filosófica cujos momentos (interrogação, experiência) só temos, até agora, descrito.

A ideologia da competência compila artigos de fato independentes, cuja característica comum é uma certa inquietude sobre a experiência de nossas sociedades contemporâneas – experiência que se articula num primeiro momento, para o leitor, de modo abstrato – a partir da qual

a autora vai descrevendo de diversas maneiras o que é a “ideologia da competência”. Os artigos visam a experiência do social para entender que forma de sociedade faz possível essa ideologia, que economia a sustenta, que cultura a institui, que ciência e que tecnologia permitem seu desenvolvimento.

Lembremos brevemente que Marilena propõe chamar “ideologia da competência” o imaginário social, o sistema de representações e normas, que sustenta e dá sentido a essa nova forma das sociedades contemporâneas que se caracteriza pela hegemonia total do *valor* da competência.

Marilena inscreve nesse mapa a revolução da informática que modificou de maneira geral os paradigmas científico e tecnológico modernos. *E se interroga então pela especificidade do paradigma científico e tecnológico moderno.* Ela encontra uma nova epistemologia centrada na categoria de informação, entendida como um processo de transmissão e recepção de signos e sinais sem base material, percorre essa nova epistemologia a partir dos conceitos que a articulam e formam com ela o que poderíamos chamar de uma nova *ontologia da informação* e nos permite ver que essa ontologia não opera mais com as noções de causalidade, indivíduo ou substância: suas categorias nucleares são as de fragmentação, dispersão e processo. A noção de substância desaparece e a própria noção de matéria tem seu sentido transformado para se adequar a um universo conceitual organizado a partir da ideia de informação (entendida como estruturação e diferenciação) de fluxos indiferenciados sem um suporte material específico.

Nesse novo paradigma científico, então, Marilena busca as consequentes transformações no campo tecnológico. *E se interroga pela expe-*

riência contemporânea da tecnologia. Encontra um universo contraposto aos modernos objetos tecnológicos, definidos pela aplicação de conhecimentos científicos em sua construção, pela extensão do corpo humano no espaço e pela precisão de seus gestos. Os objetos tecnológicos, por sua vez, se definem pela extensão das capacidades intelectuais, de nosso cérebro e nosso sistema nervoso central, pois dependem da operação e com ela operam. Os objetos tecnológicos já não são máquinas, mas autômatos, não apenas capazes de estender nossos gestos, mas também de construir outras máquinas, de suprir a necessidade de sujeitos em tarefas de execução, comando e controle de outras máquinas.

E como essa reconfiguração radical do lugar e da função das ciências e tecnologias transforma o sentido da cultura? – volta a se perguntar Marilena. *E se interroga pela experiência contemporânea da cultura.* Conquanto entendamos a cultura em sua dimensão antropológica, isto é, enquanto instituição social de ordem simbólica que determina todas as relações do homem com seu mundo, devemos constatar, de acordo com a filósofa, que hoje não há apenas uma determinação econômica dos processos simbólicos, como já havia sublinhado Marx com relação à forma industrial do capitalismo, mas há uma total absorção desses processos simbólicos pelos econômicos.

E que lugar tem o conhecimento nessa nova forma de sociedade? Como ele se organiza? – *E se interroga então pela experiência contemporânea do conhecimento.* Marilena prossegue em sua indagação, nos levando a um novo debate que nos permite ver como essa absorção do sistema simbólico pela economia deu lugar à expressão de sociedade de conhecimento ou de informação; ou seja, a um tipo de sociedade na qual a economia é fundada sobre a ciência e a informação graças ao uso competitivo do conhecimento, à inovação tecnológica e à informação

na esfera produtiva e financeira, bem como na esfera de serviços, como é o caso da educação, da saúde e do ócio.

E o que se entende, aqui, por *conhecimento*? Como se pode depreender das análises mencionadas, o conhecimento não se define mais por disciplinas específicas, mas por problemas e por sua aplicação a setores empresariais, enquanto a investigação é pensada como estratégia de intervenção e controle de meios e instrumentos para a obtenção de determinados fins, deixando completamente de lado seu aspecto crítico, criador, interrogativo e propriamente investigativo.

E qual lugar ou função a educação formal encontra em uma sociedade que entende o conhecimento dessa maneira? *E se interroga então pela experiência atual da universidade*. Especificamente no caso da Universidade, Marilena delimita um modo que denomina de “Universidade operacional”, regida pelas ideias de gestão, planejamento, previsão, controle e êxito, definida por sua instrumentalidade em função de objetivos particulares, de modo que a docência é reduzida ao adestramento e transmissão rápida de conhecimentos em lugar de se dedicar à formação, ao passo que a investigação fica reduzida a uma estratégia de intervenção e controle dos meios para alcançar um fim.

Uma vez realizada essa investigação, e só então, Marilena propõe chamar de *ideologia da competência* a esse sistema de representações e normas, a esse imaginário que sustenta e confere sentido a essa nova forma das sociedades contemporâneas. A ideologia da competência é uma nova forma de ideologia que oculta a divisão social ao afirmar uma outra divisão: aquela que existe entre os competentes e os incompetentes. Ela “realiza a dominação por meio do descomunal prestígio e poder do conhecimento científico-tecnológico, ou seja, pelo prestígio e poder das ideias científicas e tecnológicas.” (CHAUI, 2014, p. 57)

Assim, Marilena nos permite compreender por que a ideologia da competência é a forma mais alienada a que o homem chegou em sua própria experiência de pensamento. Pois se podemos concluir alguma coisa das análises chauianas da ideologia da competência, é que esta, como forma contemporânea de invisibilização das diferenças de classe, é, de todas as formas da ideologia conhecidas até hoje, a mais distanciada da experiência de pensamento. Por quê? Pois bem, porque aquilo que esta ideologia invisibiliza, através da hegemonia total do discurso competente, é precisamente a apropriação da esfera do pensamento por parte da dinâmica de acumulação capitalista e a transformação do pensamento numa forma de apropriação intelectual. No entanto, é a própria ontologia contemporânea que nos abre à possibilidade de pensar a experiência de outro modo: como abertura e desdobramento originários, e que nos permite considerar o pensamento como não apropriação, como abertura de campos que suscitam seus próprios desdobramentos, suas perguntas e respostas, suas continuidades e histórias; e não como fechamento, instrumento de apropriação e acumulação de ideias.

Não aceitar a experiência errante, interrogar a experiência ensinante. Interrogar, interrogar sem descanso. Essa é a tarefa de uma vida, a tarefa filosófica. Tomar a “decisão de não aceitar como óbvias e evidentes as coisas, as ideias, os fatos, as situações, os valores, os comportamentos de nossa existência cotidiana; jamais aceitá-los sem antes havê-los investigado e compreendido.” De interrogá-los, de ter tentado compreendê-los. Pois só então a tarefa filosófica ilumina a possibilidade de intervir em e sobre essa experiência – no final de contas, uma experiência histórica mais–: *a filosofia não inventa perguntas nem traz respostas. Interroga a experiência individual e coletiva, o sensível e o inteligível.* Tal é a unidade da

obra da Marilena, a filosofia entendida como atividade, como interrogação da experiência.

Tarefa que encontra um modo exemplar de ser praticada nessa atitude neossocrática que é a chauiana. Interrogar a experiência é uma tarefa e uma prática cujo sentido Marilena descreve em seu *Convite à Filosofia*, em uma passagem que é, em si mesma, uma homenagem a sua autora: “Qual seria, então – escreve Marilena –, a utilidade da Filosofia? (para que serve? qual é seu sentido?) Se abandonar a ingenuidade e os preconceitos do senso comum for útil; se não se deixar guiar pela submissão às ideias dominantes e aos poderes estabelecidos for útil; se buscar compreender a significação do mundo, da cultura, da história for útil; se conhecer o sentido das criações humanas nas artes, nas ciências e na política for útil; se dar a cada um de nós e à nossa sociedade os meios para serem conscientes de si e de suas ações numa prática que deseja a liberdade e a felicidade para todos for útil, então podemos dizer que a Filosofia é o mais útil de todos os saberes de que os seres humanos são capazes” (CHAUI, M., 2000, p. 17).

THE TASK OF A LIFE: THE NEOSOCRATISM OF MARILENA CHAUI

ABSTRACT: The extraordinary and prolific work of Marilena Chauí embraces diverse themes and disciplines of thought, from philosophy to politics, from sociology to history, from culture and art to issues of conjuncture. The question that crosses our work is whether or not there is a conceptual (and not merely a biographical) unit that unifies this work of thought. Our hypothesis is that there is such a conceptual unity, and that it lies in the way in which Marilena Chauí understands philosophical activity as an interrogation of experience. In this sense, we will develop the meaning of these terms in order to be able to show their concrete application in the analysis of the philosopher of the ideology of competition.

KEYWORDS: Marilena Chauí, Interrogation, Experience, Philosophy, Ideology of Competence.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CHAUI, M., (1999) *Nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras.
- . (2000) *Convite à Filosofia*. São Paulo: Atica.
- . (2002) *A experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- . (2003) *Ética e política em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras.
- . (2014) *A ideologia da competência. Escritos de Marilena Chauí, Vol. 3*, André Rocha (org.). São Paulo: Autêntica.

MARILENA CHAUI E AS ARTES: HÉLIO OITICICA, ESPINOSA,
MILES DAVIS E A VOZ DE UM TROVÃO*

Henrique Piccinato Xavier

Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

henrique.xaviero@gmail.com

RESUMO: O artigo procura considerar a fecundidade da ideia de arte e da própria criação artística no interior da prática filosófica de Marilena Chaui a partir de quatro pontos: I - a defesa de uma estética que não seja meramente pautada pelo julgamento de gosto e pela experiência do belo, mas por relações ativas entre arte, vida, crítica e engajamento social; II - um parêntese de uma história pessoal que entrelaça política, ensino e literatura; III - uma análise da escrita não apenas filosófica, mas literária da autora, em uma comparação à própria escrita de Espinosa; IV - a importância da voz e da criação no ensino de filosofia de Chaui.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, artes, *Nervura do Real*, literatura, retórica seiscentista, ensino de filosofia.

* O texto foi concebido para uma apresentação oral na 'Jornada de Estudos em homenagem a Marilena Chaui' em setembro de 2016. Para a presente publicação, sem prejuízo ao seu conteúdo e seguindo uma solicitação dos 'CADERNOS ESPINOSANOS', optamos por manter as características de uma oralidade mais coloquial com o intuito de trazer o tom afetivo e alegre que marcou a Jornada, por isso, o texto possui poucas mudanças em relação ao que foi apresentado no evento, inclusive, preservando passagens narradas na primeira pessoa do singular e certos comentários mais informais e quase cômicos.

I

Hélio Oiticica, Antonin Artaud, Luchino Visconti, James Joyce e Marilena Chaui. O que podemos tirar de comum entre os nomes destes artistas e o da filósofa, hoje homenageada? Nomes que parecem distar tanto...

O primeiro nome, Hélio Oiticica, provém das artes plásticas brasileira, ele que, em plena ditadura, levantou uma bandeira, contendo a imagem de um morto fuzilado pela polícia e a inscrição “seja marginal seja herói”; ele que produziu uma arte contemporânea popular que literalmente se misturou ao samba dos passistas do Morro da Mangueira. O segundo, Antonin Artaud, o mais lúcido poeta, ator, dramaturgo e diretor de teatro francês a ser ‘suicidado pela sociedade’ em um manicômio, ele que veio definir um duplo do teatro para além de palavras, um teatro corporal, cruel, escatológico, indígena, ritualístico, antirreligioso e que, em suas palavras, visou “acabar com o juízo de Deus”. O terceiro, o cineasta, Luchino Visconti, foi a contraditória figura de um conde, ao mesmo tempo, comunista e gay, sendo um dos pais do cinema engajado moderno, um dos pais do Neorealismo italiano. O próximo, James Joyce, um romancista irlandês que em suas radicais invenções formais produziu um romance cômico, popularesco, obsceno, transgênero, bêbado e, acima de tudo, antirreligioso e a antinacionalista.

Juntamos os nomes de tais artistas ao de Marilena Chaui – um nome conhecido por ter produzido uma importante obra que versa sobre história da filosofia, sobre política, sobre luta pela democracia, luta de classe, educação, cultura popular, descaminhos da mídia, feminismo e ideologia – porque pretendemos, na apresentação, salientar algo que não é tão comentado acerca de sua obra, pretendemos salientar a fecunda relação de sua obra com as artes.

Assim, trataremos de algo bem específico no âmbito da cultura: as artes. Portanto, não vamos falar da Marilena a partir de sua produção cultural, tão vasta e importante que vai de extremos díspares desde dirigir a Secretaria da Cultura da maior cidade do Brasil (como a Marinê Pereira tão bem apresentou¹) até escrever em parceria com sua mãe, a Dona Laura de Souza Chaui, um livro de enorme circulação sobre culinária, o *Professoras na Cozinha*.

Voltemos aos nomes de tais artistas e o da filósofa, eles não foram aproximados por acaso, mas porque são artistas cujas obras foram cuidadosamente trabalhadas pelos orientandos da Marilena no período em que eu também fui orientando da mesma, entre 2004 a 2013. É o Oiticica do Cauê Alves², o Artaud da Marinê Pereira³, o Visconti do Alex Moura⁴ e, por fim, o Joyce deste que vos fala⁵. É um recorte específico, um grupo de orientação em um período específico, porém, creio que o recorte, mesmo que particular, possa nos dizer algo de muito significativo.

1 A professora Marinê de Souza Pereira estava presente na mesa e fez uma apresentação sobre a atuação da professora Marilena Chaui na Secretaria da Cultura da Cidade de São Paulo.

2 Referência ao Cauê Alves e à sua dissertação *O pensamento em processo: da obra de Hélio Oiticica*, defendida em 2004 sob a orientação da professora Marilena Chaui na FFLCH-USP.

3 Referência à Marinê de Souza Pereira e à sua dissertação *Antonin Artraud: da 'palavra' ao 'ato'*, defendida em 2004 sob a orientação da professora Marilena Chaui na FFLCH-USP.

4 Referência ao Alex Sandro Calheiros de Moura e à sua tese *Viagem à Itália: ensaio sobre a formação do cinema neo-realista italiano*, defendida em 2009 sob a orientação da professora Marilena Chaui na FFLCH-USP.

5 Referência à minha tese *Por uma estética da imanência*, defendida em 2013 sob a orientação da professora Marilena Chaui na FFLCH-USP.

Digo muito significativo, pois ainda que a Marilena possua muitos tipos de orientandos, um grupo não se constitui ao acaso em torno dela. Há uma questão e um tipo de pesquisa e de pensamento que a gente encontra ao se aproximar da Marilena e, ainda que existam orientandos variados, há uma prevalência de pessoas com preocupações em comum que ultrapassam interesses meramente teóricos. Pois o diálogo de orientação com a Marilena sempre preza um ato de criação vívido, pois o sentido da filosofia que a Marilena nos afirma jamais se resume a uma atividade técnica profissional, mas é a filosofia como uma forma de vida. E, precisamente, neste lugar vivo, a filosofia se encontra com a arte. Algo que a gente aprende com a Marilena, em um diálogo com a obra de Merleau-Ponty, é que o conhecimento filosófico, a expressão artística, a ação política e, mesmo, a vida pessoal são formas entrelaçadas que avançam obliquamente e visam instituir a abertura de um outro futuro.

Assim, pensar arte com a Marilena supõe achar um caminho distinto da estética enquanto uma filosofia do gosto ou do prazer estético, sendo necessário entrelaçar arte e vida, arte e política, arte e filosofia.

Tomemos os exemplos de Oiticica, Artaud, Visconti e Joyce, são quatro obras que jamais poderiam ser circunscritas a uma filosofia do gosto que procure tratar de um jogo do belo e do feio proveniente da autonomia estética de concepção kantiana, muito pelo contrário, são obras que radicalmente vão contra o bom gosto burguês. São sobretudo obras antirreligiosas, pornográficas, transexuais, anarquistas, marxistas; obras que pronunciam as vozes de indígenas, de prostitutas, do morro, de homossexuais, de anti-heróis, bêbados, vagabundos, mulheres, loucos, trabalhadores; vozes de tudo aquilo que a eficiente cultura administrada pelo capital visa silenciar.

Contudo, a despeito de terem sido muito censuradas, cada uma de tais obras constitui-se como um gigante em suas respectivas áreas artísticas, porque suas complexas implicações formais sempre se misturam a problemas de ordem sociopolítica. Pois são obras que pronunciam vozes contra a cultura instituída, contra o discurso dominante, são obras radicais de “contracultura”⁶, acredito que esta seja a característica que possa dar unidade à multiplicidade das obras de arte tematizadas pelos trabalhos de estética que, foram neste período, não por acaso, orientados pela Marilena.

Ainda que isto nos dê uma primeira pista importante, porém, não será a partir destas orientações de pesquisas de filosofia com obras de arte que buscaremos entender as artes de Marilena Chaui, nem mesmo buscaremos entender a partir de seus textos que tematicamente tratam da relação entre arte e filosofia – neste caso, o nome do filósofo Merleau-Ponty deveria ser acrescido a lista antes mencionada (o próprio Júlio tem uma dissertação sobre Merleau-Ponty e a literatura⁷) –, mas buscaremos compreender as artes de Marilena Chaui na própria escrita do *Nervura do Real* e, também, na voz de Chaui ao lecionar filosofia.

6 Pensamos o termo “contracultura” não tanto a partir de seu sentido *hippie* usualmente empregado na década de sessenta, mas a partir da ideia de “contradiscurso” elaborado por Chaui, como um discurso que visa dilapidar criticamente o discurso dominante a partir de seu próprio interior. Assim a “contracultura” designaria não uma mera cultura alternativa, mas sobretudo uma cultura crítica, popular e diretamente combativa em relação à cultura de massa.

7 Referência ao professor Júlio Miranda Canhada – que estava presente na mesa e fez a apresentação de ‘A ideia de povo e a miséria dos intelectuais’ – e à sua dissertação *A invenção do discurso: filosofia e literatura em Merleau-Ponty*, defendida em 2011 sob a orientação da professora Marilena Chaui.

II

A primeira vez que eu vi a Marilena falar foi como se eu escutas-se a voz de um trovão, foi a 14 anos, em 2002, e foi por causa das artes e da política e não da filosofia. Eu cursava a graduação em Artes Plásticas na ECA-USP e na época, já, muito interessado em literatura, passava boa parte do meu tempo em aulas no prédio da Letras. O ano de 2002 era de eleição presidencial e eis que houve um debate no centro de São Paulo com Antônio Cândido sobre a candidatura do Lula, e Antônio Cândido era, ou melhor, é a grande referência das Letras da USP e eu militante do PT. Pensei, vou unir duas coisas que tenho o máximo interesse: a literatura e a política.

Era um debate em um sindicato no centro de São Paulo sobre o sentido daquela eleição e sobre o projeto de educação do PT de então, também tinha o lançamento de um livro sobre educação do Ivan Valente e da Lisete Arelaro, os dois falaram, eu não conhecia nenhum deles, foi muito bom.

Em seguida, mais uma desconhecida para mim tomou a palavra, a Marilena Chaui. Quando ela abriu a boca, foi como se um trovão tivesse ressoado dentro da sala, eu me lembro muito bem da sensação; até porque ainda hoje quando a escuto em uma aula ou palestra eu tenho a mesma sensação. Um pouco mais a frente vou voltar ao que eu entendo serem as qualidades estéticas desta voz de trovão, não a voz do trovão divino ou teológico, mas a voz de um trovão filosófico.

Em seguida, o Antônio Candido falou, também foi magnífico, eu tinha ido para escutá-lo, mas eu sai com a forte impressão ou intuição de que a fala da Marilena possuía uma expressão poética e uma força

literária tão grandes quanto a fala que eu tinha planejado ir escutar. Na minha memória este primeiro contato com a Marilena ficou marcado por esta junção não apenas entre educação e política, mas também entre filosofia e literatura. Foi um momento muito feliz, até porque um pouco mais para frente, naquele ano, Lula ganhou as eleições.

Antes de entrar nos textos da filósofa, tem um último relato desta perspectiva mais pessoal, de quando eu ainda estava sondando para ver quem era a Marilena. A Livraria Cultura tinha umas páginas na internet dedicadas aos livros favoritos de escritores e intelectuais, cada autor tinha uma lista que apresentava seus dez livros favoritos e havia a lista da filósofa. Os meus olhos brilharam, não me lembro em que lugar estava, mas lá estava entre os seus livros favoritos, o *Ulisses* do James Joyce, eu entrei em êxtase, o meu livro favorito, eu pensei, putz, ela não só leu como está entre as coisas que ela mais gosta. Eu imaginava como seria o monólogo final da Molly Bloom, o último capítulo do livro, aquelas tantas páginas de um fluxo de consciência erótico e feminista de Molly Bloom, na escrita da Marilena, imagina aquilo traduzido para o português, mais que o português, para o brasileiro da Marilena, que ideias malucas a gente tem: uma Molly Bloom Chauí.

III

É a partir da perspectiva literária de uma Marilena não só filósofa, mas escritora que eu gostaria de, agora, passar, não aos textos sobre cultura e sobre arte produzidos por ela, mas aos dois volumes do *Nervura do Real*.

De início, antes mesmo de entrar na escrita propriamente literária da Marilena, podemos começar a pensar na relação entre as artes e o *Nervura do Real* a partir do uso da arte seiscentista presente em ambos os livros: o volume I possui uma importante discussão sobre pintura holandesa e o volume II tem uma importante discussão sobre a arte retórica e poética em Espinosa.

É notável que, em ambos casos, os usos de referências artísticas não aparecem como exemplos a ilustrar de maneira prazerosa e ou didática o conteúdo tratado sobre a filosofia de Espinosa, mas seus usos possuem uma riqueza filosófica que visa expandir e complexificar o debate seiscentista, elaborando um século XVII que não foi submetido a uma separação bruta entre as artes e a filosofia, ainda que as diferenças internas entre seus campos sejam preservadas, nestes momentos do livro a filosofia e as artes aparecem como presenças simultâneas e entrecruzadas de uma única e mesma sociedade, temos a filosofia de Espinosa a partir da realidade de quem vive em uma Amsterdã assaz complexa.

Também, ainda, na contra mão da ilustração, vemos como o debate filosófico e científico apresentado no livro nos permite problematizar as próprias artes: há uma definição das características que singularizam a pintura holandesa que são somente entendidas a partir de um diálogo com os avanços da ótica de Kepler e da *Dióptrica* de Descartes e de suas interpretações filosóficas. Assim, no volume I do *Nervura* temos que a interpretação de Marilena, não ilustra, mas torna mais complexas tanto a obra pictórica de um Rembrandt quanto a filosófica de Espinosa.

Se o primeiro volume do *Nervura* apresenta uma rica discussão sobre a pintura na Amsterdã do século XVII, o segundo apresenta

uma discussão sobre a arte retórica no mesmo século. Esta discussão irá conduzir a nossa proposta de conhecer a Marilena, não tanto filósofa, mas escritora. O debate sobre a retórica aparece duas vezes no segundo volume do *Nervura*, primeiramente, no item intitulado “A ciência dos afetos” e, em segundo lugar, na nota complementar número 7, “Tudo é congruente”, texto que fecha o espesso volume.

Acredito que da mesma maneira como a Marilena analisa o uso da arte retórica por Espinosa, também podemos compreender o uso da escrita da filósofa. E assim como ela elogia a sofisticação do latim, inclusive poético de Espinosa; podemos também fazer um elogio à sofisticação do português, inclusive literário de Marilena. Mais ainda, gostaria de mostrar como muitos dos argumentos usados por ela em relação à escrita de Espinosa, também, podem ser usados em relação à escrita da filósofa.

Eu vou me concentrar no primeiro texto, no item intitulado ‘Ciência dos Afetos’, não tanto no conteúdo, mas no modo como ela analisa a retórica do Prefácio da Parte III da *Ética*, embora, na análise de Marilena, a forma esteja intimamente vinculada ao conteúdo de como Espinosa elabora uma antirretórica para se contrapor à forma como os oradores moralistas e, também, Descartes lidam com os afetos.

Ela trabalha o estilo da escrita de Espinosa por várias páginas, onde, além dos oradores moralistas, aparecem figuras como Shakespeare, Antônio Vieira, Cícero, Camões, Cervantes etc. A análise atravessa várias páginas, mas para nós uma curta citação será suficiente:

Nele [Espinosa] a elocução tem importância menor (ainda que não seja desprezada), enquanto a invenção e a disposição funcionam como instrumentos principais do texto. Em outras palavras, é

a escolha do argumento e a maneira de ordená-lo que estruturam o contradiscurso: sua agudeza está na escolha dos argumentos; seu engenho, na maneira de voltá-los contra a própria retórica. (CHAUI, 2016, p. 287).

O que temos aqui, em primeiro lugar, é a ideia de que “a elocução em Espinosa tem importância menor embora não seja desprezada”. A elocução na retórica seiscentista é dada pelas engenhosas figuras de linguagem como as metáforas e as antíteses. No caso, a filósofa afirma que tais figuras não são o centro da escrita de Espinosa, mas tem o seu lugar. Poderíamos dizer que o mesmo ocorre em relação à Marilena, as figuras de linguagem não são centrais na sua escrita, mas têm o seu lugar de importância.

Um pouco antes em seu texto, ela havia explicado como são produzidas essas engenhosas figuras de linguagem: “Agudo é o engenho que cria conceitos [ou seja, figuras de linguagem⁸] pela aproximação máxima e inesperada entre termos extremos [...]” (CHAUI, 2016, p. 286).

Tomemos um exemplo engenhoso de Espinosa: “Certamente, assim como a luz manifesta a si mesma e às trevas, assim também a verdade é norma de si e do falso.” (ESPINOSA, 2015, E II, P 43, S). A passagem porta a aproximação aguda que faz a luz manifestar as trevas e a verdade ser norma do falso. Creio que agudezas como estas, também, fazem-se presentes na escrita de Marilena.

8 Na retórica do XVII, o termo “conceito” é empregado em um sentido muito distinto do usado pela filosofia, pois é empregado para significar as figuras de linguagem.

Voltemos o fim da citação primeira de Marilena onde ela explicita como opera o estilo da escrita de Espinosa, chegando a conclusão de que Espinosa possui a “agudeza de um engenho que se volta contra a própria retórica”. A tal conclusão é formalmente engenhosa, pois a maneira como a Marilena é capaz de ler a organização dos argumentos de Espinosa, faz com que a agudeza, que vem ser uma das bases mais sólidas da arte retórica, volte-se contra a própria retórica, é algo espantoso, pois temos um engenho que inverte a si mesmo para retoricamente se voltar contra retórica.

Vamos problematizar isso com figuras de linguagem mais sintéticas, mais concentradas e poéticas para mostrar como tais figuras também se fazem presentes na escrita da Marilena, vamos nos aprofundar em suas agudezas. Cito outra passagem do mesmo texto da filósofa onde ela destaca algumas das mais célebres figuras de linguagem sintéticas:

O engenho agudo valoriza o oximoro – doce martírio, amarga liberdade, “fogo que arde sem se ver”, como no verso de Camões – e o paradoxo necessário ou de essência, do qual os exemplos mais célebres são o “*muero porque non muero*” de santa Tereza D’Ávila, o “*roseau pensant*”, de Pascal, e o “*cuerdo loco*”, de Cervantes.” (CHAUI, 2016, pp. 286-287.)

A estes exemplos eu gostaria de acrescentar aquele radical oximoro da Marilena de uma “fidelidade infiel”, um oximoro muito bem conhecido pelos que estudam a interpretação de Espinosa da filosofia de Descartes presente nos *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos Metafísicos*.

“Fidelidade infiel” é o subtítulo do texto que abre o terceiro capítulo do volume I do *Nervura do Real*. Temos uma imagem paradoxal

e sintética, porém o desenvolvimento do texto de Marilena irá cuidadosamente demonstrar como Espinosa ao fazer seu comentário fiel à filosofia de Descartes ao, simplesmente, inverter a ordem dos argumentos de Descartes produz um sentido metafísico distinto, de modo que esta nova ordem embora fiel aos argumentos de Descartes produziria uma infidelidade de interpretação metafísica. Assim, contrariamente ao mistério que na expressividade literária jamais pode por completo ser sanado, no caso do oximoro de “fidelidade infiel” o mistério do paradoxo é explicado por sua própria criadora e mesmo assim não se perde a poesia, mas ela é preenchida por um sentido que torna para aqueles que estudam a filosofia de Espinosa uma figura de linguagem poética ainda mais saborosa.

Há diversos títulos poeticamente misteriosos na escrita do *Nervura*, por exemplo, os subtítulos em forma de perguntas no volume I que vão se somando até alcançarmos o primeiro subtítulo afirmativo que justamente irá prover o nome à obra: “Decifrar um hieróglifo?” , “Devorada pelo tempo?” , “Sem raízes?” , “Circular?” , “Oceano da indiferença?” , “Como uma pedra que cai?”; para finalmente chegamos ao subtítulo afirmativo que dá nome ao livro: “Nervura do Real”.

Nenhum deles é minimamente óbvio ou autoexplicativo, é necessário ouvir os seus sentidos, lendo os textos que os desenvolvem. Voltemos a nossa atenção para a figura poética extremamente complexa e enigmática do título “Nervura do Real”; a polissemia da junção entre estes dois temas é gigantesca. Primeiro, a “nervura”; há ao menos seis sentidos diferentes para este termo que vão de botânica, para arquitetura, passando pela costura, pela fisiologia humana, pelas penas das aves e por termos técnicos de máquinas.

Em seguida, o “real”, puxa, se nós fomos listar por completo os sentidos de real, eu acho que passaríamos umas boas horas e não conseguiríamos chegar a um fim; ou basta pensarmos o que é o “real” de Espinosa, aí a coisa fica ainda mais complicada. Junte uma coisa com a outra, a “nervura” mais o “real”. E aí? Qual o sentido desta figura de linguagem? Então precisamos ler as 1.942 páginas que totalizam os dois volumes do *Nervura* para entender a literalidade desta metáfora. Mas para não os decepcionar, eu tenho uma interpretação praticamente explícita e curta.

Encontrei a interpretação na própria obra de Marilena, não em um de seus livros sobre Espinosa, mas justamente em um texto sobre arte: ‘A obra de arte e a filosofia’. Embora no texto temos que passar do mundo desprovido de mistério do grande racionalismo de Espinosa, para os mistérios da filosofia de Merleau-Ponty, (pois o texto se encontra em *Experiência do Pensamento, ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*). A interpretação que desdobra a metáfora de *Nervura do Real* é, também, de uma grande riqueza literária, tão grande que ao meu ver ela poderia até mesmo ser versificada, vejamos, então, em versos:

Aquilo que, por dentro,
permite a positividade
de um visível,
de um dizível, de um pensável,
como a nervura secreta
que sustenta e conserva unidas
as partes de uma folha,
dando-lhe

a estrutura que mantém
diferenciados e inseparáveis
o direito e avesso:
é o invisível que faz ver
porque sustenta
por dentro o visível,
o impensável que faz pensar
porque sustenta
por dentro o pensável.
(CHAUI, 2002, p. 154.)

Aqui eu gostaria de chamar a atenção para a temporalidade interna da construção que vai simultaneamente diferenciando e aproximando três séries de termos contrários e contíguos como “o pensar, o pensável e o impensável” até que em uma analogia vegetal com a nervura de uma folha, um termo, do interior do outro, torna a sua realidade possível. É uma escrita muito poética e, ao mesmo tempo, palavra a palavra, o seu sentido vai se tornando cada vez mais preciso, até chegarmos a uma metáfora cristalina, chegarmos na contradição de uma metáfora literal.

Aí se encontra a inteligibilidade da experiência de uma escrita que jamais poderia ser reduzida a um tratamento analítico ou a uma formalização lógica com símbolos matemáticos. É uma filosofia que para vir a ser precisa da materialidade das palavras, precisa da linguagem, uma linguagem que para alcançar a sua expressão necessariamente pede o trabalho de um escritor. Ou como escreve a Marilena:

[A linguagem] não é instrumento para traduzir significações silenciosas. É habitada por elas. Não é meio para chegar alguma coisa, mas modo de ser. Mais que isso. É um ser nela mesma. O sentido não é algo que preexista à palavra, mas movimento total de uma fala e por isso nosso pensamento vagabundeia pela linguagem. Quando nos entregamos a ela, o sentido vem. Quando queremos agarrá-lo sem ela, ele nunca vem. Rigorosamente, o nosso pensamento está sempre na ponta da língua. (CHAUI, 2002, p. 186.)

IV

Como uma decorrência desta escrita filosófica que está na ponta da língua, eu gostaria de passar da língua para, finalmente, a experiência estética da voz da Marilena. Eu disse que a primeira vez que escutei uma fala da Marilena, ela ressoou com um trovão dentro da sala; e que esta mesma sensação ainda acontece quando assisto as suas aulas e palestras. E também digo que não se trata daquela voz divina do trovão, mas de uma voz filosófica. Nossa onde é que eu estou me metendo... Mas como imagino que outras pessoas também sintam coisas semelhantes ao escutá-la, então vou prosseguir.

Há características marcantes em sua voz, ela é muito forte, tão forte que é até difícil saber de onde vem tanta voz, quase como se essa voz não coubesse em seu corpo. E quando a gente começa a se acostumar com esse trovão, a gente começa a perceber modulações entre um grave meio rouco para um outro tom grave mais denso e aveludado, há alternâncias entre agudo e grave em uma mesma frase, até em uma mesma palavra e há flutuações constantes de ritmos.

Sim, embora sendo um aluno de filosofia e devendo estar preocupado com o conteúdo da aula, eu muitas vezes parava para escutar

a voz da Marilena e a minha impressão sempre foi a deque eu escutava algo que parecia a um trompete, algo como uma melodia bem sincopada, uma voz que se abre e fecha, dando voltas sobre si mesma, uma voz pontuada por alguns breves silêncios, algo como um invocado trompete jazzístico da década de 60. É um pouco maluco, mas me soa como um solo rasgado de Miles Davis. Essas são impressões subjetivas que pouco nos ajudam a entender o sentido da voz como um trovão filosófico.

Vamos para outras características mais específicas que podem nos ajudar. O fato de que na USP, há pouquíssimas vozes femininas lecionando filosofia e temos uma voz feminina muito forte e que está sempre apta a trazer questões políticas. São duas características que ajudam, mas creio que ainda não são suficientes para qualificar este trovão. Então o que?

A minha hipótese para a resposta provém de outra coisa que sempre achei curiosa e que acredito estar relacionada intimamente com esta voz de trovão filosófico. Eu sempre achei muito curioso que alguém que é uma potência para a fala e cujos pensamentos se encontram “na ponta da língua” tenha a preocupação de praticamente sempre trazer um texto para ser lido.

A Marilena normalmente alega que é para evitar que ela fale demais, mas ao mesmo tempo ela sempre abre longos parênteses em que fala espontaneamente de alguma questão ou alguma ideia que lhe venha à cabeça no momento, normalmente são inúmeros parênteses por fala. Há também os longos diálogos provenientes das perguntas dos alunos.

A hipótese que tenho da presença do texto não tem tanto a ver com a questão da concisão, mas sim com o próprio sentido de uma aula de filosofia.

Penso que para ela uma aula não pode se contentar em apresentar aos alunos o repertório culto da história da filosofia, mas tem a necessidade de ir à história da filosofia para tentar fundá-la novamente. E há poucos lugares mais explícitos e inescapáveis de interrogação da história da filosofia que estar a sós diante de uma página em branco. É um tempo e lugar de liberdade em que podemos ter a máxima paciência com as questões que estamos a ler e a escrever. A escrita é o lugar onde escapar da superficialidade e encarar a profundidade inesgotável do trabalho filosófico é quase uma obrigação.

Mesmo em uma aula na graduação, em uma turma do primeiro ano, nunca percebi muita diferença em relação aos textos da Marilena. Quando ela os lê, ela não está simplesmente ensinando filosofia, mas interrogando a filosofia em sua máxima potência, mesmo após mais de quarenta anos de carreira. É com se a cada aula, a cada texto, ela estivesse aprofundando uma questão sem fim. E esta interrogação genuína se faz presente em sua leitura, se faz presente na escuta dos alunos, ela estimula nos alunos o próprio desejo de interrogar.

Tem um aluno, aqui do Departamento de Filosofia, que é pesquisador de metodologia didática e que é radicalmente contra a leitura em sala de aula; eu perguntei o que ele achava da Marilena, ele respondeu que ela era maravilhosa. Então, eu perguntei e a leitura? Ele respondeu que tinha feito todos os cursos dela e que ela não lia. De fato, ele respondeu: “ela não lê”. Isso ocorreu, ou melhor, isso ocorre porque não se sente a leitura, mas sente-se o movimento de uma pergunta, sente-se o desejo por saber.

Acho que este tipo de leitura e escrita produz a especificidade de uma voz, uma voz que sabe e procura mostrar por que veio, aula

após aula, reunião de grupo após reunião, palestra à palestra, arguição à arguição, diariamente é uma voz que procura sustentar questões filosóficas. É o que faz com que esta voz pareça não caber em um corpo. É um ato de criação em aula que se dá diante e com os alunos. Uma voz que apresenta o movimento de uma experiência de pensamento em suas máximas potências, potências que passam ao ato de sua fala e que fazem com que essa voz possa e assuma a intensidade de um trovão filosófico.

MARILENA CHAUI AND THE ARTS: HÉLIO OITICICA,
SPINOZA, MILES DAVIS AND THE VOICE OF A THUNDER

ABSTRACT: The article aims to analyze the fecundity of the idea of art and of the artistic creation itself within the philosophical practice of Marilena Chaui through four perspectives: I - the defense of an aesthetic that is not merely guided by the judgment of taste and by the experience of the beautiful, but by active relations between art, life, criticism and social engagement; II - a parenthesis of a personal history that merges politics, teaching and literature; III - an analysis of the literary aspects of her writing in a comparison to the writing of Espinosa; IV - the importance of the voice and of the creative act in Chaui's teaching of philosophy.

KEYWORDS: Marilena Chaui, arts, *Nervura do Real*, literature, seventeenth century rhetoric, philosophy teaching.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, Laura de Souza; CHAUI, Marilena. (2001). *Professoras na cozinha*. São Paulo, Senac.

CHAUI, Marilena. (1999). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa, volume 1*. São Paulo, Companhia das Letras.

_____(2002). *Experiência do Pensamento, ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo, Martins Fontes.

_____(2016). *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa, volume 2*. São Paulo, Companhia das Letras.

ESPINOSA, Bento. (2015). *Ética*, trad. Grupo Espinosano, coord. Marilena Chaui. São Paulo, Edusp.

MARILENA CHAUI E O DEBATE SOBRE
IDEOLOGIA E EDUCAÇÃO NO BRASIL

Fernando Bonadia de Oliveira

Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

fernandofilosofia@hotmail.com

RESUMO: O objetivo deste artigo é evidenciar a contribuição dos argumentos do ensaio “ideologia e educação”, publicado por Marilena Chaui originalmente em 1980, para a fundamentação de uma percepção pedagógica da ideologia presente no interior das práticas educativas e escolares. a partir de um resgate dos eixos fundamentais da reflexão colocada por Chaui pretendemos aclarar a atualidade do tema no Brasil e explicitar a dimensão dos problemas por ela levantados no processo de transformação do licenciando em educador. finalmente, em forma de relato, descreverei como esta transformação foi experimentada não só por mim, quando estudante de pedagogia, mas também por colegas de curso.

PALAVRAS-CHAVE: ideologia, educação, filosofia da educação brasileira, pedagogia crítica, tecnicismo, formação de professores.

INTRODUÇÃO

Ao longo da década de 1980 o pensamento educacional brasileiro foi sendo ocupado pelo debate sobre as relações entre a educação e o conceito filosófico de ideologia. Prova disso foi a grande quantidade de livros e artigos científicos voltados à temática, editados naquela época e reeditados até hoje. Entre os livros, podemos à primeira vista lembrar *Ideologia e hegemonia* de Niuvenius Paoli (1981), *Ideologia e educação brasileira* de Carlos Jamil Cury (1984), *Burocracia e ideologia* de Maurício Trautenberg (1985), *Educação, ideologia e contra-ideologia* de Antonio Joaquim Severino (1986) e, enfim, *A ideologia no livro didático* de Ana Lúcia Goulart de Faria (1987). Entre os artigos, a polêmica promovida nos *Cadernos de Pesquisa* pelas pesquisadoras Maria Amélia Azevêdo Goldberg e Maria de Lurdes Manzini Covre tem total destaque. Goldberg (1980a; 1980b) e Covre (1980) discutiram os limites e as potencialidades da noção de ideologia na interpretação do problema da chamada *inovação educacional*, contando com a especial participação de Carlos Jamil Cury (1980). O diálogo ocupou três volumes da fecunda revista da Fundação Carlos Chagas nos meses de fevereiro, maio e novembro de 1980.

Goldberg iniciou seu primeiro artigo, “Inovação educacional: grandezas e misérias da ideologia”, assegurando que o debate sobre as relações entre ideologia e educação havia sido esquadrihado na segunda metade dos anos 1970. De fato, ao lermos o emblemático livro de Bárbara Freitag *Escola, estado e sociedade*, publicado em 1977, constatamos que embora não trate exclusivamente de ideologia, o livro já estava analisando o papel social da “ideologia da escola”, mesmo deixando à margem o tema da “ideologia na escola” (FREITAG, 1986, p. 8). Apesar dessa germinal agitação, foi no começo da década seguinte que o assunto

ganhou força e passou a ser constitutivo do rol de problemas estudados nos cursos de formação de professores.

Futuramente, se os teóricos da educação retomarem a história desse debate e decidirem buscar o primeiro texto a assumir com rigor o tema da ideologia no âmbito pedagógico brasileiro, muito provavelmente chegarão ao fertilíssimo ensaio “Ideologia e educação”, escrito por Marilena Chaui. Proposto originalmente como palestra, ministrada na Faculdade de Educação da Unicamp no dia 23 de novembro de 1979, o trabalho foi publicado em formato de artigo no quinto número da Revista *Educação & Sociedade* em janeiro de 1980,¹ cronologicamente anterior, portanto, ao debate dos *Cadernos de Pesquisa*.

O objetivo deste texto é evidenciar, em forma de homenagem à professora Marilena Chaui, o impacto dos argumentos de “Ideologia e educação” na produção de uma percepção pedagógica das formas típicas, dos contornos teóricos e das consequências práticas da ideologia nas relações educativas. Para tanto, partirei de um resgate dos eixos fundamentais da reflexão colocada por Chaui com o intuito de aclarar a atualidade do tema e explicitar, posteriormente, a dimensão dos problemas por ela levantados, sobretudo no processo de transformação do licenciando em educador. Finalmente, relatarei como essa transformação foi experimentada não só por mim, quando estudante de Pedagogia, mas por várias e vários colegas de curso.

1 O texto foi recentemente republicado pela Revista *Educação e Pesquisa* da Faculdade de Educação da USP (cf. referências bibliográficas) com leves modificações. Por ser o único texto de Chaui citado no artigo, nos limitaremos a indicar o número de página. Registraremos sempre em primeiro lugar o número de página da edição de 2016 (a mais recente); em seguida, separado por barra, o número de página do mesmo trecho na versão original de 1980.

Conforme facilmente depreendemos do título do primeiro artigo de Goldberg publicado nos *Cadernos de Pesquisa*, o tema da ideologia nem sempre foi bem recebido no terreno das especulações pedagógicas.² Goldberg (1980a, p. 61) se interessava por demonstrar que, quando aplicada à crítica da inovação educacional, a noção de ideologia desdobrada por Marx e Engels tendia a uma posição sectária e paralisante frente à evolução dos processos educativos. A autora designou os estudiosos que admitiam pensar o conceito de ideologia na educação como adeptos do “ideologismo”, ao passo que se referia aos seus oponentes como partidários do “anti-ideologismo”. Covre (1980, p. 78), em objeção ao artigo de Goldberg, assinalou as dificuldades impostas por essa interpretação maniqueísta que contrapunha ideologistas e anti-ideologistas, e também evidenciou os embaraços causados por Goldberg ao não apresentar, antes de sua análise, uma definição de ideologia. Em resposta à crítica, Goldberg (1980b, p. 78) afirmou que, diferentemente do artigo de Chaui, ela não teve como objetivo oferecer “as características definidoras da noção de ideologia em cinco ou seis itens específicos ‘para evitar mal entendidos entre nós’”.³ Esta menção feita entre aspas por Goldberg (citando *ipsis litteris* o parágrafo introdutório do artigo de Chaui) já parece indi-

2 A autora, como acentua o título do artigo, aborda as “grandezas”, mas também as “misérias” da ideologia, em alusão explícita ao histórico livro de Maria José Garcia Werebe, *Grandezas e misérias do ensino no Brasil*, publicado em 1963.

3 Ainda que à primeira leitura essa menção de Goldberg a Chaui pareça sugerir contraposição, Goldberg se alia às ideias de “Ideologia e educação” em outras três citações que faz: sobre a ideia de formação (1980b, p. 78), sobre a lógica lacunar da ideologia e sobre a interioridade do discurso ideológico (p. 79).

car que o ensaio “Ideologia e educação” foi a referência mais imediata para então pautar o debate sobre o tema no Brasil com rigor conceitual.

Efetivamente, Chaui se arriscou à tarefa mais difícil e discutiu problemas pedagógicos, desvelando os pressupostos da ideologia tomada como *corpus* de representações: a ANTERIORIDADE com a qual o mecanismo ideológico prescreve *o que* e *como* se deve pensar e agir; a UNIVERSALIDADE com que a classe dominante generaliza seu imaginário social à classe trabalhadora; a INTERIORIDADE pela qual esse imaginário universal é absorvido e interiorizado pelas consciências; a LÓGICA LACUNAR E FRAGMENTÁRIA que estabelece certo discurso com o fito de propiciar a OCULTAÇÃO da gênese das divisões de classe; e, enfim, os procedimentos discursivos de NATURALIZAÇÃO e ETERNIZAÇÃO que retiram a historicidade do real, transformando a histórica divisão social das classes em algo que “sempre foi assim” e “é natural que tenha sido desde sempre assim”.

A caracterização da ideologia proposta por Chaui, aqui breve e ligeiramente sumarizada, confere ao conceito uma assinatura singular, pois não aspira a uma definição pela simples ideia de ideologia como “inversão da realidade” ou como “falsificação do real”. A autora explora os mecanismos sociais, políticos e psicológicos que fazem da ideologia não uma quimera, mas uma consequência necessária do modo de produção capitalista e de seu perverso aparelhamento de sustentação.

O delineamento do conceito pelas mãos de Chaui se estende por toda a primeira e mais sucinta parte de “Ideologia e educação”. Ao concluir a etapa inicial do texto, o leitor encontra uma importante resolução: a destruição das lacunas (os silêncios) do discurso ideológico não se dá pelo “preenchimento dos seus brancos”: “quando fazemos falar o silêncio que sustenta a ideologia, produzimos um *outro* discurso, o

contradiscurso da ideologia” (247). Trata-se, por conseguinte, de contrapor a ideologia “pela destruição de seus andaimes, isto é, as lacunas”. O silêncio do discurso ideológico é o que, contraditoriamente, define sua “coerência”; por isso, não deve ser preenchido, mas destruído, porque se for preenchido e disser o que tem a dizer, ele recria maiores silêncios. É, por exemplo, o que acontece quando se procura fazer dizer o silêncio da ideologia liberal segundo a qual “o trabalho enobrece o homem”. Não precisamos ir muito além para constatar as enormes contradições, historicamente verificáveis, entre “trabalhar” e “enobrecer”.⁴ Nem há necessidade de escutarmos as abstrações mais profundas que sempre reinventam monstruosos hiatos entre estes dois termos.

A segunda parte de “Ideologia e educação”, destinada a aplicar esse modo de ver a ideologia a “problemas suscitados pelo trabalho pedagógico” (p. 248/27), empenha-se em fornecer as coordenadas gerais daquilo que Freitag alegou não ter tratado em seu livro: a ideologia *na* escola ou *na* educação. Os oito pontos selecionados por Chauí para discutir a ideologia no campo pedagógico⁵ mantêm uma atualidade ímpar, fazendo-nos pensar que o texto foi mesmo escrito no tempo presente. Apostamos que, ao longo dos anos 80 e 90, “Ideologia e educação” não tenha encontrado um ambiente político-educacional tão propício como o de hoje para ser devidamente entendido e apreciado.

4 Desde o estabelecimento do modo de produção escravista antigo, o reconhecimento da nobreza é feito precisamente pela dispensa da obrigatoriedade do trabalho, entendido como trabalho braçal.

5 Os oito pontos são: “Quem silencia o discurso da educação?”, “A noção de maturidade e a confecção de currículos e programas de ensino”, “Escola e comunidade”, “O critério da auto avaliação”, “Os recursos audiovisuais”, “A dinâmica de grupo”, “Educação como formação e como conscientização”, e “O que seria o professor?”.

Para um pedagogo e filósofo marxista capaz de perceber ao menos parte das contradições que envolvem o trabalho pedagógico da escola e da sala de aula contemporânea, as discussões propostas por Chauí, mais do que esclarecedoras e reveladoras, oferecem as chaves críticas para uma contraposição aos discursos reinantes *sobre* a educação.⁶

Chauí parte do reconhecimento de que não escolheu os oito tópicos educacionais obedecendo um critério rigoroso de análise, nem teve em mente a pretensão de esgotá-los. Porém, o primeiro assunto tratado por ela foi, sem dúvida, o mais abrangente de todos e o que mais concerne o núcleo do problema da ideologia na escola atual: o papel da administração escolar enquanto silenciadora do discurso *da* educação, desempenhado a partir de dois elementos básicos: a “regra da competência” e o “mito da racionalidade” (p. 248/28).

Ao professor que adentra qualquer instituição escolar na atualidade não há conexão mais evidente. Salvo engano, a correlação entre a imagem da competência e a imagem da racionalidade não parecia estar tão presente nas décadas de 70 a 90 quanto está hoje. O documento oficial que disseminou formalmente a regra da competência (não só na lógica da organização do trabalho pedagógico, mas no próprio cerne da aprendizagem do aluno), foi os *Parâmetros Curriculares Nacionais* (PCN), editados pelo Ministério da Educação no governo de Fernando Henri-

6 Chauí utiliza o raciocínio de Claude Lefort, segundo o qual uma das vias de manifestação da ideologia consiste em fazer passarmos do “discurso *de*” ao “discurso *sobre*”. “Por exemplo”, escreve Chauí, “quando o discurso da unidade social se tornou realmente impossível em virtude da divisão social, surgiu um discurso sobre a unidade” (p. 248/26).

que Cardoso. Os PCN preveem o ensino pela ótica das “competências e habilidades” que operam, no campo da formação humana, conforme o modelo empresarial e industrial.⁷

Na escola, a regra da competência predetermina quem pode e quem não pode dizer algo a respeito da educação; enquanto norma, associa-se à farsa da racionalidade e da eficiência técnica para silenciar a voz dos professores e dos estudantes, abrindo espaço para o exercício de poder do administrador escolar. Mas, afinal, “o que é, quem é e para que serve um administrador escolar?”, indaga Chaui (p. 250/29). Poderíamos, por nossa conta, responder: uma figura que, como o gestor de qualquer empresa ou linha de produção, mesmo estando completamente alheio ao efetivo trabalho de educar (absorto em meio papéis, estatísticas e relatórios infundáveis), estabelece como as coisas devem feitas na escola, como o professor deve ensinar, como deve avaliar, como deve se comportar em sala etc.

Ainda mais curiosa e impressionante ressoa esta asserção de Chaui quando constatamos que, ao abordar a intromissão das metodologias de trabalho tayloristas na escola, sob o manto da racionalidade redentora, ela adianta uma pauta que viria a se consagrar nos estudos

7 É verdade que a reivindicação de um trabalho pedagógico baseado não em conhecimentos ou conteúdos, mas em capacidades e habilidades vem desde a reforma escolar da ditadura, formalizada pela Lei n. 5692/71; a reforma foi, inclusive, detalhadamente exposta por Maria Gonçalves Castelo em seu livro *A didática na reforma do ensino* (1974). No entanto, este discurso permaneceu subterrâneo dos anos 70 aos 90, vindo apenas a se concretizar, conforme afirmamos, em documento oficial na era FHC. Antes disso, em 1996, na LDB atual, o termo “competência” incide nos artigos 9, IV e 23, como sinônimo de “áreas de saber”. Ao se referir àquilo que é chamado de “competências e habilidades”, a lei registra ainda a expressão “conhecimentos e habilidades”.

pedagógicos apenas no começo dos anos 90: o chamado *neotecnicismo*, conforme designação de Freitas (1992). De fato, já nos anos 70 se falava em tecnicismo em educação, mas a abordagem de Chauí se relaciona ao conjunto de conceitos e problemas levantados somente nos anos 90, quando se falou pela primeira vez em termos de competência/habilidade e eficiência com o objetivo de *retirar* do professor “todo e qualquer poder sobre sua própria atividade” (p. 249/28). Ao longo dos anos 70 parece ter havido uma espécie de imposição ao professor para que gerenciasse seu ensino de acordo com as normas da boa administração; os anos 90 trazem, entretanto, algo a mais: o modo de gerenciar já vem pronto, consolidado e fundamentado de cima para baixo, por meio do chamado *sistema de ensino*, apenas para que o professor seja o aplicador passivo de um produto.⁸

8 Sobre a distinção entre o *tecnicismo*, característico dos anos 70, e o *neotecnicismo*, típico dos anos 90, vale resgatar uma passagem de um artigo de Luiz Carlos de Freitas (1997, p. 16), apesar de ser um pouco longa: “Essa vertente educacional [o tecnicismo] via a escola como sendo passível de ser modificada se nós a gerenciássemos bem. No fundo, a concepção tecnicista entendia que a escola só podia melhorar se nós treinássemos bem o professor, por um lado, e gerenciássemos bem a escola, por outro. Era a época dos anos 70 e tendia-se a uma transferência direta dos conceitos industriais de administração para o âmbito da escola. Um momento muito semelhante ao que nós assistimos hoje, curiosamente, vinte e tantos anos depois. Hoje reconstrói-se esse caminho indo às indústrias e tomando de lá os conceitos de qualidade total, círculo de qualidade total, etc. levando-os para dentro da escola, de novo, e apostando em uma carga muito forte de gerenciamento da escola. Em 1991 nós denominamos esse movimento de neotecnicismo por guardar as mesmas características que ele teve nos anos 70. Na realidade isso acontece porque dentro da ótica da sociedade capitalista essa é a forma mais elaborada pela qual ela consegue conceber a escola. Para ela, a escola é uma dedução lógica da aplicação de tecnologia”.

Chauí, contudo, não para por aí. Ao polemizar contra a teoria das dinâmicas de grupo como recurso metodológico de ensino dito excelente e acima de qualquer suspeita (teoria que se converteu em moda pedagógica no começo dos anos 60), ela concatena a questão da administração taylorista do ensino, anteriormente tratada, com o maior risco do incentivo aos trabalhos em equipe na sala de aula, qual seja, a formação de líderes e de lideranças que reintroduzem as divisões e as hierarquias próprias do modo de produção capitalista no seio do corpo discente.⁹

Ainda na vertente crítica ao (neo)tecnicismo, a autora estabelece comentários contundentes quanto ao emprego de materiais audiovisuais como parte integrante de uma didática que pretende inspirar ares de renovação e inovação. Aqui, em especial, Chauí toca o ponto central das discussões que conduziram àquela seção de debates dos *Cadernos de Pesquisa*: a “inovação educacional”. Chauí frisa, com clareza e veemência, que ao contrário de promover a ação discente e conferir significado ao aprendizado, o recurso ao audiovisual pode conduzir o estudante à postura de mero expectador passivo do conhecimento, incapaz de intuir a sério a profundidade dos conteúdos, limitando-se a ver no filme uma prática “divertida”, mas carente de aprofundamento. Em oposição a tal

9 É evidente que o trabalho em grupo oferece, de início, vantagens que não se obtêm por meio de aulas expositivas. Conforme recorda Lauro de Oliveira Lima (1970, p. 339-340; 357-360), a dinâmica de grupo recria a posição tradicionalmente hierárquica entre professor e aluno, atribui dinamismo ao aprendizado, estimula em alguma medida a cooperação, permite aos professores estabelecer contatos individuais, identificar os progressos de cada um, e pode, enfim, atuar como mediador real do ganho de autonomia dos educandos. Porém, como aliás reconhece Lima, o grupo sempre fundamenta algum líder ou liderança.

sensação de *renovação* e *inovação* que certas ferramentas (como a “dinâmica de grupo”) ensejam, a autora mostra como tais novidades podem representar um “nivelamento cultural pelo baixo nível dos conhecimentos transmitidos” (p. 252/33).¹⁰

10 Chaui certamente se limita à consideração do audiovisual, porque na época da composição do texto não estavam tão em voga outras tecnologias educacionais que incorporaram não só o audiovisual, mas todas as ferramentas e linguagens imagináveis. Sob a aparência de “inovação”, tais tecnologias mascaram o que há de mais reacionário em processos didáticos: a passividade do aluno e a cultura de superficialidade do aprendizado, conforme ressalta a autora (p. 252/32). Ao acessar um destes “sistemas de ensino” que fazem sucesso na rede privada, pois prometem “bons” resultados de aprendizagem, logo percebemos toda sorte de discursos ideológicos ligados à compreensão farsesca da técnica e da tecnologia na educação. Eis a descrição de um dos “produtos” que certo sistema de ensino oferece com seu material ultramoderno. Todos os negritos são, evidentemente, nossos: “[O produto] Permite que o estudante seja mais EFICIENTE e focado em seus estudos, melhorando assim seu DESEMPENHO. Por meio dele, o aluno tem a oportunidade de receber FEEDBACKS pessoais e progredir com o conhecimento de modo PERSONALIZADO, por meio de atividades de DIAGNÓSTICO advindas dos SIMULADOS feitos e com indicação pessoal e COMPARADA de desempenho. O sistema funciona em navegadores Web e dispositivos móveis e oferece orientações sobre o que estudar, com base no acervo de livros, vídeos, games e outros tipos de objetos educacionais disponíveis online e que vão suprir as dificuldades apontadas pelo SERVIÇO”. Disponível em: < <http://www.sistemapoliedro.com.br>. > Acesso em 21.08.2016. Todos os jargões ideológicos possíveis hauridos da administração de empresas (*desempenho*, *eficiência*, *simulado*, *serviço*) e até da medicina (*diagnóstico*) se fazem presentes no centro de uma concepção de aprendizagem como progressão linear e quantitativa. Ou seja: tudo o que há mais conservador em matéria de pedagogia! É o *sistema*, *serviço* ou *produto* quem diz ao aluno o que estudar. Não é mais o professor, mas a indicação *personalizada* e *comparada* (portanto, hierarquizante) do sistema que cria o *ranking* do sucesso e do fracasso escolar. Trabalhe o professor exatamente como os tecnólogos da educação desejam, mesmo assim não há como duvidar que essa tecnologia educacional, ao avançar, vai colocando o professor na posição de mero “técnico” ou “treinador” (utilizando jargões esportivos) do *sistema de ensino*.

O problema da natureza ideológica das tecnologias educacionais encontra ainda, em “Ideologia e educação”, um ponto mais elevado. Trata-se da noção de “tecnocracia”, aludida por Chaui no penúltimo item do artigo, “Educação como formação e como conscientização”. Nele, a autora aproveita o mote da ideologia para evidenciar os riscos da falsa (mas famosa) dicotomia que se coloca quando se opõe ensino humanista e ensino tecnocrático. Ela acentua que tanto a opção humanista quanto a opção tecnocrática são igualmente versões burguesas da educação. A primeira remete aos princípios norteadores da pedagogia de tipo kantiana; a segunda se refere às bases dos modelos de Skinner e Taylor (p. 254/35).

Nota-se, então, como a ideologia impõe falsas dicotomias educacionais, falsas aspirações pedagógicas e desloca o problema do ensino de sua verdadeira raiz ao silenciar o discurso *do* aluno para consolidar o discurso *sobre* o aluno. No plano ideológico, cabe ao aluno o papel de receptor em uma orientação similar àquela que Paulo Freire (1987) chamou, no capítulo 2 de *Pedagogia do oprimido*, de “concepção bancária de educação”. A convicção desastrosa da incapacidade do aluno em poder dizer o que pensa de sua escola, dos problemas que nela encontra e dos obstáculos que se impõem à sua verdadeira aprendizagem, cala toda e qualquer alternativa democrática para a educação. Chaui demonstra, com vagar, como a questão da maturidade do estudante na escola se apresenta como conceito político e ideológico para fundamentar a exclusão prévia do direito à voz do educando.¹¹ Não são os estudantes que

11 Aproveitando a oportunidade de termos mencionado aqui a “exclusão prévia” do direito à voz do educando, temos que lembrar o quanto Chaui adianta certa crítica pedagógica que só viria a aparecer claramente na década de 90. No tópico sobre “autoavaliação”, a autora parece antecipar a crítica à teoria do

definem as regras escolares, que participam da gestão e criam as condições da aprendizagem. As regras, a gestão, as condições de aprendizagem vêm de fora, de cima. As formas de resistência terminam em punição. O direito à voz, grafitado nas carteiras, bem como os *pixos* (como se diz e se escreve no interior dos desses grupos) são infrações graves, pagas muitas vezes com humilhação e estigma.

Da administração geral do ensino aos aspectos especificamente ligados ao professor em sua relação de autoridade com o aluno no interior da sala de aula, Chaui oferece um panorama da ideologia na escola e na educação. Não poderíamos, finalmente, estimá-la como *ideologista*, no sentido sugerido por Goldberg; a motivação da autora foi evidenciar como a ideologia envolve o que se diz sobre educação no Brasil. Não houve, pelo que foi possível compreender, qualquer tentativa de reduzir todos os problemas da educação brasileira ao nível ideológico, nem mesmo de impedir a identificação da causa real de toda e qualquer ideologia: o modo de produção capitalista, um sistema que, para perpetuar a divisão da sociedade em classes, depende necessariamente de que as ideias da classe dominante se tornem as ideias dominantes na sociedade. A lógica da ocultação (do surgimento das divisões de classe)

déficit (ou *handicap*) cultural que pautou os estudos pedagógicos sobre o fracasso escolar nos anos 70 e 80, época em que se afirmava que a criança pobre fracassava na escola por não trazer de sua casa os valores e saberes considerados necessários para o aprendizado. A crítica à teoria do déficit veio a aparecer claramente apenas em 1990 com a primeira edição do livro *A produção do fracasso escolar*, de Maria Helena Patto (1996), mas já estava posta, sob a forma de indagação, no texto de Chaui: “Quem fornece os critérios de avaliação? (...) Até que ponto esses critérios são ou não instrumentos para inculcar no aluno determinadas expectativas sociais e valores que não só anulem sua individualidade, mas sobretudo forneçam uma direção prévia às suas expectativas sociais?” (p. 251/31).

e a lógica da dissimulação (da existência de contradição entre as classes) atravessam, juntas, todos os temas propostos por Chauí, que não deixa de afirmar a única saída possível para se fazer o contraponto às ideologias presentes no discurso pedagógico: obter uma autêntica compreensão da *história* no enfrentamento dos problemas colocados pela educação.

IDEOLOGIA E FORMAÇÃO DOCENTE

O último tópico de “Ideologia e educação” se inicia com sumas de definições para o conceito de professor; de Platão a Marx são listadas definições que sugerem sempre a ideia de um “professor pressuposto”. Chauí não esconde que seu professor pressuposto é utópico e possível. *Utópico*, não por ser irrealizável, mas por ser fugaz. *Possível*, não por deixar de ser necessário, mas por aceitar a radicalidade da contingência que concerne sua atividade. É um professor que pode tanto existir quanto não existir, e deve progressivamente deixar seu lugar vazio, a fim de que também o estudante deixe seu lugar de estudante progressivamente mais vazio e tome o lugar de educador. O diálogo, ato fundador de uma prática pedagógica não-ideológica, desideologizada ou contra-ideológica, não deve ser o ponto de partida do processo de ensino, mas ponto de chegada.¹²

12 Aqui e em outras dimensões, como já mencionamos, o raciocínio de Chauí coincide com o de Paulo Freire. Freire, como Chauí, toma o reconhecimento de que a educação é ideológica como exigência capital para a prática educativa. Ele explica: “é que a ideologia tem que ver diretamente com a ocultação da verdade dos fatos, com o uso da linguagem para penumbrar ou opacizar a realidade ao mesmo tempo em que nos torna ‘míopes’” (1996, p. 142). “Antes mesmo de ter lido Marx já fazia minhas suas palavras (...). Nenhuma teoria da transformação político-social do mundo me comove, sequer, se não parte

Para encerrar “Ideologia e educação”, Chauí recomenda a posição do professor como “simples mediador”. Segundo ela, o aluno dialoga não estritamente com o professor, mas “com a cultura corporificada nas obras e nas práticas sociais e transmitidas na linguagem e pelos gestos do professor” (p. 257/39). O diálogo com a realidade, contudo, não se dá espontaneamente por parte do aluno. É o trabalho do professor que faculty ao estudante o domínio sobre os diálogos que ele trava no mundo.

Enfim, no âmbito preciso da formação de professores, a leitura da abordagem de Marilena Chauí ao problema da ideologia vem se tornando, ao longo dos anos (1980-2017), em parada cada vez mais necessária. Já que não é possível aqui listar o vasto volume de textos essenciais para a formação do pedagogo que se valem de “Ideologia e educação”, é conveniente recordar, apenas à título de conclusão, o trabalho de Maria Aparecida Morgado (1995) acerca *Da sedução na relação pedagógica*. Morgado resgata a passagem do texto de Chauí em que é posta em xeque a imagem tradicional do professor como guru e/ou mestre. Nesse

de uma compressão do homem e da mulher enquanto seres fazedores da História e por ela feitos” (idem, p. 145). Freire, no mesmo sentido, assume como fundamental a consciência do inacabamento ou da incompletude do professor como vital para uma educação crítica (1996, p. 153). Ao tratar do diálogo – nas diversas seções da *Pedagogia da autonomia* (1996) – dá a entender que o diálogo é uma construção que, conforme sustenta Chauí (p. 257/39), parte da quebra da assimetria de autoridade professor-aluno rumo a uma igualdade efetiva nas relações de poder. Indiscutivelmente, Freire chama a atenção, em várias obras e palestras, para a necessidade da autoridade do professor, mas revela que essa autoridade deve ser progressivamente reduzida em contraponto ao progressivo crescimento da liberdade do aluno. Do contrário, é apenas uma forma de autoritarismo, recurso de manutenção deliberada da autoridade como forma de submeter continuamente o estudante, o que implica invariavelmente o fechamento definitivo ao diálogo.

fragmento, já bem próximo do final do ensaio, Chaui se concentra em defender, conforme já aludimos, que para haver efetiva formação do estudante, é necessário que o professor se reconheça também como ser incompleto e recuse a tentação de se colocar no lugar do conhecimento. Em seguida, pergunta: “De onde vem e por que vem a tentação de tornar-se guru? De onde vem e por que vem em nós e nos alunos o desejo de que haja um Mestre, o apelo à figura da autoridade?” (p. 257/40). Comentando esta asserção sob o prisma do desejo de sedução do mestre na sala de aula, Morgado afirma: “Se o professor personifica o conhecimento, não há o que se possa fazer para que os alunos dele se apropriem. Estarão eternamente (...) infantilizados nas suas possibilidades de crescimento e autonomia intelectual (1995, p. 32). E continua mais adiante: “A sedução se reatualiza na relação pedagógica porque – dada a assimetria existente entre professor e aluno – remete à polaridade inicial entre um que sabe mais – um suposto saber de genitor – e um que não sabe e quer saber – a criança” (1995, p. 33).

A partir do encontro entre as perspectivas de Chaui e Morgado, em que pese sabermos que uma delas se liga à vertente filosófica de interpretação fundada em Marx e a segunda se orienta por uma linha psicanalítica freudiana, podemos extrair o ponto comum da mais imediata ideologia que perpassa a imagem do fazer pedagógico na escola: a representação fantasiosa de que a tarefa do professor junto ao aluno é uma extensão, continuação ou imitação das vivências familiares, das relações entre pais e filhos.

Como, porém, pode-se quebrar a assimetria professor-aluno que já vem implícita no início de qualquer atividade pedagógica na escola? Como impedir que o fazer educativo na escola desmonte o imaginário de autoridade? Uma alternativa para se cogitar respostas a tais questões

é pensar que aquele esvaziamento progressivo do papel do professor acompanhado do esvaziamento igualmente progressivo do papel do aluno possa ser compensado pela construção progressiva e comum de uma relação de *amizade*. Se o lugar do professor, assim como o do aluno, é o da incompletude ou, em linguagem espinosana, o lugar de “partes da natureza”, não resta dúvida de que isso é precisamente o que nos torna seres históricos e sempre em vista de “ser-mais”, como dizia Freire (1969, p. 127). Reside já nesse ponto uma das principais virtudes de “Ideologia e educação”: ao mostrar-nos que a ideologia situada no campo educativo pretende esvaziar e calar o discurso da história, o ensaio constitui um legítimo manifesto em defesa da necessária historicização dos fenômenos relativos à arte de educar.

UM APRENDIZADO RADICAL

Em 1999, durante as leituras preliminares da disciplina de Filosofia da Educação I que eu seguia como calouro do curso de Pedagogia da Universidade Estadual de Campinas, deparei-me pela primeira vez com um exemplar fotocopiado de “Ideologia e Educação”. A autora que eu conhecia a partir de leituras esparsas feitas durante o ensino médio agora me brindava com um texto que, a princípio, pareceu complexo. Não, evidentemente, por incidir em falta de clareza, mas por desconstruir todo um imaginário da escola e das relações de ensino que eu trazia de minha experiência como aluno da educação básica. O texto fazia ruir minha crença na relação de autoridade como fundamento da prática de ensino e minha certeza de que as inovações pedagógicas e as novas tecnologias educacionais vinham para otimizar a aprendizagem; dissipava, por assim dizer, minha convicção em certo humanismo salvacionista da

escola e até mesmo minha esperança ingênua em uma transformação do mundo por meio da instituição escolar que temos.

Era a ocasião perfeita – muitos podem concluir – para abandonar o curso de Pedagogia. Não foram, realmente, poucas vezes que essa resolução me rondou naquele ano e em anos seguintes. Não obstante, a mesma causa que me levava a desacreditar de tudo o que circundava a esfera da educação contemporânea, me conduzia também a pensar em ferramentas de resistência à dominação capitalista da formação humana. A principal ferramenta de resistência que encontrei para desenvolver uma prática pedagógica que pudesse fazer contraponto à lógica de uma sociedade de classes foi extraída das páginas de “Educação e ideologia”: compreender que os fenômenos educacionais são fenômenos históricos.

Não foi só a mim que afetou a leitura do ensaio, mas a toda a turma que naquele semestre cumpria o programa de curso do professor René Silveira. Isso permitiu a todo o grupo iniciar sua formação pedagógica à luz das críticas e dos instrumentos de resistência fornecidos por Marilena. Inúmeras vezes, da mesma forma, este texto integrou meus planos de curso como professor de Filosofia da Educação, em meio a outros breves textos clássicos, como, por exemplo, o indispensável “Educação após Auschwitz” de Theodor Adorno.¹³ Como pedagogo e filósofo da educação não hesito em colocar no mesmo horizonte de relevância ética e política estas duas peças essenciais para um pensar crítico da educação na contemporaneidade.

13 Este texto consta na coletânea *Educação e emancipação* (ADORNO, 2000).

MARILENA CHAUI AND THE DEBATE ABOUT IDEOLOGY AND EDUCATION IN BRAZIL

ABSTRACT: The aim of this article is to evince the contribution of the arguments of the essay “Ideologia e educação”, originally published by Marilena Chaui in 1980, for the grounding of a pedagogical perception of the ideology present in the educative and scholar practices. From a rescue of the fundamental axes of Chaui’s reflection, we intend to clarify the topicality of the theme in Brazil and to make explicit the dimension of the problems she raises in the process of transformation of the student into an educator. Lastly, in the form of a report, I will describe how this transformation was experienced not only by me when I was a student of pedagogy, but also by other classmates.

KEYWORDS: Ideology, Education, Philosophy of Brazilian Education, Critical Pedagogy, Technicism, Teacher Formation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. (2000), *Educação e emancipação*. Tradução: w. Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

CASTELO, M. (1974), *A didática na reforma do ensino*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CHAUI, M. (1980/ 2016), Ideologia e Educação. *Educação e Sociedade*. Campinas, n. 5, jan., p. 24-40. [Republicado em *Educação e Pesquisa*. São Paulo, n. 42, jan./mar., p. 245-257]

COVRE, M. (1980), Inovação educacional e ideologia: uma recolocação. *Cadernos de Pesquisa*, n. 33, mai., p. 77-80.

CURY, C. (1980), Ideologia e educação. *Cadernos de Pesquisa*, n. 35, nov., p. 80-83.

_____. (1984), *Ideologia e educação brasileira*. São Paulo: Cortez/Autores Associados.

FARIA, A. (1987), *Ideologia no livro didático*. São Paulo: Cortez/Autores Associados.

FREIRE, P. (1969), O Papel da Educação na Humanização. *Revista Paz e Terra*, n. 9, out., p. 123-132.

_____. (1987), *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1996), *Pedagogia da autonomia – saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra.

FREITAS, L. (1992), Neotecnicismo e formação do educador. In: ALVES, N. (org.). *Formação de professores: pensar e fazer*. São Paulo: Cortez.

_____. (1997), Avaliação: construindo o conceito. *Ciência & Ensino*, n. 3, dez., p. 16-19.

GOLDBERG, M. (1980a) Inovação educacional: grandezas e misérias da ideologia. *Cadernos de Pesquisa*, n. 32, fev., p. 60-64.

_____. (1980b), Inovação educacional e ideologia: grandezas e misérias de uma recolocação. *Cadernos de Pesquisa*, n. 35, nov., p. 77-79.

LIMA, L. (1970), *A escola secundária moderna – organização, métodos e processos*. Petrópolis: Vozes.

MORGADO, M. (1995), *Da sedução na relação pedagógica – professor-aluno no embate com afetos inconscientes*. São Paulo: Plexus.

PAOLI, N. (1981), *Ideologia e hegemonia: as condições de produção da educação*. São Paulo: Cortez/Autores Associados.

PATTO, M. (1996), *A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia*. São Paulo: T. A. Queiroz.

SEVERINO, A. (1986), *Educação, ideologia e contra-ideologia*. São Paulo: E. P. U.

TRAGTENBERG, M. (1895), *Burocracia e Ideologia*. São Paulo: Ática.

A IDEIA DE POVO E A MISÉRIA DOS INTELECTUAIS

Júlio Canhada

Doutor em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

juliocanhada@yahoo.com.br

RESUMO: Considerações sobre o povo ou o nacional-popular parecem ter servido como uma espécie de outro da filosofia e do filósofo. Neste texto acompanhamos as análises de Marilena Chaui a respeito da função atribuída ao popular. Dela fazem parte, segundo a autora, mecanismos ideológicos e, a fim de se escapar deles, exploraremos sua ideia de contradiscurso. Ao final, procuramos examinar tais categorias tendo em vista a própria maneira como Marilena Chaui se refere a sua prática filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, popular, ideologia, contradiscurso.

Primeiro, eu gostaria de agradecer a todos que ajudaram na organização dessa jornada pela oportunidade de participar dessa homenagem à Marilena. Como seu orientando há mais de dez anos, e, desde antes disso, aluno de seus cursos, leitor de seus textos e ouvinte de suas falas, tanto tempo, no entanto, não garante uma ocasião para que se possa parar a rotina de trabalho e pensar a força da presença das reflexões da Marilena não só nos textos produzidos enquanto pesquisa acadêmica propriamente dita, mas também enquanto postura geral diante da filosofia e da política e, por que não dizer, diante daquilo que a Marilena denomina “vida filosófica”. Eu cito um trecho de sua fala na Universidade Paris VIII, quando da cerimônia de outorga do título de Doutora *Honoris causa*:

O desejo de viver uma existência filosófica significa admitir que as questões são interiores à nossa vida e à nossa história, e que são elas que tecem nosso pensamento e nossa ação. Esta é a razão pela qual a filosofia sempre foi para mim uma forma de luta e de combate no interior da sociedade e da política. [...] Procurei viver uma vida filosófica num país que não atesta nenhum respeito pela verdade, pela justiça e pela liberdade. (CHAUI, 2003, p.33)

A filosofia como um “modo de vida”, um “certo modo de interrogação e uma certa relação com a verdade” – são ainda expressões da Marilena – me levou a retirar de um texto seu de 1980 – *Notas sobre a cultura popular* – o título para essa pequena contribuição em sua homenagem. Eis o trecho: “Atribuir às... ordens inferiores pobreza cultural serve, no mínimo, para avaliarmos a miséria dos intelectuais” (CHAUI, 2011, p. 76). Parece ter ocorrido muitas vezes que certa *ideia de povo*, ainda que com o propósito explícito de apenas conhecer o que seria o “popular”, tenha sido utilizada para legitimar uma prática filosófica que, justamente, não duvida de sua superioridade em relação a outros sabe-

res e, sobretudo, não duvida de sua superioridade em relação àqueles que, destituídos de um saber consagrado pelas instituições, ou seja, que estariam alijados de uma “cultura letrada”, nada mais teriam a fazer do que aprender com os cultos – ou os filósofos – o que seria a *verdadeira vida*, a *verdadeira política*, os *verdadeiros afetos*, etc. Justamente contra essa perspectiva são construídas as reflexões da Marilena.

Inicialmente, portanto, eu gostaria de apresentar muito resumidamente as formulações da Marilena acerca do popular ou do nacional-popular, o que envolve considerações a respeito do que ela compreende como ideologia e contradiscurso. Além disso, tais considerações, embora disputem uma posição diante de adversários específicos que se debruçaram sobre este tema, parecem também revelar um posicionamento da Marilena diante da *filosofia em geral*, ou seja, por meio dos embates com filósofos, sociólogos, críticos literários, etc., a Marilena promove uma reformulação de categorias filosóficas cujo alcance não se esgota na particularidade de debates travados ao longo dos últimos 40 anos, quer dizer, suas intervenções tanto dizem respeito a posições político-filosóficas específicas, quanto incidem sobre um modo de produção filosófico naturalizado. Se isso faz sentido, compreensões sobre o que seja o *povo* são definidoras dos *próprios agentes* que se põem a filosofar sobre o popular, pois funcionam como uma espécie de autojustificação de suas próprias práticas, servindo como cômoda delimitação do domínio de seu saber.¹

1 Ver *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. In: *Conformismo e resistência*. Org. de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo, 2004, pp. 15-16: “A expressão “cultura popular”, como já foi bastante observado, é de difícil definição. Seria a cultura do povo ou a cultura para o povo? A dificuldade, porém, é maior se nos lembrarmos de que

Em seguida, eu gostaria de examinar a seguinte hipótese: a reformulação de categorias filosóficas muito gerais, as quais dizem respeito à maneira como comumente se entende o que seja *produzir filosofia*, parece apontar para um outro modo de compreender o espanto com que, muitas vezes, se fez referência ao trabalho da Marilena. Esse espanto se traduz em perguntas tais como: como a Marilena consegue se dedicar a objetos de estudo tão distintos como Espinosa, Merleau-Ponty e o Integralismo brasileiro? O que permite que se fale em filosofia quando o tema em pauta é, por exemplo, o nacional-popular? A dúvida presente nessas e outras perguntas talvez possa ser resumida numa única: como a Marilena articula filosofia e não-filosofia? Sem querer propriamente responder a essas perguntas, eu gostaria apenas de propor uma aproximação: seria pertinente pensar, a partir das reflexões da Marilena, num modo ideológico de produção *da filosofia*? E, no polo oposto, seria possível pensar em algo como uma produção filosófica não exatamente *popular*, porque isso levaria a pensar que se trata de uma filosofia que queira falar *em nome* do povo, mas uma produção filosófica *democrática*, que atue como crítica interna a um elitismo filosófico que se vê sempre separado *de seu outro* – justamente *o povo*?

Em *Conformismo e resistência*, Marilena apresenta o que seria uma espécie de dicotomia fundamental que orienta os posicionamentos diante do popular. De um lado, os “ilustrados”, para os quais o povo

os produtores dessa cultura – as chamadas classes “populares” – não a designam com o adjetivo “popular”, designação empregada por membros de outras classes sociais para definir as manifestações culturais das classes ditas “subalternas”. Assim, trata-se de saber quem, na sociedade, designa uma parte da população como “povo” e de que critérios lança mão para determinar o que é e o que não é “popular”.

deveria passar por um processo de aprendizado que superasse sua “sensibilidade tosca”, de modo que pudesse elevar-se à razão. Alocado numa temporalidade anterior, o povo como infância da humanidade deveria ser trazido à idade madura das luzes, representando, caso não o fizesse, um entrave ao futuro. De outro lado, há os “românticos”, os quais possuem uma visão idealizada do povo, defendendo que ele seja preservado como uma espécie de antídoto contra o racionalismo. Vejamos o que diz Marilena:

Com o Romantismo, delineiam-se os traços principais do que se tornou a cultura popular: primitivismo (isto é, a ideia de que a cultura popular é retomada e preservação de tradições que, sem o povo, teriam sido perdidas), comunitarismo (isto é, a criação popular nunca é individual, mas coletiva e anônima, pois é a manifestação espontânea da natureza e do Espírito do Povo) e purismo (isto é, o povo por excelência é o povo pré-capitalista, que não foi contaminado pelos hábitos da vida urbana [...]). (CHAUI, 2004, pp. 22-23)

A defesa do povo pelos românticos, portanto, opera por meio de uma hierarquia na qual o sentimento vale mais que a razão. A “alma”, a “imaginação”, a “simplicidade” ou a “pureza” populares seriam a solução para um mundo em que a natureza estaria perdendo espaço para o artificial, e em que o “desencantamento do mundo” teria expulsado o “sobrenatural” e o “maravilhoso”. Sob outro ponto de vista, também o popular, enquanto guardião da tradição, seria o alicerce da nação enquanto especificidade irreduzível – resultando portanto na constituição do nacionalismo. Essa dicotomia entre românticos e ilustrados pode, além disso, combinar-se. Nas palavras da Marilena: “Na perspectiva romântica, a bondade [do povo] já existe porque obra da Natureza; na populista de esquerda, está por vir porque resultado da História” (CHAUI,

2011, p. 129). Em ambos os casos, portanto, o que se atribui ao povo – seja a possibilidade do despertar de uma bondade popular adormecida, seja a saída da alienação por um processo de conscientização – o que se atribui ao povo são características que não provieram dele, ou seja, foram construídas por uma classe que, arrogando-se letrada, nada vê no popular senão o que imagina ver em si mesma. Nesse sentido, a hierarquia com a qual operam os românticos apenas aparentemente promove uma valorização do popular: porque constrói uma idealização, pretende retirar do povo a possibilidade de auto-denominar-se e auto-representar-se a partir de sua própria prática.

Ora, tal operação constitui-se justamente naquilo que Marilena denomina *ideologia*.

A ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (ideias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros de uma sociedade o que devem pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um conjunto de ideias ou representações com teor explicativo (ela pretende dizer o que é a realidade) e prático ou de caráter prescritivo, normativo, regulador, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuí-las à divisão da sociedade em classes, determinada pelas divisões na esfera da produção econômica. (CHAUI, 2013, pp. 117-118)

O caráter prescritivo da ideologia aplica-se aqui ao popular uma vez que, como dissemos, os critérios pelos quais é determinado tem como origem uma classe que se arroga a exclusividade da determinação de uma experiência *que é de outra classe*. Só é possível, aliás, ocorrer tal denominação de uma classe como popular porque, sem considerar-se

uma classe particular, a classe dominante impinge aos dominados uma *unificação* abstrata que homogeneiza sua diversidade, agrupando sob uma mesma entidade – o povo, a cultura popular – uma realidade que por definição é múltipla.²

A ideologia é um discurso eficaz porque se constitui como discurso com pretensões à *objetividade*, meio pelo qual teria acesso à *completude da determinação do real*. Referindo-se às relações sociais como *dados* ou *fatos* objetivamente determináveis, circunscrevendo-os num espaço imune à historicidade, o discurso ideológico tem a pretensão de esgotar seu objeto porque promove uma dupla abstração: tanto elimina do povo aquilo que resistiria à sistematicidade do conhecimento objetivo, ou seja, sua heterogeneidade – aliás constitutiva de qualquer relação social; quanto promove uma abstração do próprio sujeito de conhecimento, uma vez que não se reconhece como classe social entre outras classes, arrogando-se a prerrogativa única de proferir um juízo de universalidade. Sem considerar-se classe social, o discurso ideológico pressupõe ocupar um lugar, por assim dizer, *epistemologicamente neutro*: a veracidade ou falsidade de suas afirmações poderia ser medida pela *adequação* entre suas ideias e os fatos. Sendo assim, o critério para um conhecimento

2 Ver *Cultura do povo e autoritarismo das elites*. In: *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, op. cit., p. 53: “Esse deslizamento [do povo ao popular] não é casual, mas encontra-se latente no termo “popular”, pois este já realiza uma primeira unificação, extremamente problemática, de todas as camadas da população que não estejam imediatamente “no alto”, e que, postas como consumidoras de uma cultura que não produziram, levam ao risco de dissimular diferenças reais como aquelas que provavelmente existem entre operários e pequeno-burgueses, entre proletariado urbano e rural, entre os assalariados dos serviços e setores mais baixos da pequena burguesia urbana etc.” Ver também p. 55.

verdadeiro seria ele também objetivo e, por isso, neutro: o discurso ideológico estaria apenas *representando* idoneamente os fatos. A neutralidade na representação dos fatos sociais, contudo, depende da pressuposição de que o juízo ideológico seja proferido sempre a partir da *exterioridade* do social, única condição que garantiria a pureza de sua operação de conhecimento. Melhor dizendo, ao considerar-se exterior ao social, o discurso ideológico recusa a distinção entre o pensamento e o social, porque seu “culto da objetividade” na verdade é apenas um culto à interioridade que não se reconhece como tal, ou seja, não reconhece que o sujeito de conhecimento é social e historicamente limitado. Ora, mas é justamente por isso que tal discurso, longe de ser neutro, é um discurso de *poder*, ou melhor, é um poder em forma de discurso. Nas palavras da Marilena:

O autoritarismo existe sempre e toda vez que as representações e normas, pelas quais os sujeitos sociais e políticos interpretam suas relações, sejam representações e normas vindas de um polo ou de um lugar exterior à sociedade e situado acima dela (CHAUI, 2011, p. 52).

Colocando-se fora do social, o discurso ideológico pretende estar mais apto a conhecê-lo, ou seja, pretende ter o verdadeiro acesso *ao real*. O *realismo*, portanto, é a forma de conhecimento em que se move o discurso ideológico, o que lhe garantiria a impessoalidade ou neutralidade no tratamento dos fatos, crendo que suas ideias estejam coladas ao real, ou que sejam *o próprio real* espelhado em ideias. A supressão da mediação da dominação de classes, e da dominação simbólica entre as classes, no próprio processo de constituição do conhecimento, tornaria possível retratar, por meio das ideias, uma coincidência entre estas e as coisas, restando ao trabalho do pensamento somente revelar uma *raciona-*

lidade já inscrita no mundo. Assim conclui-se o poder material e persuasivo da ideologia: nele está contido uma *ideia de racionalidade* cujos elementos são a *objetividade*, a *representação* e a *determinação completa do real*.³

Contra tal discurso ideológico, não bastaria, segundo a Marilena, que se construísse um outro discurso que fosse *mais objetivo* do que o primeiro, ou que desse conta da representação de um número maior e mais preciso de fatos sociais. Isso indica que a contraposição entre ideologia e crítica não se dá nos termos da oposição *verdade/falsidade*: trata-se, pelo contrário, de recusar *os critérios* com os quais o discurso ideológico constrói a *verdade de sua aparência*, ou ainda, trata-se de recusar os critérios de que lança mão ao construir *sua* universalidade, com *suas* características de neutralidade e impessoalidade, tornadas possíveis apenas porque ignora a particularidade de classe de sua origem (cf. CHAUI, 1978, p. 140).

3 A respeito desses pontos, ver *Crítica e ideologia*, *op. cit.*, pp. 133 e 136-137. Ver também *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*. In: *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978, p. 124: “Se a ideologia é um discurso que se oferece como representação e norma da sociedade e da política, como saber e como condição da ação, promove uma certa noção da racionalidade cuja peculiaridade consiste em permitir a suposição de que as representações e normas estão coladas no real, ou melhor são o próprio real ou sua verdade. Em outras palavras, da mesma maneira que a operação ideológica fundamental consiste em camuflar as contradições em nome de uma indivisão e de uma harmonia de direito que devem constituir a sociedade e a política, também é uma operação típica da ideologia, enquanto “saber”, escamotear a diferença entre o pensar e o real. Por mais sofisticado que possa ser o aparato metodológico, por mais distante que pareça estar o “conceito” face ao “dado”, a ideologia, enquanto “saber”, tem o culto da objetividade e, por conseguinte, pretende ser uma representação “verdadeira” do que é dado”.

Recusar o critério da objetividade não significa, contudo, negligenciar a força de que dispõe o discurso ideológico, força advinda justamente do fato de *não dizer tudo*, ou seja, de ser permeado por silêncios, lacunas e ausências. Essas lacunas e ausências, portanto, não são obstáculos ao estabelecimento de uma *lógica* e de uma *coerência* que lhe são próprias: sua eficácia persuasiva, que é uma eficácia de poder, advém da defesa de uma objetividade paradoxalmente lacunar ou, ainda, da defesa de uma ideia de racionalidade de que necessariamente faz parte o silêncio.⁴ Ora, a possibilidade de uma crítica a tal discurso deveria, nesse sentido, se constituir como crítica *interna*, como um *negativo desse discurso*, ou, ainda, como um *contradiscurso* que levaria ao limite suas contradições, de modo a dar a ver justamente a particularidade de que é revestida a ideia de racionalidade universal presente na ideologia.

Uma crítica ao discurso ideológico não deveria disputar, portanto, uma ideia de objetividade ou racionalidade nos termos de uma *determinação completa da realidade*. O ideal de esgotabilidade do social, como vimos, só é possível desde que se abstraia a diferença entre o objeto e o sujeito de conhecimento, ou seja, desde que ocorra uma identificação ideológica entre exterior e interior, permitindo ao sujeito que encontre no social tudo aquilo de que dispõe no ponto de partida de sua investigação. Não obstante isso, segundo a Marilena há toda uma série de interpretações que mobilizam noções tais como “vazio”, “atraso”,

4 Ver *idem*, pp. 126-127: “O discurso ideológico é feito de espaços em branco, como uma frase na qual houvesse lacunas. A coerência desse discurso (o fato de que se mantenha como uma lógica coerente e que exerça um poder sobre os sujeitos sociais e políticos) não é uma coerência nem um poder obtidos *apesar* das lacunas, *apesar* dos espaços em branco, *apesar* do que fica oculto; ao contrário, é *graças aos brancos, graças às lacunas* entre as suas partes, que esse discurso se apresenta como coerente”.

“tardio”, “imaturado”, “importado”, etc.: a utilização de tais noções significaria, malgrado os próprios intérpretes, que em sua perspectiva opera a recusa da *ambiguidade* constitutiva de qualquer expressão cultural. Todas essas noções indicam alguma forma de *ausência* e, inversamente, indicam a *manutenção do valor da completude* para a produção do que se entende como conhecimento verdadeiro. Trata-se, na expressão da Marilena, de um “efeito retroativo” do ideal de representação completa: uma vez que o intérprete põe-se a conhecer, necessariamente lida com uma indeterminação presente no objeto que deseja apreender; obtido um resultado que atenda às expectativas de completude, faz retroagir para o ponto de partida o que só foi alcançado ao final do processo. Essas noções que gravitam em torno da ausência ou da privação, assim, têm por função deslegitimar o início *enquanto indeterminado*, o que equivale a dizer que estariam por definição desprovidos de valor aspectos do objeto de conhecimento que não atendessem a critérios *previamente determinados*, ou ainda, que *questionassem categorias de conhecimento* por meio de sua prática teórica. Embora haja muitas características nessa espécie de ilusão retrospectiva, tomemos o caso da cultura popular – retomando portanto o início dessa exposição. Se ora o povo é encarado como “ignorância” (perspectiva dos ilustrados), se ora é encarado como “saber autêntico” (perspectiva dos românticos), o que ocorre em ambos casos é que, no povo, não é encontrado um *modelo* de saber que permitisse classificá-lo com outras categorias que não as da privação. Melhor dizendo, quando se fala em ignorância do povo, se quer dizer com isso que ele está destituído de todo e qualquer saber; quando se fala, por outro lado, num saber autêntico do povo, afirma-se que ele possui um saber, mas *que não está apto* a reconhecer esse saber. Num caso como noutro, a privação de saber atribuída ao popular pressupõe que a luta de classes não é capaz de engendrar um processo histórico *e de conhecimento*, simplesmente porque

não atende a modelos do que seja uma “boa consciência”, uma “boa classe”, uma “boa sociedade”. Em outra direção, para que se escape da oscilação entre pares dicotômicos na apreensão do popular, Marilena propõe que a crítica ou o contradiscurso deva respeitar sua *ambiguidade constitutiva* – ambiguidade aliás presente em todas as formas de conhecimento provindas das diversas classes, inclusive dos intelectuais. Referindo-se ao popular, ela afirma:

Talvez seja mais interessante considerá-lo ambíguo, tecido de ignorância e de saber, de atraso e de desejo de emancipação, capaz de conformismo ao resistir, capaz de resistência ao se conformar. Ambiguidade que o determina radicalmente como lógica e prática que se desenvolvem sob a dominação. (CHAUI, 2004, p. 140)⁵

A ambiguidade seria considerada um defeito apenas se o critério do rigor fosse monopolizado pelos ideais de objetividade e determinação completa com que opera a ideologia. Pelo contrário, apropriando-se de Merleau-Ponty, Marilena propõe que a “ambiguidade é a forma de existência dos objetos da percepção e da cultura” – perspectiva que abre a possibilidade para que se veja, no popular, um “processo de conhecimento”, a “criação de uma cultura ou de um saber”. Em uma palavra, trata-se de reconhecer a legitimidade dos critérios de produção de inteligibilidade do popular.

5 Para os pontos anteriores, ver *idem*, p. 27 e *Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira*, *op. cit.*, pp. 136 e 27-30.

Caminhando para a conclusão, eu gostaria de citar algumas passagens de falas da Marilena numa homenagem que foi feita a ela em 1998, homenagem publicada no livro *Diálogos com Marilena Chaui*. Essas passagens são muito interessantes porque dão indícios das categorias com as quais a Marilena trabalha ao fazer filosofia, e com as quais pensa sobre fazer filosofia. Referindo-se aos textos de *Conformismo e resistência*, dos *Seminários* e de *Cultura e democracia*, ela diz:

Os filósofos reconhecidos como inspiradores dos textos não tiveram esse papel; eles não inspiraram esses textos. Eles são a minha formação; mas, a origem do texto, a inspiração do texto, a causa do texto, a forma do texto, são os movimentos sociais, são os trabalhadores, é o movimento sindical, é o PT e era a ditadura.

Comentando o “sentimento de se sentir solicitada pelo que se passa à sua volta”, ela diz:

É por isso que acho que não tenho “um pensamento”, que não tenho “uma obra”. Eu estou aí, um pouco solta no mundo, para o que der e vier.

Mas não sou capaz de ter uma visão sistemática do meu próprio trabalho, porque não o vejo produzir-se dessa maneira.

E, por fim, referindo-se a seus cursos no Departamento de Filosofia da USP nos anos 1970:

Nós, professores do departamento de filosofia, tínhamos uma maneira de fazer filosofia que era autoritária – ela operava hierarquicamente, verticalmente, supondo uma situação de assimetria entre professor e aluno que produzia desigualdade. Entrava tudo nesta crítica às formas do autoritarismo, inclusive a compreensão dos nossos sociólogos a respeito do Brasil; ela também autoritária. (PAOLI, 2011, pp. 258, 204, 210 e 204-205)

Se faz sentido pensar que a Marilena *faz filosofia como contradiscurso*, então seria interessante examinar *contra* quais categorias, as quais estão em operação numa produção naturalizada de filosofia, ela mobiliza suas reflexões. Não à toa é difícil localizar tais categorias, uma vez que o discurso ideológico é essencialmente lacunar ou permeado por silêncios. Mas, se invertermos o espanto presente nas perguntas a que no início fizemos referência, ou seja, ao invés de perguntarmos: como a Marilena produz filosofia com objetos consagrados e não consagrados (por exemplo, Espinosa, Merleau-Ponty e Plínio Salgado)? Se ao invés disso perguntarmos: por que é necessário que haja uma autoridade canônica para legitimar uma reflexão como filosófica? Então talvez possamos ver que, ao dizer que a “inspiração” para seus livros sobre democracia, cultura popular, discurso competente, etc., proveio dos “movimentos sociais”, dos “trabalhadores”, do “movimento sindical”, do “PT” e da “ditadura”, a Marilena está já recusando a exclusividade da “cultura letrada” como única fonte do conhecimento filosófico. Nem ilustrada, nem romântica, portanto, Marilena defende que o valor da produção do saber filosófico não está sequestrado pelo panteão dos grandes filósofos.

De outra parte, quando afirma que “não tem um sistema”, não tem uma “obra”, ou, ainda, que não seria capaz de “ter uma visão sistemática” de seu trabalho, não se trata da recusa da *determinação completa* como critério de construção e avaliação do conhecimento filosófico? Pois um sistema, cuja coerência proviria de uma articulação lógica entre suas partes, partes teleologicamente dispostas de acordo com um *projeto* objetivamente determinado, tal concepção de sistema só faz sentido desde que nela opere o valor da esgotabilidade do objeto filosófico e de sua consequente apreensão total.

Quando, além disso, em uma das passagens acima, a Marilena afirma que seu trabalho provém “sempre de me sentir solicitada pelo

que se passa à minha volta”, não se está aqui no polo oposto da defesa de uma *neutralidade* ou *impessoalidade* na produção da filosofia, ao se reconhecer que tanto a contingência quanto a ambiguidade são constitutivas do processo de investigação filosófica?

Por fim, ao incluir-se entre os professores do departamento de filosofia que exerciam “uma maneira de fazer filosofia que era autoritária”, tal crítica parece apontar para uma descrença na hierarquia estabelecida entre aqueles que possuem o saber, e aqueles cuja ignorância deve ser superada. Além disso, ao propor um tratamento filosófico de temas estudados por outras disciplinas, tais como a história ou a sociologia, por exemplo, ao investigar tais objetos em princípio não-filosóficos a Marilena não está justamente destituindo a filosofia do seu posto de rainha do conhecimento, de modo a não poderem provir apenas dela os critérios para a determinação do conhecimento verdadeiro, mas do *conjunto ambíguo* de toda a experiência?

É claro que pensar num modo ideológico de produção da filosofia envolve considerá-la como trabalho institucional, com todos as coerções que isso implica, e envolve também considerar questões de classe, de raça e de gênero: ou seja, envolve considerar as relações de dominação material e simbólica aí presentes. De qualquer maneira, ficam aqui essas indicações, que espero sejam úteis assim como o foram para mim. As considerações da Marilena sobre o popular tocam num ponto sensível para a auto-representação que os filósofos fazem de si: o povo como aquilo que os filósofos constroem para comodamente auto-justificarem sua prática, seja simplesmente negando o popular enquanto não-filosofia, seja desejando capturá-lo num tipo de conhecimento que *ainda não é filosofia*. Num caso como noutro, e inclusive no que se refere a outras disciplinas, o que resulta dessa postura é sempre uma filosofia fechada em si, ou, por assim dizer, um modo ideológico de produção da filosofia.

THE IDEIA OF PEOPLE AND THE MISERY OF THE INTELLECTUALS

ABSTRACT: Considerations about the people or the national-popular seem to have served as a sort of other one of philosophy and philosopher. In this text we follow Marilena Chaui's analysis regarding the function attributed to the popular. According to the author, they belong to ideological mechanisms and, in order to escape them, we will explore her idea of counterdiscourse. In the end, we seek to examine such categories in view of the way Marilena Chaui refers to her philosophical practice.

KEYWORDS: Marilena Chaui, popular, ideology, counterdiscourse.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. S. (2004). *Conformismo e resistência*. Org. de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo.

_____ (2011). *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez.

_____ (2013). *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Org. de André Rocha. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Perseu Abramo.

_____ (2003). *Marilena de Souza Chauí – Docteur Honoris Causa*. São Paulo: FFLCH.

_____ & CARVALHO FRANCO (1978). Maria Sylvania. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Centro de Estudos de Cultura Contemporânea.

PAOLI, M. C. (org.) (2011). *Diálogos com Marilena Chauí*. São Paulo: Barcarrolla: Discurso Editorial.

SER PARTE E TOMAR PARTE

Ravena Olinda Teixeira

Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

ravenaolinda@usp.br

RESUMO: O texto inicia seu trajeto no prefácio do *Tratado Teológico Político*, passa rapidamente pelos conceitos de liberdade e de felicidade da Ética, cita *Que é a literatura?* de Jean Paul Sartre para dizer que escrever e falar são maneiras de se engajar [tomar parte] no mundo. E, finalmente, homenageia a professora Marilena Chaui, uma intelectual engajada.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade, Felicidade, Engajamento.

Ao encerrar o prefácio do *Tratado Teológico Político*, no penúltimo parágrafo, Espinosa expressa seu desejo de ser ignorado pelo vulgo. O filósofo explica que prefere ser esquecido a ser molestado e interpretado de maneira perversa, pois ele não acredita que os homens dominados pela superstição possam ser capazes de superar seus preconceitos para compreender o sentido de sua obra. No entanto, ele convida aqueles que são livres para filosofar e dedica essa obra ao leitor-filósofo.

Esse prefácio faz ecoar uma pergunta em nossas cabeças: quem são esses homens [*e mulheres*] livres? Já sabemos que os homens não nascem livres, porque de acordo com Espinosa todos os homens nascem submetidos aos afetos e à fortuna. No prefácio da quarta parte da *Ética* lemos que os homens nascem impotentes para moderar e coibir seus afetos e que são muitas vezes escravizados por eles. Isto é, arrastados pela força das paixões (tristes ou alegres), são levados a escolher o pior para si ao invés do melhor e flutuam como ondas do mar, ignorantes do seu destino e das causas de seus afetos. Os supersticiosos, aqueles que não são convidados a ler o *TTP*, são homens que vivem escravizados pelo medo.

No entanto, na quinta parte da *Ética* nosso filósofo escreve que existe um caminho para ser livre. Esse caminho, de maneira mais simples e resumida, trata-se de conhecer e de compreender a causa de nossas paixões. É um esforço para compreender cada vez mais e padecer cada vez menos. Essa liberdade é possível, porque, segundo Espinosa, todos os homens tem o poder parcial de compreender a si mesmo e de compreender seus afetos “e, por conseguinte, de fazer com que os padeça

menos.” (ESPINOSA, 2015, EV P4S, p. 529). Portanto, o homem não nasce livre, torna-se.

Espinosa descreve as características que definem um homem livre nas últimas proposições da quarta parte da *Ética*, um homem livre é aquele que não teme e nem pensa na morte: “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.” (P67, sabemos que ele é corajoso P69, que é grato P71, que não age de má-fé para com os outros P72 e que ele é ainda mais livre em sociedade P73). Justamente por isso, ele busca por natureza conviver com outros homens que sejam tão livres quanto ele.

Em resumo, a filosofia espinosana diz que o homem livre é aquele que vive tanto quanto for possível sob os ditames da razão, não sob o acaso das paixões. A liberdade trata-se, portanto, de uma potência da mente para compreender e moderar os afetos. É da própria essência da mente se esforçar por compreender todas as coisas, por isso todos os homens podem conquistar a liberdade, basta que eles se esforcem para compreender que a liberdade humana não é a ausência de determinação. A liberdade humana é o conhecimento das inúmeras coisas que determinam os homens a quererem isso ou aquilo. Ou seja, é o reconhecimento de si mesmo como mais uma entre as infinitas partes da natureza.

SER FELIZ

O primeiro parágrafo do *Tratado da Emenda do Intelecto* demonstra que Espinosa estava em busca da felicidade. “Resolvi, enfim, indagar se existia algo que fosse o bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e pelo

qual unicamente, rejeitado tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema.” Segundo Espinosa, a liberdade e a felicidade são resultados de uma espécie de reforma no entendimento. Essa reforma é o que torna possível que o homem possa compreender todas as coisas de forma adequada. São, portanto, (liberdade e felicidade) frutos do conhecimento. Por isso, ele afirma: “Na vida, portanto, é útil acima de tudo aperfeiçoar o intelecto ou a razão o quanto pudermos, e somente nisso consiste a suma felicidade do homem ou a beatitude [...]” (ESPINOSA, 2015, EIV, CAP. 4, p. 495).

Na quinta parte da *Ética*, o filósofo demonstra o caminho que conduz o homem tanto à liberdade quanto à felicidade e esse caminho conduz seu leitor ao amor intelectual de Deus: “A partir disso entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou liberdade: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus.” (ESPINOSA, 2015, EV P36 C, p. 569). No escólio da proposição 13 da terceira parte da *Ética*, o filósofo define o amor como uma alegria acompanhada da ideia da causa externa. A felicidade, com efeito, é o amor para com uma coisa eterna, ela é uma alegria mais potente e imutável ou “um gozo de uma alegria contínua e suprema”. Uma vez que a causa dessa alegria é Deus.

Um homem feliz é aquele que vive o máximo de alegrias possíveis e que experimenta a maior alegria de todas: o amor intelectual de Deus. Espinosa nos diz que aquele que alcança esse modo de viver, necessariamente, se esforçará para fazer com que o máximo de homens ao seu redor compartilhem com ele tanto da liberdade quanto da felicidade. Espinosa diz: “Este Amor a Deus é o sumo bem que podemos apetecer [...] e desejamos que todos gozem dele (ESPINOSA, 2015, EV P20 D, p.

547). Isso ocorre porque de acordo com o capítulo 9 da quarta parte da *Ética* não há nada mais útil ao homem livre do que outro homem livre. Dessa maneira, para Espinosa, o sábio (aquele que alcançou a liberdade e a felicidade) é um homem que se esforça por fazer com que cada vez mais pessoas possam seguir pelo mesmo caminho e chegar ao amor intelectual de Deus. Ou seja, a liberdade e a felicidade fazem do homem um ser engajado. Por isso, com o objetivo de defender a liberdade, o filósofo escreve e publica o *Tratado Teológico Político*.

TOMAR PARTE

Jean Paul Sartre em sua obra *Que é a literatura?* diz que embora o leitor tenha sempre a liberdade de dar significado ao texto e que de certa forma o texto pertença mais a ele (leitor) do que ao autor, não existe obra nenhuma que seja isenta de significação, de certo reflexo do autor que a cria. Ele explica que o pintor, por exemplo, tem motivos, ainda que ocultos, para usar o verde, o amarelo ou o vermelho. Um quadro é produto do autor que o cria, mas também daquele que o observa. Desse modo, toda criação só se realiza no outro: “a obra só existe quando a vemos.” (SARTRE, 2015, p.45). Na literatura se estabelece um “pacto de generosidade entre o autor e o leitor; cada um confia no outro, conta com o outro, exige do outro tanto quanto exige de si mesmo.” (SARTRE, 2015, p. 51). Assim como na pintura, na escultura e na música, Sartre também reconhece uma ligação dialética entre o escritor e o leitor: “Estabelece-se então um vaivém dialético; quando leio então, desde que minhas exigências sejam satisfeitas, incita-me a exigir mais do autor, o que significa: exigir do autor que ela exija mais de mim mesmo” (SARTRE, 2015, p. 51). Sartre conclui que a literatura é sobretudo um exer-

cício mútuo de liberdade. O autor e o leitor são livres no momento que reconhecem a liberdade um do outro e compartilham do mesmo texto, da mesma obra. Por isso, as palavras são como pistoladas carregadas que o autor precisa apontar para algum alvo. Com efeito, ele considera que escrever é agir, pois a cada palavra que dizemos ou escrevemos nós nos engajamos mais no mundo.

Marilena de Souza Chaui é uma intelectual que não se limita apenas a escrever sobre a história da filosofia, mas usa a história da filosofia para intervir criticamente no espaço público. É sobre essa Marilena militante e destemida que eu gostaria de falar. Sobre essa Marilena que como todos nós sabemos tem dedicado uma vida inteira e todo seu trabalho intelectual para defender os direitos democráticos que são fundamentais para a liberdade e para a felicidade individual e coletiva. Essa Marilena que não hesita em desmascarar publicamente os diversos golpes que sofremos dia após dia. Que chama publicamente em suas inúmeras falas a tal “ponte para o futuro” de “pinguela para o passado” e que nos faz abrir os olhos para perceber o risco que corremos se ficarmos de braços cruzados diante da ignorância, dos preconceitos, da violência e do ódio que estão entranhados na sociedade brasileira e que monstruosamente cada vez mais ameaçam a liberdade de todos nós.

É sobre essa Marilena que participou do movimento de Maio de 1968, que fundou nos anos 80 o Partido dos Trabalhadores e que além de ser um exemplo na vida acadêmica com essa produção ininterrupta de textos que mais parece a substância se auto-reproduzindo em infinitos modos, não se esquivava de SER PARTE E DE TOMAR PARTE da vida política. Mesmo sem ter muito o que dizer, pois não tenho assim como a maioria dos presentes nesse evento mais de 20 anos de convivência com ela, eu não poderia deixar de dizer o quanto eu admiro a professora Marilena,

sobretudo, por essa coerência entre o que ela estuda (Espinosa) e o que ela defende (a liberdade).

E que Marilena Chaui é certamente uma das pessoas a quem Espinosa convidou para se debruçar sobre o seu *Tratado Teológico Político*, pois sabe que a liberdade e a felicidade segundo Espinosa só é alcançada quando “o sábio se conhece como parte e na qual sabe que toma parte” (CHAUI, 2016, p.604).

BE A PART AND TAKE PART

ABSTRACT: The paper begins its course in the preface to the *Theologico-Political Treatise*, passes quickly through the concepts of freedom and happiness of *Ethics*, quotes *What is literature?* by Jean Paul Sartre to say that writing and speaking are ways of engaging [taking part] in the world. And, finally, he honors the teacher Marilena Chaui, an intellectual engaged.

KEYWORDS: freedom, happiness, engagement.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, M. (2016). *A Nervura do Real*, v2. São Paulo: Companhia das Letras.

ESPINOSA, B. (2015). *Ética*. São Paulo: Edusp.

_____. (2015). *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. (2004). *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

SARTRE, J. P. (2015). *Que é a literatura?* Petrópolis: Vozes.

O PENSAMENTO LÚCIDO CONTRA A
EXCITAÇÃO MUDIÁTICA: OS SIMULACROS DO
PODER PASSIONAL NAS ANÁLISES DO PRESENTE

Fran Alavina¹

Doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

alavina@usp.br

RESUMO: O artigo visa homenagear a pensadora Marilena Chaui apontando sua especificidade de tratamento em relação às manifestações de junho de 2013 no Brasil. Por um lado, dialogando com seu artigo “*Simulacro e poder: uma análise da mídia*”, por outro lado, alargando a concepção de *ideologia da competência*. Neste último aspecto trata-se de pensar a figura do *intelectual homologado* como sendo aquele que, mesmo não ocupando lugar central no circuito midiático, torna-se uma das caricaturas mais palpáveis da redução do pensamento crítico às artificialidades de um afeto estranhado e inautêntico.

PALAVRAS-CHAVE: política, simulacro, excitação, afetividade, intelectual, Chaui.

1 Bolsista FAPESP.

No tumultuado junho de 2013, muitas eram as vozes que ao tomarem parte nos atos, também tentavam entender as *ruas*. Isto é, tornar compreensível os sentidos e o alcance político daquilo que posteriormente se denominou de *jornadas de junho*. Entre essas vozes, uma, embora não se apresentasse completamente contrária, pois não era disso que se tratava, fazia-se escutar: *grave, militante e destoante*. Tal era a voz de Marilena Chaui, que, mais uma vez, se vazia ouvir (para usarmos os termos de Foucault) no registro de quem nunca se furta à história do presente, tecendo com os fios da *fala* e da *ação pública* a *ontologia histórica de nós mesmos* (cf. FOUCAULT, 2008). Como sabemos, esta tessitura histórica é elemento constituinte do papel do intelectual no sentido forte do termo, como sendo aquele que deve realizar a crítica do presente sem cair em uma referencialidade ínvia, sem se deixar seduzir por um modo de saber que pretende dizer sobre o mundo supondo estar fora e acima dele.

Na atualidade, esta *ontologia histórica de nós mesmos* exige um fino e acurado movimento, pois, como nos mostra Marilena, em seu texto “*Intelectual Engajado: uma figura em extinção?*”, o *intelectual* tem perdido espaço para a figura do *ideólogo*, do *especialista competente*: “cujo suposto saber lhe confere o poder para, em todas as esferas da vida social, dizer aos demais o que devem pensar, sentir, fazer e esperar. A crítica ao existente é silenciada pela proliferação ideológica dos receituários para bem viver” (cf. CHAUI, 2006, p. 30).

Ora, exemplos desta constatação não nos faltam. São os midiáticos “homens e mulheres do saber” sobre os quais podemos utilizar a denominação paradoxal do *intelectual homologado*. Tal figura, que entendendo a conceituação do *ideólogo* apresentada por Marilena Chaui,

nos aparece como imagem em forma de caricatura no bojo do fluxo contínuo da atual confusão babélica informacional. Paradoxal, uma vez que homologados, estão fora do registro de caracterização de intelectual. Neste caso, a palavra *intelectual* é apenas um termo genérico, que diz mais sobre a formação do que sobre a atuação do homologado: aquele que no uso da fala pública da autoridade teórica toma parte no *show midiático* apresentando-se como simulacro da opinião abalizada.

Simulacro de saber, simulacro de intelectual. Sendo parte constituinte do *show midiático*, ocorre, pela adequação a uma forma alheia à autodeterminação dos saberes, uma dissolução do *saber* em *não saber*. Não se trata mais de certo conhecedor que fala ao “homem comum”, posto que os leitores, ouvintes, telespectadores e internautas não se identificam mais como “homem comum”, isto é, como público sem a posse do conhecimento do especialista. Inserido no âmbito *midiático-informacional*, o novo público acredita possuir as mesmas qualidades do especialista, e simplesmente por escutá-lo, considera-se tão informado quanto ele. Assim, a simples repetição da informação do especialista também o torna possuidor da opinião abalizada. O simulacro de saber, pois, nada mais é que informação, duplica-se em outro simulacro: o *simulacro do público bem informado*. Simulacro de simulacro, fantasmagoria de fantasmagoria.

Nos termos de Marilena Chauí, ocorre a própria “destruição da esfera da opinião pública” (CHAUI, 2014, p. 123). Esta passa a existir também como simulacro. Aqui, pensando junto com Marilena, ampliando sua conceituação de uma das facetas da *ideologia da competência*, observa-se que ao mesmo tempo em que se cria uma cisão na qual se “determina de antemão quem tem o direito de falar e quem deve ouvir” (CHAUI, 2014, p. 87), ou seja, entre os “que podem falar e têm o direito de man-

dar e comandar, e os desprovidos de saber, que devem ouvir e obedecer” (CHAUI, 2014, p. 87), também tende-se a turvar essa mesma cisão como uma característica própria da ideologia.

Em outras palavras, a ocultação da cisão é um mecanismo de poder quase invisível. Tal como no ato de ver: ao enxergamos não vemos nossos olhos, exceto na frente do espelho. Trata-se de um mecanismo de poder de ampla penetração, em uma operação difusa de *liquefação social*. Se *tudo que era sólido se desmancha no ar*, antes se liquidifica. Desse modo, se mudou o estatuto daquele que fala (na passagem do *intelectual* ao *especialista competente*), também mudou o estatuto daquele público que outrora formava o auditório amplo para o qual a fala pública do intelectual se dava. Esta liquefação social, dos mecanismos de poder da *ideologia da competência*, a torna mais sutil, por conseguinte, com maior capacidade de penetração. Isto ocorrendo principalmente com a expansão dos meios virtuais e suas *redes sociais*.

Neste âmbito, o do virtual, a *ideologia da competência* apresentar-se-á sutilmente também por meio de um simulacro, segundo o qual os usuários da *rede*, isto é, o público não é mais apenas espectador, um ouvinte tão receptor quanto um aparelho de *TV*, mas sim um partícipe do processo informacional. Agora, todos podem “fazer a notícia”, difundindo e ampliando o processo informacional. Tornando-se, segundo a *ideologia do virtual*, “não apenas orgulhosos protagonistas, mas também os principais produtores de conteúdo” (SIBILIA, 2016, p. 23). Tal participação, todavia, não é gerida a partir do conteúdo, mas da forma. Na esmagadora maioria dos casos, não se trata tanto do que é dito, porém, do como se diz. Este modo do dizer e forma da representação são justamente aqueles aspectos mais determinantes que o simulacro midiático, e atualmente virtual, nos impõe. Ora, mas se agora, pelo menos em

tese, todos podem “fazer a notícia” e criar a informação: qual notícia (e quem) se destacará?

A diferença se dará pelo *nível de excitação gerado*. Aparecerá mais, será mais visto, se tornará “viral”, aquilo ou aquele que excitar mais a partir da forma dada antecipadamente (cf. TÜRCKE, 2010). Uma excitação predadora, pois todos concorrem contra todos; e pobremente mimética, uma vez que se imita uma forma estranhada dada por antecipação. Tudo nos aparece então como *remakes* (cf. CALABRESE, 1998), como um sem fim estendido de repetições que excitam justamente por se repetirem. Os próprios acontecimentos políticos são narrados e encadeados desse modo, como se fossem *remakes*. Este último aspecto se exemplifica em movimentos políticos como o *occupy wall street* estadunidense e o *junho de 2013* brasileiro, pois eles surgem em algumas narrativas, particularmente as midiáticas, na forma de *remakes* da propalada *primavera árabe*.

Desse modo, pelo caráter da excitação, o campo decisivo passa a ser agora o âmbito *afetivo-sensível-passional*. Uma excitação que é também envolvida por uma *lógica de sedução*. Mas se antes a *lógica da sedução* operava com um mostrar-se escondendo, agora se trata de tudo mostrar: uma mania, quase patológica, por uma transparência absoluta, na qual o ver tornou-se sinônimo de ser visto em toda a inteireza da vida privada.

A intimidade como espetáculo e a *gestão de si como uma marca* (SIBILIA, 2016, p. 23). Nesse caso, a excitação de si só opera pela excitação do outro. É um mecanismo de poder sutil sobre o qual os indivíduos tendem a não possuir nenhum controle. Trata-se de *sentir a si mesmo* conforme uma imposição alheia e arbitraria. Com efeito, isto não é o próprio registro de operação do *poder teológico-político*? É Espinosa quem nos alerta:

[...] não é, efetivamente, a razão da obediência, mas sim a obediência que faz o súdito [...]. A mesma conclusão decorre, com toda clareza, do fato de a obediência não ser tanto uma ação exterior como uma ação interior da vontade. Por conseguinte, o maior poder é o daquele que reina sobre os ânimos [...] (ESPINOSA, 2008, p. 251-252).

Dessa maneira, se antes nos era imposto o que pensar, e nos ordenavam como agir, agora nos dão prontamente “o como” e “com o que” devemos sentir: nos impondo uma forma estranhada da sensibilidade. Ocorre, assim, a passagem da *inteligência artificial* para o *afeto artificial*, da então celebrada *inteligência coletiva* para a *afetividade homologada*. Um tipo de excitação descorporificada, que faz do corpo um impedimento da própria satisfação, um entrave, quando muito um borrão, um rabisco a ser corrigido (cf. LE BRETON, 2012).

Surgem, contudo, ocasiões em que este tipo de excitação da *passionalidade virtual-midiática* encontra seus limites, pois, convenhamos, não é fácil excitar conciliando novidade e repetição. Estas ocasiões se dão quando o real é contado apenas na forma e com os recursos da imaginação. Preponderando o caráter *espetacular* e *imagético*, donde os limites entre o real e o seu simulacro são mais fortemente desfeitos. Não se trata, porém, do *real* em sua generalidade mais abstrata, do *real* como pura presença e imediaticidade, mas do *real* em sua instância política. Neste caso, há um tipo de excitação singular, pois o âmbito político traz em si uma carga passional comparável apenas à esfera lúdica e artística. Tal se deu com as manifestações de junho de 2013, não em seus começos, isto é, quando a pauta era uma questão clara e concreta: *o aumento das tarifas do transporte público*. Mas, naquilo em que as *jornadas de junho* se transformaram.

Conforme as manifestações foram cooptadas pelo aparelho midiático, e tinham como motor os meios virtuais que prontamente assumiram características de sujeito político, o estado de excitação tornou-se difuso. A *rua* transformou-se no palco de uma catarse cujo objeto era o político. Este último passou das determinações imediatas das tarifas do transporte para uma generalidade sem escopo definido. Tudo isto sob a égide de uma excitação que buscava romper, segundo se afirmou e ainda se afirma, com o antigo modo de ocupar politicamente as ruas. Assim, pela primeira vez em nossa história recente, os *simulacros do poder midiático* e os *simulacros do poder virtual* se uniram formando uma cadeia de simulacros que permanecem até hoje: com o golpe em curso e com a tentativa de anular o pensamento crítico.

Por isso, enquanto em grande parte das análises abalizadas se misturavam a *boa surpresa* e a *positividade* com algo que parecia surgir de modo “novo” e “espontaneamente”, Marilena Chaui, em suas falas públicas, mesas redondas na universidade, entrevistas em meios alternativos de imprensa, destoava, quase que solitariamente, destas análises. Ela alertava sobre os riscos de se compreender as manifestações de um modo homogêneo e simplista, pois se trataria de atentar apenas para o seu caráter aparente e mais imediato. Em outros termos, se deixando levar pela excitação midiática, uma vez que era o aparelho midiático que tornava homogênea e simplificava as manifestações por meio de imagens diretas e espetaculares.² Neste sentido, orientando-se pela excitação midiática, ocorria o que poderíamos denominar de *curto-circuito do pensamento crítico*: que uma vez excitado, não poderia ser crítico, posto que homologado.

2 Sobre o modo como o poder mediático se apoderou da narrativa das manifestações de junho de 2013 veja-se: SOUZA, 2016.

Nesse sentido, Marilena Chaui era a voz do *pensamento lúcido* em oposição ao *pensamento da excitação midiática*. Uma voz da lucidez que desnudava aquilo que em sua aparência apresentava-se como positividade, mas, em verdade, escondia uma negação da política à medida que criminalizava, por princípio, os agentes políticos e a representação partidária. Ademais, embebida de uma passionalidade amorfa que passou a se dirigir contra um ente abstrato, a corrupção em seu sentido mais genérico, portanto sem apresentar mediações e ações concretas para eradicá-la enquanto chaga institucional, a multidão se aproximou cada vez mais da *massa fascistóide* que da *massa revolucionária*. Com efeito, deve causar estranhamento que um mesmo ato político seja apropriado tanto pela “esquerda mais à esquerda”, quanto por um político do extinto *PFL*. São aspectos que a excitação midiática não permitia desnudar, posto que ocultava tais elementos sob o signo da participação e da revolta espontânea.

A tarefa do *pensamento lúcido*, precavido contra a excitação midiática, permanece no trabalho de compreensão que não se esgota com o fim dos eventos, conforme demonstra um dos textos mais recentes de Marilena Chaui, refiro-me ao artigo “*A nova classe trabalhadora brasileira e a ascensão do conservadorismo*” publicado na obra coletiva *Por que Gritamos Golpe?*, de meados de 2016.

À GUIA DE CONCLUSÃO:

PENSAMENTO LÚCIDO, ALEGRIA DO PENSAMENTO VIVO

Buscou-se, neste trabalho, tecer a homenagem em um duplo aspecto. Por um lado, demonstrando a diferença de tratamento que Ma-

rilena Chaui deu às manifestações de *junho de 2013*, explicitando suas fissuras e limitações, apontando seus riscos, que infelizmente tendem a se consolidar. Por outro lado, a singularidade do tratamento de Marilena nos levou a pensar não apenas sobre as especificidades de sua abordagem, mas também propiciou que a tessitura da homenagem se fizesse com dois fios, pois fomos conduzidos a pensar não apenas sobre sua obra e atuação política, mas a pensar com ela. Este aspecto talvez seja o que mais propriamente se preste à homenagem, posto que não toma o homenageado como um ser distante e a quem se presta deferência respeitosa, porém como alguém que caminha conosco nas longas, e muitas vezes tortuosas, vias do pensamento.

Assim, a homenageada não é um ser isolado e abstrato. Porém, pensando conosco, é um de nós. Próximo, em movimento vivo. Tão vivaz que nos mobiliza e anima na tarefa incessante do pensar filosófico. Todavia, não do pensar como exercício solitário. Cumpre-se, então, aquele princípio espinosano, apresentando no *Tratado da Emenda do Intelecto* e corporificado na *Ética*. Princípio do verdadeiro filosofar que rechaça toda forma egoísta de saber. Trata-se daquele ou daquela que encontrando *o bem verdadeiro* comunica-o aos outros homens e mulheres para que possam gozar dele conjuntamente. Ademais, pelo caráter afetivo do saber, não apenas pensamos juntos, mas também sentimos juntos. Uma alegria de saber com os outros, e não o intelectualismo narcísico de saber sem os outros e mais que os outros. Desse modo, o princípio espinosano alcança sua potência política mais forte. O que é isto, senão a contestação viva da *ideologia da competência*, da oposição à cisão feita mecanismo de poder autoritário que divide *sabedores mandões e ignorantes obedientes*? Pensamento vivo não é apenas aquele de quem ainda se fala, porém mais propriamente aquele que se pode fazer nosso, sem, contudo,

perder a potência de sua singularidade. Não é pouca coisa tornar-se capaz de compartilhar uma mesma compreensão e um mesmo sentimento de mundo. Quem assim o faz não é uma simples homenageada, mas nossa companheira de jornada na “luta sem fim por liberdade e justiça”. Por isso, não nos resta senão dizer: muito obrigado, Marilena!

THE LUCID THOUGHT AGAINST THE MEDIA EXCITEMENT: THE SIMULACRA OF PASSIONATE POWER IN THE ANALYSES OF THE PRESENT

ABSTRACT: The paper aims to honor the thinker Marilena Chaui, pointing out the specificity that characterizes her treatment of the demonstrations in June 2013 in Brazil. On the one hand, we engage in a dialogue with her article “*Simulacro e poder: uma análise da mídia*”, on the other hand, we enlarge the conception of *ideology of competence*. In this last matter, the figure of the *homologated intellectual* is thought as one that, even not occupying a central place in the media circuit, he/she turns into one of the most palpable caricatures of the reduction of the critical thought to the artificialities of a strange and inauthentic affection.

KEYWORDS: politics, simulacrum, excitement, affection, intellectual, Chaui.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALABRESE, O. (1988), *A Idade Neobarroca*. Trad. Carmem de Carvalho e Artur Morão. São Paulo: Livraria Martins Fontes.

CHAU, M. (2014), *A Ideologia da Competência. Escritos de Marilena Chaui*, Vol. 3. Org. André Rocha. Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica e Editora Perseu Abramo.

_____. (2014), *Manifestações do Autoritarismo Brasileiro. Escritos de Marilena Chaui*, Vol. 2. Org. André Rocha. Belo Horizonte e São Paulo: Autêntica e Editora Perseu Abramo.

FOUCAULT, M. (2008), *Arqueologia das Ciências Humanas e história dos sistemas de pensamento*. Ditos e Escritos II. Trad. Elisa Monteiro. Rio de

Janeiro: Forense.

LE BRETON, D. (2012), *Antropologia do Corpo e Modernidade*. Trad. Fábio dos Santos Creder. Petrópolis: Vozes.

SOUZA, J. (2016), *A Radiografia do Golpe*. Rio de Janeiro: LeYa.

SIBILIA, P. (2016), *O Show do Eu*. Rio de Janeiro: Contraponto.

TÜRCKE, C. (2010), *Sociedade Excitada: filosofia da sensação*. Trad. Antonio A. Z. Zuin, Fábio A. Durão, Francisco C. Fontanella, Mario Frungillo. Campinas: Editora Unicamp.

AS NOVAS AVENTURAS DA FILOSOFIA -
MARILENA CHAUI LENDO MERLEAU-PONTY¹

José Marcelo Siviero

Doutorando em Filosofia, USP, São Paulo, Brasil

sivierojm@gmail.com

RESUMO: Trata-se duma leitura do ensaio *Experiência do Pensamento*, em que Marilena Chaui analisa a maneira como Merleau-Ponty lê e se posiciona a respeito da tradição filosófica em que desenvolve o seu próprio pensamento. Unindo dois termos polarizados pela tradição como dois opostos irreconciliáveis (experiência e pensamento), Chaui mostra como os dois termos se articulam no interior da reflexão de Merleau-Ponty. Nosso objetivo aqui é investigar como um pensamento filosófico se constitui enquanto diálogo, interrogação e combate entre sistemas e correntes de pensamento, confrontando a ideia de que as grandes filosofias se comportariam como sistemas e correntes isolados.

PALAVRAS-CHAVE: Marilena Chaui, Merleau-Ponty, experiência do pensamento, história da filosofia, tradição filosófica.

¹ Texto originalmente apresentado como comunicação oral na Jornada de Estudos em homenagem a Marilena Chaui, no dia 28 de setembro de 2016. Optou-se por preservar a oralidade original do texto.

Nossa intenção com este texto é destacar o que a leitura de Marilena Chaui traz da obra merleau-pontyana no que diz respeito à maneira como o filósofo francês lê e entende a tradição filosófica que lhe foi legada e em como ele desenvolve uma nova maneira de filosofar, em que análise, leitura e reflexão mostram-se imbricadas num único bloco. A rigor, a leitura de Marilena Chaui destaca a maneira muito particular com que a obra de Merleau-Ponty vai se fazendo ao conceber o ofício do filósofo não como o mero vislumbre do conjunto dos sistemas de pensamento ou como visão panorâmica dos marcos da tradição, mas como uma obra que vai se fazendo enquanto debate (e consequentemente *combate*) através do qual os filósofos se posicionam e retomam toda a filosofia no momento em que começam a escritura de sua filosofia particular.

Começemos pelo título de um de seus ensaios mais consagrados sobre a filosofia de Merleau-Ponty, que carrega o complexo e fascinante título de *Experiência do Pensamento*. Já somos apresentados de antemão a um problema filosófico por excelência: como unir dois elementos que sempre foram apresentados a partir duma perspectiva antagônica, como experiência e pensamento? Entenda-se a experiência como a exterioridade total do indivíduo e dos fenômenos que lhe aparecem (evocando o sentido mais lato de *empíria*) e o pensamento como sua máxima interioridade, relacionado à consciência e às suas representações intelectuais.

Desde o início, o par de termos se põe como inconciliável: antagônicos, primeiramente somos obrigados a colocá-los numa alternativa radical entre experiência *ou* pensamento, como se fosse tão fácil cindi-los ou como se toda a história da filosofia se resumisse à escolha entre os dois polos e sua posterior defesa em detrimento do outro.

Podemos pensar algo além da alternativa: ainda mantendo-os como opostos inconciliáveis, poderíamos recolhê-los sob a rubrica de experiência e pensamento, mantendo a polarização mas estabelecendo uma relação harmônica e respeitosa entre os dois termos. Não se trata mais de escolher entre um *ou* outro, mas de colocá-los em paralelo: experiência e pensamento caminham lado a lado, trilham o mesmo caminho, mas nunca se misturam e nem compartilham pontos em comum.

Ora, o título do ensaio da Marilena quebra essa polarização: ao propor uma experiência *do* pensamento, ela os coloca como verso e reverso da mesma moeda, duas faces dum mesmo movimento, que se auto implicam desde o princípio.

Mas o que significa dizer que a obra a obra de Merleau-Ponty testemunha uma *experiência do pensamento*, ou que se trata duma filosofia que se coloca desde o início como relato dum pensamento que é ao mesmo tempo experiência? A ideia de experiência traz à tona o contato com o outro, isto é, um enfrentamento da filosofia com a não-filosofia, com o discurso das artes e ciências e com o irrefletido. A experiência de pensamento é marcada de ponta a ponta pelo signo da alteridade. Poderíamos dizer que, através da experiência, o pensamento filosófico se embrenha numa série de “aventuras”, qual seja, de incursões em terrenos que não lhe são familiares, para neles crescer e amadurecer as suas próprias reflexões. Desde o princípio, a leitura da Marilena trataria de investigar essa natureza aventureira que se entrevê na trajetória filosófica de Merleau-Ponty.

Ora, quais seriam as questões e intenções principais que conduzem Merleau-Ponty à experiência do pensamento? Marilena identifica a filosofia de Merleau-Ponty como “um pensamento que pusera em

questão o estatuto do sujeito e do objeto, da consciência e da representação, do fato e do conceito; que modificara a maneira tradicional de acercar-se da linguagem e da arte; desvendara a dimensão ontológica do sensível e criticara o humanismo” (CHAUI, 2002, p.4). Um pensamento que de antemão não pensa em se contrapor, refutar ou endossar a tradição, mas interrogá-la, investigar seus pressupostos e conclusões, refazer suas perguntas fundamentais e palmilhar o caminho aberto por suas ideias.

Por isso Merleau-Ponty se preocupará com a metafísica, ou, melhor dizendo, com o terreno de não-metafísica onde esta deita suas raízes; tal será a tônica adotada em obras como *O Visível e o Invisível*. Nelas, como mostra Marilena, “tanto no início como no fim, buscava o que seu pensamento e o dos outros deviam à filosofia, não para pagar um preço pelo resgate, mas para avaliar o que o pensamento roubara de si mesmo ao pagar tributo à soberania da consciência e das representações” (CHAUI, 2002, p. 6). Porém, não se deve tomá-lo como um defensor do irracionalismo ou como um colecionador de excentricidades, pois “Merleau-Ponty não buscava refúgio no irracional, mas lutava por uma racionalidade alargada que pudesse ‘compreender’ aquilo que em nós e nos outros precede e a excede a razão” (CHAUI, 2002, p. 7).

Investiguemos este interesse de Merleau-Ponty pela metafísica. Desde o início, ele recusava a imagem do *kosmotheoros*, isto é, do Observador Absoluto que, postado a uma distância segura do mundo, das coisas e dos outros sujeitos, podia facilmente julgá-los e a partir deles forjar representações. Este Observador Absoluto praticava a tão conhecida “visão de sobrevoo”, que é tradução imediata desse distanciamento do mundo. Deste modo, a metafísica se reduzia fatalmente à investigação das condições de possibilidade da experiência e do pensamento, a dialé-

tica degradava numa espécie de doutrina de pensamento, a consciência se tornava plena posse de si e a linguagem se rebaixava a mero instrumento da consciência. O Observador Absoluto tomava como primeira providência a purificação da filosofia, livrando-se de tudo o que nela havia de não-filosofia.

Ora, o grande esforço de Merleau-Ponty é justamente superar as limitações da visão de sobrevoo e trazer novamente a filosofia para o âmbito do mundo. Trata-se dum resgate da filosofia enquanto interrogação e “prosa do mundo”, evocando-se o título de uma de suas obras tardias. Por isso Marilena dirá que Merleau-Ponty se interessará pelas aventuras da filosofia, isto é, pela narrativa de seus erros, hesitações, impasses e contradições. Opondo-se às certezas das grandes filosofias convertidas em sistemas, Merleau-Ponty “interessava-se em interrogar a origem dos impulsos que confeririam à consciência a plena posse de si, apresentariam o mundo numa límpida transparência e transformariam a linguagem numa expressão completa. [...] Voltava-se para as tentativas da metafísica, da filosofia transcendental, da dialética e das ciências para saber de onde vinham e a que se destinavam” (CHAUI, 2002, p. 9).

Podemos dizer que, ao invés de colocar o sujeito numa posição elevada, a filosofia de Merleau-Ponty o traz de volta para o tecido do mundo, mas sem tomá-lo como princípio, tampouco como fim. Em prol duma racionalidade alargada, é preciso notar que “o homem não pode ser ponto de partida nem de chegada não porque não possa ser princípio de coisa alguma, o mundo sendo mais velho do que ele e o tempo das coisas diferente do seu, como lembra Foucault, mas porque a própria ideia de *principium* precisa ser questionada” (CHAUI, 2002, p. 10). Nenhuma aventura é completamente inédita; ela sempre começa num ponto de partida e num contexto que é anterior e mais velho do que

ela, retomando elementos que já lhe pertenciam anteriormente, seja por sua vontade e escolha, seja por se encontrar já imersa numa tradição e numa situação com a qual deve contar.

Falávamos anteriormente da não-filosofia. A despeito de ser um solo originário, há nela um sério perigo: “o ‘estado de não-filosofia’ é o apego cego à tradição, reduzindo as ideias a máscaras e álibis de nossas nostalgias, rancores e fobias. Figuras do ressentimento a prenunciar a outra face da não-filosofia: a fúria iconoclasta que destrói sem ultrapassar” (CHAUI, 2002, p. 10). É preciso, pois, partir deste estado, mas não permanecer nele. Assim, destaca Marilena que “aprendemos com Merleau-Ponty que as questões são interiores à nossa vida e à nossa história onde nascem, morrem ou se transformam se conseguimos respondê-las” (CHAUI, 2002, p. 11). É preciso então resgatar essa inquietação, para dela extrair as ideias que se encontram imersas no estado de não-filosofia. Afinal, como diz Marilena, os filósofos não redigiram grandes sistemas e doutrinas – só aparecem desta maneira quando sobrevoamos à distância o seu pensamento. E é essa distância que a filosofia de Merleau-Ponty quer superar.

Há então todo um movimento dentro do pensamento dos grandes filósofos que contraria a imobilidade dos grandes sistemas e a perenidade das doutrinas instituídas. Escreve Marilena que a filosofia não se ocupa de formular questões e respostas, mas sim de interrogar o mundo e a si mesma, debruçando-se sobre as tensões estabelecidas entre termos antes tão antagônicos como o individual e o coletivo e o sensível e inteligível. Será Merleau-Ponty quem particularmente exercerá essa tarefa interrogativa da filosofia, descentrando-a dos eixos nos quais se fixara quando convertida em sistema de respostas e teses consolidadas. Nesta trilha, “a filosofia de Merleau-Ponty interroga a experiência da própria

filosofia e a cegueira da consciência porque se volta para o mistério que faz o silêncio sustentar a palavra, o invisível sustentar a visão e o excesso das significações sustentar o conceito” (CHAUI, 2002, p. 12).

Mas trilhar o caminho da interrogação não é tarefa das mais fáceis. A experiência do pensamento, enquanto experiência, é também aventura e trabalho, o que significa dizer que é empresa sempre inconclusa e sempre pronta a se desfazer e a recomençar. Marilena traz a lume uma dificuldade enorme que é típica dos leitores e comentadores não só de Merleau-Ponty, mas de toda a história da filosofia: como escrever sobre uma filosofia interrogativa sem transformá-la em tese?

Escreve Marilena que “a filosofia posta em livros deixou de interpelar os homens e, de modo insólito e quase insuportável, escondeu-se na vida decente dos grandes sistemas” (CHAUI, 2002, p. 12). Ora, quando se acomoda nessa “vida decente”, quando se constitui como um “grande sistema”, a filosofia abre mão de suas inquietações e se adéqua ao mundo da não-filosofia. Evocando as palavras do *Éloge de la philosophie*, subitamente as relações do filósofo com a Cidade (isto é, com outrem e o mundo) deixam de ser problemáticas. A filosofia se torna então absoluta e se coloca fora ou acima das lutas e questões do mundo.

Ocorre que “a academia e a vida decente dos sistemas só afetam a filosofia quando ela própria acredita que, graças a eles, está protegida da difícil relação com a Cidade, e que, neles, o absoluto filosófico encontrou uma sede propícia porque, nesses asilos, filosofar não irrita a certeza moral do filisteu” (CHAUI, 2002, p.14). Mas uma filosofia que se queira colocar como interrogação- e que seja efetivamente uma experiência de pensamento- deve recuperar a situação problemática do filósofo em conflito com a Cidade e nela se instalar. O filósofo é aquele que

repentinamente desperta e começa a falar. É quem arranca seus interlocutores de suas tão arraigadas certezas e que abala seus preconceitos e valores estabelecidos. É quem não dá assentimento à não-filosofia e não lhe entrega o que quer. É quem, num hábil jogo retórico, transforma a humildade do “sei que nada sei” em pretexto para toda interrogação: indagando-se sobre “que sei eu?”, o filósofo descobre o que significa esse “quê”. O que há, portanto, para saber desse “quê”? “Assim, a questão filosófica se altera profundamente, pois não indaga “que posso saber?”, mas interroga: que há para saber? Esse *há*, geração inesgotável de seres, ideias, acontecimentos e situações, se abre para a experiência não como objeto de pensamento, mas como experiência de pensar” (CHAUI, 2002, p. 16).

Sendo o filósofo aquele que fala e interroga, a linguagem será então o tema principal da filosofia. Sendo interrogação perpétua, o ato de se escrever uma filosofia nada mais é do que narrar seu começo; a cristalização duma filosofia viva na vida decente dos grandes sistemas é justamente a perda da fecundidade de sua linguagem, a perda da fala originária que a guia desde dentro. Assim sendo,

a linguagem ensina à filosofia que a verdade não é coincidência de uma consciência consigo mesma, nem adequação do intelecto às coisas, mas centro virtual a que se dirigem as palavras e as ideias, sem jamais possuí-lo porque, não sendo representação, não se presta à posse intelectual. A filosofia é interrogação porque é linguagem e a linguagem é seu tema privilegiado de interrogação (CHAUI, 2002, p. 18).

Entretanto, a linguagem não é apenas um poder de expressão ou uma maneira de veicular os pensamentos externamente. Merleau-Ponty, através dos conceitos de fala falante e fala falada, mostra que a fala

trabalha através da retomada dos sedimentos duma linguagem já instituída, que, graças a uma torção efetuada pelo filósofo, escritor, pintor ou cientista, adquire sentidos novos. E essa torção também se faz através do leitor, que retoma essas significações a partir do momento em que toma contato com a fala do outro. Ora, afirma Marilena que Merleau-Ponty será não somente autor, mas também um grande leitor de filosofia. Mas como é feita essa leitura? Primeiramente, Merleau-Ponty não se ocupará tão profundamente dos aspectos sistemáticos das obras, embora leve em conta sua lógica interna. Sua leitura antes de tudo se debruçará sobre o movimento dos pensamentos de seus interlocutores, sobre a maneira como cada um deles interrogou o discutiu as questões de seu tempo, sobre o estado nascente de seus pensamentos: aqui, “seu interesse maior parece estar voltado para os impasses, os paradoxos, as súbitas guinadas do pensamento que, no entanto, estavam preparadas pelo caminho percorrido” (CHAUI, 2002, p. 21). Interessa aqui entender porque tais questões foram suscitadas, como são formuladas e quais direções o pensamento tomou. O que está em jogo é o motivo ou motivação central duma filosofia, o que, segundo Marilena, é o principal na interrogação.

Como numa tapeçaria, numa renda, num quadro ou numa fuga, nos quais o motivo puxa, separa, une, enlaça e cruza fios, traços ou sons, configura um desenho ou tema a cuja volta se distribuem os outros fios, traços ou sons, e orienta o trabalho do artesão e do artista, assim também o motivo central de uma filosofia é constelação de palavras e de ideias numa configuração de sentido. O motivo é o que vai surgir e, ao mesmo tempo, o que guia esse surgimento. Donde seu segundo sentido: o motivo como origem. Não como uma “causa” passada, mas como inquietação que motiva a obra, sustentando seu fazer-se no presente. (CHAUI, 2002, p. 22).

É nesta disposição que Merleau-Ponty lerá Einstein, Montaigne, Husserl, Bergson, Maquiavel, dentre outros pensadores. O fenomenólogo não os lerá à cata de suas conclusões, mas a partir do movimento de seu pensar, que não é um puro desenvolvimento e concatenamento de conceitos: “pensar, diz Merleau-Ponty, não é possuir uma ideia, mas circunscrever um campo de pensamento” (CHAUI, 2002, p. 23).

Marilena nos alerta para o risco de posse intelectual de um texto ou autor. Essa ideia de posse é o que nos leva a perder os movimentos do pensamento e a dimensão aberta e investigada por cada filósofo. Ela dispõe dos pensamentos como dum conjunto de instrumentos conceituais orientados para um determinado fim ou tarefa, classificando seus autores segundo um rótulo que exprimiria a competência ou o suposto campo de eficácia de sua filosofia. Certos rótulos são muito conhecidos em nosso meio acadêmico, eternizados segundo o jargão dos manuais de estudo: Bergson seria um intuicionista, Montaigne um cético, Husserl um idealista transcendental, Maquiavel um cínico, Einstein um relativista. Termos exatos, objetivos e aparentemente claros, mas que perdem o campo e o trabalho da reflexão de cada um dos autores.

Evidentemente, não será dessa maneira que Merleau-Ponty se aproximará desses autores. Não procura investigar o significado dos rótulos ou a filiação de cada autor a uma corrente determinada, mas antes “interroga o sentido desses termos quando retomados por aqueles pensadores como motivo central de seu pensamento. Indaga a que vieram, por onde passaram e aonde podiam chegar” (CHAUI, 2002, p. 24). Em sua leitura, Merleau-Ponty não interroga o texto letra a letra, mas busca recuperar a experiência que se oculta por trás de sua escritura, escavando o campo por ele aberto. Aprendendo com o filósofo, Marilena lançará mão desde método para ler o próprio Merleau-Ponty. Estamos como

que diante de um uróboro filosófico: Merleau-Ponty lido segundo sua maneira de ler os filósofos.

Investiguemos mais de perto essa curiosa imagem. Marilena coloca Merleau-Ponty como um grande leitor dos filósofos, posto que não há distinção alguma entre leitura, escrita, reflexão e argumentação. Lendo as obras de seus interlocutores, ele “busca o duplo movimento no qual um pensamento abre caminho no contato com uma experiência a ser decifrada, e se degrada num conjunto de opiniões, num sistema decente ou numa superstição” (CHAUI, 2002, p. 29). Podemos, nessa altura do texto, já delinear a ideia duma experiência do pensamento que se produz no interior de toda filosofia. Falar duma experiência operante no interior da obra é situar a filosofia num combate com o mundo e com discursos antagônicos, num movimento em que o próprio pensar abre seu campo, cultiva suas perguntas e colhe suas conclusões. É o contrário das imagens que se agrupam em museus ou bibliotecas, verdadeiras “necrópoles”, nas palavras de Marilena. Nelas, perde-se a experiência do pensamento e “essa neutralização da filosofia, seu aspecto embalsamado, fortifica o estado de não-filosofia e a radicalidade da crise presente, porque as obras, convertidas em representações, nos poupam da exigência de que a filosofia se interrogue a si mesma nos trabalhos dos outros e nos nossos” (CHAUI, 2002, p. 30). O que se perde mais exatamente é a capacidade da filosofia de tudo interrogar, inclusive a si mesma. Uma filosofia que tenha ocultado ou se desprendido da experiência que a anima se transforma em sistema de teses objetivadas, que se esquecem de que “uma filosofia, como toda experiência de pensamento, nasce no fluxo e refluxo da história pessoal e social, na tentativa de alcançar a inteligibilidade dessas experiências e, portanto, não é um resultado, uma coisa ou fato, mas começo e recomeço, um instrumento de trabalho”

(CHAUI, 2002, p. 31). O próprio ato de ler uma obra já é um esforço para fazer essa experiência falar.

A leitura será um dos pontos-chave deste ensaio que analisamos. Longe de fornecer uma visão de sobrevoos ou uma elucidação completa de um texto, a leitura o abre para que venham a lume as preocupações, as tentativas, as hesitações e os esforços de seu autor para interrogar uma determinada experiência. A objetivação e a atitude representacional surgem quando a leitura se degrada em discurso vazio, silenciando a experiência e anulando as “aventuras” que se desenvolveram durante a sua gestação.

Do lado do escritor, o desejo da síntese completa, de onde nasce a obra, é o esforço do pensamento para conjurar a indeterminação da experiência, “suas ambiguidades” e a “anarquia discursiva” dela resultante. Do lado do leitor, manifesta-se tanto no desejo de coincidir “por dentro” com a obra lida, quanto na tentativa de dominá-la “de fora” – no primeiro caso, o leitor perde a diferença temporal e a assimetria constitutiva de escrever e ler; no segundo, toma o que era trabalho como uma positividade observável. (CHAUI, 2002, p. 32-33)

Por isso será impossível reduzir a obra filosófica a coisa ou ideia, ou ainda a fato e representação. Uma obra jamais pode ser encarada como algo já acabado; do contrário, eliminaríamos toda a fecundidade duma experiência que se comunica e se dá a pensar a partir de si mesma, do que sua peculiar linguagem é capaz de relatar. Ela é então “‘uma maneira ativa de ser’, que a faz criar, de dentro de si mesma, a posteridade vindoura de seus leitores intérpretes” (CHAUI, 2002, p. 34). Há na obra portanto uma camada de significações que não é imediatamente manifesta, cujo sentido não está dado tal como num fato ou numa representação pura, mas que permanece implícito, oferecendo-se a novas

leituras e dando a pensar. Poderíamos afirmar que toda obra é permeada por um impensado, espécie de nervura que, estrutura invisível, sustenta e anima o pensamento por dentro.

Ora, o que torna possível a presença desse impensado, desse horizonte de virtualidades numa obra que antes era um bloco tão compacto e acabado? Marilena identifica a influência de Husserl no pensamento merleau-pontyano na ideia de sedimentação, isto é, na acumulação de significados operada pelas obras e discursos. Em toda fala há um momento em que seus elementos se consolidam e se tornam culturalmente disponíveis, fornecendo aos seus autores uma coleção de significações instituídas, com as quais contarão para elaborar uma nova fala e novas formas de expressão. Ocorre algo muito parecido com a arte do escritor: contando com a linguagem convencional e rotineira, ele parte dela para construir sua linguagem própria.

Esse é um dos exemplos da chamada “geologia transcendental”, que nada mais é que a escavação desse sedimento e a reativação das camadas de sentido, que traz à tona, na atualidade do gesto do pensador que cava, o espaço histórico e o tempo geográfico das ideias nascentes, nas palavras de Marilena.

Por isso Merleau-Ponty se debruçará sobre outras falas diferentes da filosofia: “o interesse de Merleau-Ponty pela pintura, pela literatura, pela política e pelas ciências humanas não nasce do propósito de explicá-las, mas de aprender com elas” (CHAUI, 2002, p. 37). O escritor, o político, o artista e o cientista estão constantemente escavando os sedimentos da cultura, explorando o impensado e instituindo sentido. Há, portanto, uma experiência de pensamento por trás da obra de cada um deles, experiência essa que é análoga ao filosofar.

A experiência do pensamento é marcada pelo trabalho e pela elaboração deste impensado que, invisível, é potência latente e iminente do visível. Não se deve caracterizar o impensado a partir duma concepção negativa, como algo que seria impossível de se dizer ou como uma dimensão oculta e inefável. Muito pelo contrário; é através do impensado que as novas significações vêm a lume.

O impensado não é o que estaria ausente como privação, mas aquilo cuja ausência é promessa e antecipação. Como todo invisível, o impensado é uma ausência que conta no mundo porque não é um vazio, mas ponto de passagem. Não é buraco. É poro. Não é lacuna que preenchemos, mas trilha que seguimos. [...] Pensar é uma experiência que nos inicia às significações iniciando-se no campo criado pelo pensamento de outrem. (CHAUI, 2002, p. 40).

É o impensado, portanto, o que torna possível uma genuína “experiência do pensamento”. As filosofias que buscavam separar experiência e pensamento queriam neutralizar esse impensado, purificando seus discursos de todo e qualquer excesso que levasse a pensar, interpondo uma distância entre o pensamento e sua experiência. Proclamavam uma filosofia fechada em si mesma, em suas respostas e teses. Já a experiência abre as significações duma filosofia com outras facetas da linguagem e dos atos humanos, e assim “a experiência, portanto, longe de ser imediateza e exterioridade, possui interior. [...] A experiência é o que nos inicia ao que não somos e, assim, é o que se abre também para a essência” (CHAUI, 2002, p. 41).

Marilena lê toda a filosofia de Merleau-Ponty a partir do impensado, isto é, do que sua filosofia nos dá e nos leva a pensar. A rigor, trata-se de enxergar efetivamente que Merleau-Ponty, tal como todos os

seus mestres na tradição filosófica e os discípulos que forma entre seus leitores, faz o mesmo que todos os filósofos: lê, interroga, cava e cria novas significações ao mobilizar seus conceitos e elaborar suas ideias. O que Marilena traz de novo em sua leitura é a esta vocação aventureira da filosofia, como uma obra sempre incompleta e sempre se fazendo, ao contrário da tradição, dedicada a imobilizar e embalsamar a interrogação filosófica em grandes sistemas. Toda filosofia traz impressa em si os cacoetes, as inquietações, as influências e os conflitos de seu autor e sua época. Toda filosofia é recomeço, pois nunca encontra seu fim. Todo texto filosófico é, então, relato duma experiência que se consuma na articulação das essências com mundo que a engendra e reclama.

THE NEW ADVENTURES OF THE PHILOSOPHY:
MARILENA CHAUI READING MERLEAU-PONTY

ABSTRACT: This paper consists in a reading of the essay *Experience of Thought*, in which Marilena Chaui analyzes the way in which Merleau-Ponty reads and positions himself towards the philosophical tradition in which he develops his own thinking. Uniting two terms polarized by the tradition as two irreconcilable opposites (experience and thought), Chaui shows how the two terms are articulated within Merleau-Ponty's reflection. Our goal here is to investigate how philosophical thought is constituted as dialogue, interrogation and combat between systems and lineages of thought, confronting the idea that great philosophies would behave as isolated systems and currents.

KEYWORDS: Marilena Chaui, Merleau-Ponty, experience of thought, history of philosophy, philosophical tradition.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, Marilena (2002). *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.

RESENHA

SOBRE O SEGUNDO VOLUME DE
A NERVURA DO REAL, DE MARILENA CHAUI

Chauí, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa, volume 2*. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

Luís César Oliva

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

Tessa Moura Lacerda

Professora, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

tessalacerda@gmail.com

O lançamento do segundo volume de *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, de Marilena Chaui, conclui um processo de análise e exposição sistemática da filosofia de Baruch de Espinosa, em especial de sua obra maior, a *Ética*, processo que se confunde com a própria trajetória da Marilena Chaui como docente do Departamento de Filosofia da USP e uma das mais importantes intelectuais brasileiras das últimas décadas. Dedicando-se à pesquisa sobre Espinosa desde os anos 60, Chaui defendeu sua livre-docência, em 1977, já com o título de *A nervura do real*, um calhamaço em dois volumes que representava, naquele momento, o principal trabalho sobre Espinosa feito em língua portuguesa. Chaui, no entanto, não a publicou de imediato, apesar dos insistentes apelos dos colegas e alunos. Para a autora, faltava ao “tijolo” uma reflexão mais detalhada sobre o quadro amplo da história da filosofia diante do qual a revolução espinosana ficaria mais evidente e compreensível, além de uma análise mais detida da parte I da *Ética*, que contém os fundamentos ontológicos do sistema.

O que para outros intérpretes poderia ser uma curta introdução histórica transformou-se em um novo livro, de quase mil páginas, reconstruindo não só as referências históricas de Espinosa, mas todo o percurso do espinosismo depois da morte de seu autor. Ao final, coroava o livro uma análise linha a linha da parte I da *Ética*, cuja solidez e densidade não tem paralelo na literatura internacional. Foi o primeiro volume da *Nervura do real*, dedicado à imanência, e publicado em 1999. O longo intervalo de 22 anos entre a tese de livre-docência e esta publicação foi marcado por inúmeros outros livros, especialmente sobre o Brasil, mas a reflexão espinosana em curso sempre norteou os escritos de Marilena Chaui, em temas tão variados quanto ideologia ou repressão sexual, o combate à ditadura civil-militar ou o ensino de filosofia. Em todas estas

obras, o leitor atento pode encontrar *A nervura do real* em gestação, ou melhor, em operação.

Feito esse imenso trabalho, a própria autora acreditava que o segundo volume previsto sairia mais rapidamente, até por ser uma retomada da tese de livre-docência, dedicada sobretudo à liberdade. Todavia, aos 22 anos de espera pelo primeiro volume, somaram-se outros 17 para o segundo. A conclusão da obra não aproveitou praticamente nada da antiga livre-docência, integralmente reescrita. Nem poderia ser diferente, considerando que 39 anos de reflexão espinosana, vivência em sala de aula e muitas lutas políticas separam a antiga tese deste novo volume que recentemente chegou a nossas mãos. Os leitores não perceberão apenas o avanço interpretativo em relação à tese original, mas também uma expressiva mudança de tom em comparação com o próprio primeiro volume. Enquanto naquele Marilena Chaui antepunha à apresentação de cada noção espinosana uma larga reconstituição histórico-conceitual, em uma empreitada de imensa erudição, no segundo volume a autora permite-se uma análise mais circunscrita ao texto de Espinosa. Parafraseando a própria autora, enquanto o primeiro volume foi uma discussão com toda a história da filosofia, o segundo volume é uma conversa entre ela e Espinosa. Isto dá ao livro uma fluência que o torna acessível a uma ampla gama de leitores, incluindo aqueles que tenham pouco contato prévio com a filosofia espinosana. No fluxo desta conversa, densa mas extremamente agradável, Chaui conduz o leitor pela integralidade das partes II, III, IV e V da *Ética*, considerando-se que a parte I já fora suficientemente destrinchada no primeiro volume. Os atuais e antigos alunos reencontrarão nesta escrita muito do ritmo cativante – e ao mesmo tempo conceitualmente rigoroso – das aulas de Marilena Chaui dadas na USP e em outras universidades do Brasil e do mundo.

A fluência do texto, porém, não nos deve enganar. Os desafios propostos pelo livro são de monta e implicam discussões conceituais de extrema sofisticação, frequentemente em oposição à quase totalidade da crítica especializada. Talvez o principal destes desafios já se apresente na primeira parte do livro: a imensa tarefa de demonstrar, contra uma longa tradição de interpretação, a existência de seres singulares na filosofia da substância imanente espinosana. Contra essa tradição interpretativa que remonta ao século XVII, e que a autora denominara, no primeiro volume, “a imagem do espinosismo”, cabe a Marilena Chaui desmontar a falsa aporia que diz ser impossível o singular em uma filosofia na qual só há uma substância.

Esse trabalho é um trabalho espinosano: como Espinosa, Marilena desconstrói o discurso cristalizado e, ressignificando as palavras, mostra como a existência de seres singulares é efeito de uma dupla causalidade, a causalidade da substância e a causalidade da Natureza naturada. Como efeitos determinados em uma complexa rede causal, os seres singulares não existem necessariamente por sua própria essência, mas sua existência é necessária pela causa.

Ora, uma vez afirmada essa necessidade da existência do singular, coloca-se a segunda questão do *Nervura II*: é preciso demonstrar como necessidade não se opõe a liberdade. Ser livre, para Espinosa, é ser uma causa não passivamente determinada pelo exterior, mas internamente disposta. É tomar parte na atividade do todo. A concepção que relaciona liberdade e livre-arbítrio é uma concepção imaginária da liberdade.

Para demonstrar a existência de coisas singulares que podem ser causas livres, Marilena Chaui inicialmente percorre as obras de Espinosa

para mostrar a presença do singular em todas elas. No *Tratado da emenda do intelecto*, Espinosa afirma que, diferente da razão, a imaginação lida com coisas singulares corporais, e o intelecto lida com as essências das coisas singulares. A imaginação organiza essas coisas singulares como ideias obscuras ou universais abstratos. Mas o intelecto é capaz de conhecer a *essência particular* afirmativa e, por meio dela, a *coisa particular*.

Essas afirmações do *Tratado da emenda* operam em outras obras. No *Tratado político*, Espinosa afirma que os regimes políticos distinguem-se não da maneira clássica pelo número de governantes, mas porque são *essências particulares* determinadas: sua causa é o direito natural particularizado pelas relações de força e potência da *multitudo* (agente político). No *Tratado teológico-político*, Espinosa trata da *essência particular* do Estado hebraico, um regime político existente na duração, unindo geometria e um método histórico. O Estado hebraico é uma *coisa singular*. Sua essência é uma *singularidade* historicamente determinada. E a Bíblia, por sua vez, é uma *singularidade* que existe como efeito de uma *causa singular*, a sociedade hebraica. Essa análise do *Tratado político* e do *Tratado teológico-político* permite, a Marilena Chauí, distinguir no interior da obra de Espinosa *essência particular* e *essência de coisa singular*: a *essentia particularis* é “o momento em que uma ideia apreende a conexão lógica entre uma essência e suas determinações ou propriedades” (CHAUI, 2016, p.32) e a *essentia rei singularis* é “empregada para assinalar a relação interna entre uma essência e sua existência” (CHAUI, 2016, p.32). Essa distinção existe também na *Ética*: na parte I, os modos da substância são *coisas particulares*; na parte II a mente, modo do atributo pensamento, é uma *coisa singular*, o corpo, modo do atributo extensão, é uma *coisa singular*. A coisa singular é um *modo singular*.

As partes I e II da *Ética*, nas palavras de Marilena Chaui, são um díptico. Assim, a parte I demonstra a existência do que é necessário por sua própria essência, a Natureza naturante e a Natureza naturada. A parte I I, como segundo pano do díptico, concentra-se na Natureza naturada para deduzir a existência dos modos finitos, necessário não por sua própria essência, mas pela sua causa. Por isso, na parte I, por meio da causa de si, Espinosa demonstra a *identidade entre essência e existência* em Deus; na parte I I, por sua vez, é afirmada a *inseparabilidade entre essência e existência* nos modos finitos. A essência do modo finito humano não envolve existência necessária, mas são necessários pela sua causa, jamais contingentes ou possíveis (cf. CHAUI, 2016, cap.2).

O modo finito é definido, na parte I da *Ética*, como modo que está em outro e é concebido por outro; a parte II da *Ética* sublinha a singularidade de um modo que exprime a essência do ser absoluto.

O modo finito humano é deduzido na parte II como corpo e mente que se relacionam. Essa relação pode se dar de forma inadequada (por meio da imaginação) ou de forma adequada (por meio da razão e da intuição). A perspectiva determinante na parte II da *Ética* é, portanto, a perspectiva epistemológica, mas também a dimensão causal da coisa singular é enfatizada e, ganha ainda mais espaço na parte III, quando Espinosa demonstra que a coisa singular pode ser causa adequada ou inadequada, porque finita; dessa finitude trata a parte IV, e a parte V mostra como a mente pode ser causa adequada e chegar à felicidade.

O singular é uma existência determinada e uma atividade causal, é um indivíduo complexo. Marilena Chaui mostra essa construção da singularidade na *Ética* de Espinosa. O singular é singular porque é uma determinação finita no interior da complexa rede causal da Natureza. É finito porque não existe como causa de si, mas é também causa.

Ser parte, em Espinosa, é saber-se parte de um todo e, então, tomar parte na atividade do todo. Cabe ao final da *Ética*, bem como ao final da *Nervura* II, mostrar como este tomar parte no todo é um tomar parte na eternidade. Este conceito, na primeira parte da *Ética*, parecia restrito à existência própria da substância, que segue necessariamente de sua essência. Às coisas singulares, como modos finitos, não caberia mais que a duração, numa contraposição insuperável. Uma das principais novidades de Chauí é explicitar como a *Ética*, no seu desenvolvimento, vai ampliando o sentido de eternidade, de modo que alcance as próprias coisas singulares enquanto são em Deus. Trata-se de uma eternidade dada desde sempre, pela imanência das coisas a Deus e de Deus às coisas, mas simultaneamente de uma eternidade conquistada pela adequação do conhecimento. Não há contradição nisso porque tal conquista não implica passagem nem transformação radical. O tomar parte no todo significa tornar-se aquilo que já se é. Nas palavras de Chauí, “a eternidade da mente não implica uma transformação de seu ser ou de sua essência; o que muda é o objeto do qual ela é ideia: passa das afecções do corpo na duração à ideia da essência do corpo, essência contida e compreendida como singularidade no atributo extensão e cuja ideia, simultaneamente, está contida e compreendida no atributo pensamento” (CHAUI, 2016, p. 571). Em suma, a mente não se torna eterna, ela passa a conhecer que é eterna, e não apenas como se conhece a um objeto externo. Mais que isso, como diz a célebre expressão de Espinosa, nós sentimos e experimentamos que somos eternos.

Ao terminar a leitura do livro de Chauí, podemos olhar para trás e ver com toda a clareza o processo de concretização do que havia sido demonstrado nas primeiras páginas. Não só a singularidade não é incompatível com a imanência, mas só se realiza plenamente como li-

berdade quando percebe esta imanência por meio da participação ativa nela. Esse processo de concretização de si como ser autônomo, livre e feliz não é um processo meramente cognitivo, mas simultaneamente afetivo. Por isso, também com afeto olhamos para a tese de livre-docência, de 77, ou para os primeiros estudos espinosanos de Chauí, nos anos 60. Tudo já estava lá. Como já estava no mestrado merleau-pontyano, no debate sobre a democracia nos anos 70, na criação do PT em 80, etc. Mas agora, com a publicação do segundo volume da *Nervura do Real*, tudo isto ganha um sentido que não podia ser completamente transparente naqueles momentos. Trata-se de uma única Obra, que se confunde com a maneira de viver e de filosofar de Marilena, inseparáveis entre si e inseparáveis do pensamento de Espinosa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, MARILENA (2016) *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

TRADUÇÃO

LA DÉCONSTRUCTION DE L'IDÉE DE
LOI DIVINE DANS LE CHAPITRE IV DU
TRAITÉ THEOLOGIC-POLITIQUE DE SPINOZA*

A DESCONSTRUÇÃO DA IDEIA DE LEI DIVINA NO CAPÍTULO IV
DO *TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO* DE ESPINOSA

Marilena Chaui

Tradução de Daniel Santos da Silva

Pós-doutorando, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

danidani_ss@yahoo.com.br

* Originalmente publicado na revista *Historia Philosophica*, Pisa, v.4, p.33-46, 2006.

Au début du chapitre iv, Spinoza définit le terme de loi (*lex*) en “un sens absolu” comme le nom employé pour signifier la conformité de l’action d’un individu, de tous ou de quelques uns de la même espèce, à une seule et même règle (*ratio agendi*) précise et déterminée. L’action peut être réglée soit par la nécessité de la Nature – il s’agit alors de l’action qui *suit* de la nature même de la chose ou de sa définition –, soit par une décision des hommes, renvoyant aux règles de vie (*ratio vivendi*) que les hommes se prescrivent à eux-mêmes ou à d’autres pour vivre en sécurité, plus commodément, “ou pour d’autres raisons” (que Spinoza n’explicite pas pour le moment). Dans ce second sens, la loi est appelée plus proprement le *droit (jus)*. Cette identification pourrait surprendre un lecteur qui sait que Spinoza connaît la distinction établie par Hobbes entre les deux termes. Elle n’est pourtant pas surprenante si l’on se souvient d’une part de sa présence chez Grotius¹, d’autre part du fait que Spinoza se contente dans ce contexte argumentatif de reprendre le sens que les deux termes possédaient dans le droit ancien.

1 Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, I, I, IX, trad. Pradier-Fodéré, Paris, PUF, 1999, p. 37.

No início do capítulo IV, Espinosa define o termo lei (*lex*) em “um sentido absoluto” como o nome empregado para significar a conformidade da ação de um indivíduo, de todos ou de alguns da mesma espécie, a uma só e mesma regra (*ratio agendi*) precisa e determinada. A ação pode ser regada seja pela necessidade da Natureza – trata-se então de uma ação que *segue* da natureza mesma da coisa ou de sua definição –, seja por uma decisão dos homens, reenviando às regras de vida (*ratio vivendi*) que os homens se prescrevem a si ou a outros para viver em segurança, mais comodamente, “ou por outro motivo qualquer” (que Espinosa não explicita no momento). Nesse segundo sentido, a lei é chamada mais propriamente de *direito* (*jus*). Essa identificação poderia surpreender um leitor que sabe que Espinosa conhece a distinção estabelecida por Hobbes entre os dois termos. Entretanto, ela não é surpreendente se recordamos, por um lado, da sua presença em Grócio¹¹, e, por outro lado, do fato de que Espinosa se contenta, neste contexto argumentativo, de retomar o sentido que os dois termos possuem no direito antigo.

11 Hugo Grócio, *O direito da guerra e da paz*, I, I, IX.

Dans ce dernier en effet, le *jus* désignait la règle de l'action droite établie entre deux ou plusieurs parties eu égard à l'*aequum*, au *bonum* et à l'*utilis*. Pour ceux qui acceptaient cette règle, le *jus* devenait une *obligatio* ayant force de loi. Cette identification entre le *jus* et la loi par la médiation de l'obligation avait été fondamentale dans l'élaboration médiévale du concept du droit naturel objectif, entendu comme ordre moral et juridique naturel établi par Dieu et obligeant tout homme, dans la mesure même où cet ordre était déterminé comme rationnel en soi et parfaitement connu par l'homme en tant qu'être rationnel. Chez Spinoza en revanche, l'identification du *jus* à la *lex* ne vaut que pour les règles de vie instituées par les hommes. Il est en outre significatif que tout en acceptant l'idée d'obligation, Spinoza ne présente pas la loi dans les mêmes termes que Grotius. Pour ce dernier, la loi "veut dire une règle des actions morales obligeant à ce qui est honnête", et l'obligation se rapporte "à ce qui est juste" et "à ce qui est honnête", car la loi n'embrasse pas seulement la justice, mais encore "ce qui fait la matière des autres vertus"². Spinoza se contente d'affirmer que la règle de vie est prescrite par les hommes en vue de la sécurité, de leur commodité, "ou pour d'autres raisons". Bref, la loi renvoie à l'utile et non pas aux vertus morales liées à l'honnête³.

La loi qui dépend de la nécessité de la nature de la chose, ou de sa définition, est appelée par Spinoza *loi naturelle universelle*. Il en fournit deux exemples : l'un, tiré de la physique, porte sur la communication du mouvement; l'autre, issu de la psychologie, concerne l'association des images dans la mémoire, association constituant une "loi qui suit

2 Ibidem, p. 38.

3 Il est d'ailleurs significatif que dans le *ttp* Spinoza parle de desirs honnêtes tout à fait naturels: vivre en bonne santé et en sécurité.

Com efeito, neste último o *jus* designava a regra de ação correta estabelecida entre duas ou mais partes tendo em consideração o *aequum*, o *bonum* e o *utilis*. Para aqueles que aceitavam tal regra, o *jus* tornava-se uma *obligatio* com força de lei. Essa identificação entre o *jus* e a lei pela mediação da obrigação havia sido fundamental na elaboração medieval do conceito de direito natural objetivo, entendido como ordem moral e jurídica natural estabelecida por Deus e obrigando a todo homem, na medida mesma em que essa ordem era determinada como racional em si e perfeitamente conhecida pelo homem enquanto ser racional. Para Espinosa, em contrapartida, a identificação do *jus* à *lex* vale somente para as regras de vida instituídas pelos homens. É além disso significativo que, aceitando completamente a ideia de obrigação, Espinosa não apresente a lei nos mesmos termos que Grócio. Para este, a lei “quer dizer uma regra das ações morais obrigando ao que é honesto”, e a obrigação se dirige “àquilo que é justo” e “àquilo que é honesto”, pois a lei não abraça apenas a justiça, mas ainda “aquilo que é a matéria das outras virtudes”¹². Espinosa se contenta em afirmar que a regra de vida é prescrita pelos homens em vista da segurança, de sua comodidade, “ou por outro motivo qualquer”. Em definitivo, a lei reenvia ao útil e não às virtudes morais ligadas ao honesto.¹³

A lei que depende da necessidade da natureza da coisa, ou de sua definição, é chamada por Espinosa de *lei natural universal*. Delas, fornece dois exemplos: um, tirado da física, trata da comunicação de movimento; o outro, decorrente da psicologia, concerne à associação das imagens na

12 Ibidem.

13 É significativo também que no *TTP* Espinosa fale de desejos honestos completamente naturais: viver com boa saúde e em segurança.

nécessairement de la nature humaine”. Si Spinoza n’attribue pas un nom spécifique à la loi établie par une décision humaine, il en offre des exemples. Relèvent ainsi de cette loi l’action de céder quelque chose du droit qu’un homme a par nature, ou celle d’accepter de s’astreindre à vivre selon une règle déterminée. Mais il ajoute que quand bien même nous concéderions sans réserve que tout est déterminé à exister et à agir par les lois universelles de la Nature, les lois de ce second type n’en dépendent pas moins d’une décision humaine. En d’autres termes, toutes les choses sont déterminées par les lois de la Nature à exister et à agir de manière nécessaire – la nécessité naturelle ne souffrant pas d’exception – et rien n’exige *a contrario* que l’on considère les règles de vie prescrites par les hommes comme étant distinctes de ce que suit nécessairement de leur nature, c’est-à-dire, comme distinctes de la loi naturelle universelle.

Spinoza présente deux raisons qui justifient néanmoins la distinction entre ces deux types de lois. Dans la mesure où l’homme constitue une partie de la nature ou de la puissance de celle-ci, tout ce qui suit de la nécessité de la nature humaine, c’est-à-dire de la Nature elle-même déterminée comme nature humaine, suit nécessairement de la puissance humaine. Or pour être établies, acceptées et respectées, les règles de vie dépendent d’une décision humaine. La puissance de l’esprit humain en effet, comme puissance naturelle de penser et de connaître le vrai et le faux, peut être conçue *sans* ces lois, mais celles-ci en revanche ne peuvent pas être conçues *sans lui*. Ces lois sont naturelles et nécessaires puisqu’elles procèdent de la puissance humaine naturelle, mais leur statut diffère car les lois humaines ne sont pas la cause de l’action de l’esprit humain ou de sa puissance naturelle de penser, alors que cette puissance est *la cause* des lois humaines. Nous saisissons la raison

memória, associação que constitui uma “lei que segue necessariamente da natureza humana”. Se Espinosa não atribui um nome específico à lei estabelecida por uma decisão humana, oferece muitos exemplos delas. Relevam assim dessa lei a ação de ceder qualquer coisa do direito que um homem tem por natureza, ou aquela de aceitar submeter-se a viver segundo uma regra determinada. Ele acrescenta, porém, que mesmo que concedamos sem reserva que tudo é determinado a existir e a agir pelas leis universais da Natureza, as leis do segundo tipo não dependem menos de uma decisão humana. Em outros termos, todas as coisas são determinadas pelas leis da Natureza a existir e a agir de uma maneira necessária – não havendo exceção para a necessidade natural – e nada exige *a contrario* que se considere as regras de vida prescritas pelos homens como sendo distintas do que necessariamente segue da natureza deles, quer dizer, como distintas da lei natural universal.

Espinosa apresenta duas razões que justificam, entretanto, a distinção entre os dois tipos de lei. Na medida em que o homem constitui uma parte da natureza ou da potência desta, tudo o que segue da necessidade da natureza humana, quer dizer, da Natureza ela mesma determinada como natureza humana, segue necessariamente da potência humana. Ora, para serem estabelecidas, aceitas e respeitadas, as regras de vida dependem de uma decisão humana. A potência do espírito humano, com efeito, como potência natural de pensar e de conhecer o verdadeiro e o falso, pode ser concebida *sem* essas leis, mas estas, por outro lado, não podem ser concebidas em ele. Essas leis são naturais e necessárias já que procedem da potência humana natural, mas têm um estatuto diferenciado, pois as leis humanas não são a causa da ação do espírito humano ou de sua potência natural de pensar, ao passo que essa potência é *a causa* das leis humanas. Compreendemos a razão profunda

profonde qui permettra à Spinoza d'une part d'affirmer au chapitre xvi du *Traité théologico-politique* que *le droit naturel ne peut pas être supprimé par le droit civil* (l'*Éthique* indique en effet que la connaissance de l'effet enveloppe celle de la cause et en dépend), d'autre part de défendre, au chapitre xx, *la liberté de pensée et de parole dans une république libre, dès lors que l'on a admis que les lois politiques ne déterminent pas l'essence de l'esprit humain mais en dépendent.*

A cette première raison justifiant la distinction entre la loi naturelle universelle et les lois humaines s'en ajoute une seconde, qui repose précisément sur la distinction entre l'universel – la Nature, dont la puissance humaine constitue une partie – et le particulier – ce qui dépend d'une décision humaine –, distinction établie en fonction de leurs *causes prochaines* respectives. Le raisonnement de Spinoza est conditionnel. Si nous pouvions connaître l'ordre et la connexion totale de toutes les choses, nous n'aurions pas besoin de distinguer la loi naturelle universelle des lois humaines particulières puisque nous pourrions réduire les secondes aux premières. Mais puisque nous ignorons la connexion et l'enchaînement nécessaire de l'ensemble des choses, la distinction entre les deux types de lois, comme celle du nécessaire et du possible, sont requises. Observons que Spinoza emploie le concept de possible exactement selon le sens qu'il lui donne dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique* – il signifie l'ignorance des causes nécessaires de l'existence d'une chose. Spinoza nous indique ainsi dans quel registre et à quel niveau il convient de situer les lois humaines: elles relèvent du champ de l'imagination. Considérées en elles-mêmes, comme expressions nécessaires de la puissance humaine naturelle, elles s'inscrivent dans le champ de la raison ; mais pour nous, elles appartiennent à l'imaginaire car l'imagination est leur cause prochaine. On retrouve par-là non seulement le refus spinozien du rationalisme juridique de Grotius,

que permitirá a Espinosa, de uma parte, afirmar no capítulo xvi do *Tratado teológico-político* que *o direito natural não pode ser suprimido pelo direito civil* (a *Ética* indica, de fato, que o conhecimento do efeito envolve o conhecimento da causa e dele depende); e, de outra parte, defender, no capítulo xx, *a liberdade de pensamento e de palavra em uma república livre, desde que admitamos que as leis políticas não determinam a essência do espírito humano, mas dependem dele*.

À primeira razão que justifica a distinção entre a lei natural universal e as leis humanas se junta uma segunda, que repousa precisamente sobre a distinção entre o universal – a Natureza, de que a potência humana constitui uma parte – e o particular – o que depende de uma decisão humana –, distinção estabelecida em função de suas respectivas causas próximas. O raciocínio de Espinosa é condicional. Se pudéssemos conhecer a ordem e a conexão total de todas as coisas, não precisaríamos distinguir a lei natural universal das leis humanas particulares, já que poderíamos reduzir as segundas às primeiras. Mas como ignoramos a conexão e o encadeamento necessário do conjunto das coisas, a distinção entre os dois tipos de leis, como aquela do necessário e do possível, é requerida. Observemos que Espinosa emprega o conceito de possível exatamente conforme o sentido que lhe atribui no *Tratado da emenda do intelecto* e na *Ética* – ele significa a ignorância das causas necessárias da existência de uma coisa. Espinosa nos indica assim em qual registro e em que nível convém situar as leis humanas: elas relevam do campo da imaginação. Consideradas nelas mesmas, como expressões necessárias da potência humana natural, elas se inscrevem no campo da razão; mas para nós, elas pertencem ao imaginário, pois a imaginação é sua causa próxima. Encontramos aí não apenas a recusa espinosana do racionalismo jurídico de Grócio,

pour qui le droit naturel et la loi ont la raison humaine pour fondement, mais aussi le premier signe explicite de la critique de la théologie politique dans la mesure précise où pour Spinoza, dépendre de la décision humaine ne signifie pas, comme le veut la théologie, que la loi humaine est l'œuvre de la raison, ni de la grâce innée, comme l'affirment les jésuites contre les réformés.

Contentons-nous d'un exemple suffisamment explicite. Chez Thomas d'Aquin, l'ordre universel établi et régi par la raison divine reçoit le nom de *loi éternelle* car, explique Thomas d'Aquin, "la raison, principe du gouvernement de toutes les choses, considérée en Dieu comme seigneur suprême de l'univers, répond à la notion de loi"; et puisque la sagesse divine est éternelle, et éternel son acte de penser, "il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle"⁴. La loi éternelle divine inscrit dans la nature de chaque être la tendance à réaliser sa fin qui est son bien. Cette tendance est nommée *loi naturelle*, elle ordonne ce qui doit être fait et interdit le contraire. Pour l'homme, agir selon la loi éternelle et selon la loi naturelle revient à agir selon la raison, car cette dernière constitue son bien. Par la loi naturelle, il participe de la loi éternelle. Lorsque la raison humaine accomplit sa nature et sa fonction de connaissance, elle devient capable de connaître l'ordre naturel de justice inscrit par la loi éternelle dans la nature de chaque être. Dans la mesure où elle s'exerce dans le temps et non dans l'éternité, cette connaissance rationnelle de l'ordre et de la justice a affaire à du possible. Par conséquent, comme raison pratique, elle est l'acte et l'action de l'homme prudent qui fonde la loi humaine comme loi positive, comme loi posée par la *recta ratio* ou par la volonté guidée par la raison.

4 Thomas d'Aquin *Somme Théologique* Ia-Iae, q. 91, art. 1.

para quem o direito natural e a lei têm a razão humana por fundamento, mas também o primeiro signo explícito da crítica da teologia política na medida precisa em que, para Espinosa, depender da decisão humana não significa, como o quer a teologia, que a lei humana é obra da razão, nem da graça inata, como afirmam os jesuítas contra os reformados.

Contentemo-nos com um exemplo suficientemente explícito. Em Tomás de Aquino, a ordem universal estabelecida e regida pela razão divina recebe o nome de lei eterna pois, explica Tomás de Aquino, “a razão, princípio de governo de todas as coisas, considerada em Deus como senhor supremo do universo, responde à noção de lei”; e como a sabedoria divina é eterna, e eterno seu ato de pensar, “segue-se que essa lei deve ser declarada eterna”¹⁴. A lei eterna divina inscreve na natureza de cada ser a tendência a realizar seu fim, que é seu bem. Essa tendência é nomeada *lei natural*, ela ordena o que deve ser feito e interdita o contrário. Para o homem, agir segundo a lei eterna e segundo a lei natural equivale a agir segundo a razão, pois esta constitui seu bem. Pela lei natural, ele participa da lei eterna. Quando a razão humana realiza sua natureza e sua função de conhecimento, ela devém capaz de conhecer a ordem natural de justiça inscrita pela lei eterna na natureza de cada ser. Na medida em que ela se exerce no tempo e não na eternidade, esse conhecimento racional da ordem e da justiça concerne ao possível. Por conseguinte, como razão prática, ela é o ato e a ação do homem prudente que funda a lei humana como lei positiva, como lei posta pela *recta ratio* ou pela vontade guiada pela razão.

14 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Ia-Iae, p. 91, art. 1.

C'est la critique tacite de la théologie politique qui nous permet de saisir à quelle fin Spinoza poursuit en philologue son argument. Le nom de *lex*, explique-t-il, a été transféré par métaphore (*per translationem*) des choses humaines aux choses naturelles. Au lieu de concevoir la loi humaine soit comme dérivée de la loi naturelle (la détermination nécessaire de la puissance naturelle des hommes par la puissance de la Nature), soit comme distincte de la loi naturelle (pour des raisons déjà présentées par Spinoza), l'imagination opère une inversion telle que le sens de la loi humaine est transféré aux choses naturelles en général. On retrouve la logique d'inversion des causes et des effets propre à l'imagination. Or, sous le terme de loi, on entend communément la loi humaine, c'est-à-dire un *mandat* (*mandatum*) ou un commandement que les hommes peuvent respecter ou négliger: une loi contraint la puissance de la nature humaine dans des limites déterminées, limites qu'elle dépasse cependant dans la mesure où une loi n'a jamais de pouvoir (*imperium*) ce qui excède les *forces* (*vires*) de cette puissance.

[...] et communément on ne comprend rien d'autre par loi qu'un commandement (*mandatum*) que les hommes peuvent exécuter ou négliger, car il contraint la puissance humaine (*potentiam humanam*) sous des limites déterminées, inférieures à sa portée (*ultra quos se extendit*), et ne commande rien qui excède ses forces (*nec supra vires imperat*).⁵

Par conséquent, n'étant qu'un mandat qui les hommes peuvent exécuter ou négliger, la loi doit être définie seulement comme la manière de vivre ou la règle de vie que les hommes se prescrivent à eux mêmes et aux autres. L'argument de Spinoza est clair. Une alternative

5 *TTP*, chap. IV, op. cit., p. 183.

É a crítica tácita da teologia política que nos permite apreender o fim a que Espinosa persegue, como filólogo, com seu argumento. O nome *lex*, ele explica, foi transferido por metáfora (*per translationem*) das coisas humanas às coisas naturais. No lugar de conceber a lei humana seja como derivada da lei natural (a necessária determinação da potência natural dos homens pela potência da Natureza), seja como distinta da lei natural (por razões já apresentadas por Espinosa), a imaginação opera uma inversão tal que o sentido da lei humana é transferido às coisas naturais em geral. Reencontramos a lógica da inversão das causas e dos efeitos própria à imaginação. Ora, sob o termo de lei, entende-se comumente a lei humana, quer dizer, um mandato (*mandatum*) ou um comando que os homens podem respeitar ou negligenciar: uma lei constringe a potência da natureza humana em limites determinados, limites que, no entanto, ela ultrapassa na medida em que uma lei não tem jamais o poder (*imperium*) para aquilo que excede as *forças (vires)* dessa potência.

(...) de costume, só se entende por lei uma ordem que os homens tanto podem executar como desrespeitar, até porque restringe a potência humana dentro de certos limites para lá dos quais esta se estende ainda, (...) não impõe nada que exceda as suas forças.¹⁵

Consequentemente, não sendo mais que um mandato que os homens podem executar ou negligenciar, a lei deve ser definida somente como a maneira de viver ou a regra de vida que os homens se prescrevem a si mesmo e aos outros. O argumento de Espinosa é claro. Uma alternativa se oferece a nós: ou bem falamos de lei natural ex-

15 *TTP*, IV, p. 67.

s'offre à nous: ou bien on parle de loi naturelle en excluant la notion de mandat – la loi naturelle est universelle et nécessaire –, ou bien on ne peut pas parler de loi *naturelle* car la Nature n'agit pas sous la forme d'un mandat auquel les hommes peuvent obéir ou qu'ils peuvent négliger; la Nature n'a trait au possible. L'argumentation de Spinoza annonce ce qu'il ne développe pas dans ce chapitre IV, mais qu'il développera au chapitre XVI au sujet du droit naturel lequel est naturel justement parce qu'il exclut la notion de mandat et suit nécessairement de la nature d'un être.

Deux éléments présents dans ce passage du chapitre IV méritent encore d'être relevés. Le premier montre qu'une loi – dans le sens précis de règle de vie prescrite par les hommes à eux-mêmes et aux autres – se rapporte au possible non seulement parce qu'elle procède de notre ignorance de l'ordre et de la connexion intégrale des choses de la Nature ou des causes nécessaires de l'existence de quelque chose singulière, mais aussi parce qu'elle est un mandat (*mandatum*). En ce sens, la source de cette loi est naturelle dans la mesure où ce n'est pas la loi qui crée la puissance naturelle des hommes, mais cette dernière qui crée la loi. Cela n'empêche pas de concevoir une *limitation* de la puissance humaine par la loi. Même si la force de la loi est inférieure à la force de la puissance humaine naturelle (car la loi est un effet de la puissance humaine naturelle), la limitation imposée par la loi n'est pas pour autant contraire à la nature humaine. La puissance humaine naturelle peut être plus étendue et plus forte que la loi humaine, mais cette loi n'est pas pour autant contraire à la nature des hommes⁶. Le vocabulaire de

6 Dans le chapitre XX de *ttp* et dans les premiers chapitres du *tp* Spinoza examine le cas où les lois sont contraires à la nature humaine. Ces lois sont pas vraiment des lois, mais de la violence et de la tyrannie.

cluindo a noção de mandato – a lei natural é universal e necessária –, ou bem não podemos falar de lei *natural* pois a Natureza não age sob a forma de um mandato ao qual os homens podem obedecer ou que eles podem negligenciar; a Natureza não trata do possível. A argumentação de Espinosa anuncia o que ele não desenvolve neste capítulo IV, mas que ele desenvolverá no capítulo XVI, com o tema do direito natural, o qual é natural justamente porque exclui a noção de mandato e segue necessariamente da natureza de um ser.

Dois elementos presentes nessa passagem do capítulo IV merecem ainda serem considerados. O primeiro mostra que uma lei – no sentido preciso de regra de vida prescrita pelos homens a si mesmos e aos outros – se relaciona com o possível não apenas porque ela procede de nossa ignorância da ordem e da conexão integral das coisas da Natureza ou das causas necessárias da existência de alguma coisa singular, mas também porque ela é um mandato (*mandatum*). Nesse sentido, a fonte dessa lei é natural na medida em que não é a lei que cria a potência natural dos homens, mas esta última que cria a lei. Isso não impede de conceber uma *limitação* da potência humana pela lei. Mesmo se a força da lei é inferior à força da potência humana natural (pois a lei é um efeito da potência humana natural), a limitação imposta pela lei não é contrária por isso à natureza humana. A potência humana natural pode ser mais extensa e mais forte que a lei humana, mas essa lei não é por isso contrária à natureza dos homens.¹⁶ De qualquer maneira, o vocabulário de Espinosa é bem preciso: quando ele define a lei como um

16 No capítulo XX do *TTP* e nos primeiros capítulos do *TP*, Espinosa examina o caso em que as leis são contrárias à natureza humana. Tais leis não são verdadeiramente leis, mas violência e tirania.

Spinoza est d'ailleurs très précis: lorsqu'il définit la loi comme un mandat que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à d'autres, il parle d'un *mandatum* sur la *potentia* ; mais lorsqu'il désigne l'étendue de la loi, il parle d'un *imperare* sur la *vis*. La loi apparaît ainsi comme inférieure à la *potentia* (elle relève pour cela du possible, car les hommes peuvent la respecter ou l'enfreindre), mais son pouvoir, son *imperium* ou son *imperare*, est mesuré par la force (*vis*) de la puissance (*potentia*). Or, étant plus faible que la *potentia humana*, un *mandatum* peut être négligé ou contrarié, tandis qu'un *imperare* est nécessairement respecté dans la mesure où il n'exige rien qui soit contraire à la *potentia humana*. Ce sont là les racines théoriques du droit civil et de l'État tels que les développe Spinoza au chapitre XVI du *Théologico-politique*.

Le second élément à relever dans ce chapitre IV c'est l'indication faite par Spinoza lorsqu'il signale clairement que si la loi peut être *en deçà* de la puissance de la nature humaine, elle ne peut jamais être *au-delà* de cette puissance. Cette distinction est décisive car elle nous explique *pourquoi il n'y a aucun sens à supposer que la puissance divine donne des lois à la puissance humaine*. Si tel était le cas en effet, nous serions face à une alternative absurde : ou bien la puissance de Dieu serait égale ou inférieure à celle des hommes; ou bien, ayant une puissance infiniment plus grande et plus forte que celle des hommes, Dieu leur aurait donné des lois qu'ils ne seraient pas capables d'observer⁷. Or, cette double absurdité est affirmée par le vulgaire et par son porte-parole, le théologien, car tous deux affirment que Dieu a donné des lois à Adam, a créé les lois de

7 Ce n'est pas un hasard si au chapitre XVIII de *TTP*, lorsqu'il explique les causes de la disparition de l'État des Hébreux, Spinoza donne la parole au prophète Ezékiel qui parle de la colère de Dieu envers le peuple en leur donnant des lois qu'il ne pouvait pas accomplir ou obéir.

mandato que os homens se prescrevem a si próprios e a outros, ele fala de um *mandatum* sobre a *potentia*; mas quando ele designa a extensão da lei, fala de um *imperare* sobre a *vis*. A lei aparece assim como inferior à *potentia* (por isso ela reenvia ao possível, pois os homens podem respeitá-la ou infringi-la), mas seu poder, seu *imperium* ou seu *imperare*, é mensurado pela força (*vis*) da potência (*potentia*). Ora, sendo mais fraco que a *potentia humana*, um *mandatum* pode ser negligenciado ou contrariado, enquanto um *imperare* é necessariamente respeitado na medida em que não exige nada que seja contrário à *potentia humana*. Estão aí as raízes teóricas do direito civil e do Estado tais como os desenvolve Espinosa no capítulo XVI do *Teológico-político*.

O segundo elemento a relevar neste capítulo IV é a indicação feita por Espinosa quando sinaliza claramente que se a lei pode estar *aquém* da potência da natureza humana, ela não pode estar jamais *além* dessa potência. Essa distinção é decisiva pois ela nos explica *porque não há sentido algum em supor que a potência divina dá leis à potência humana*. Com efeito, se tal fosse o caso, estaríamos frente a uma alternativa absurda: ou bem a potência de Deus seria igual ou inferior àquela dos homens; ou bem, tendo uma potência infinitamente maior e mais forte que a dos homens, Deus lhes haveria dado leis que eles não seriam capazes de observar.¹⁷ Ora, esse duplo absurdo é afirmado pelo vulgo e por seu porta-palavra, o teólogo, pois todos dois afirmam que Deus deu leis a Adão, criou as leis do estado de Natureza compreendidas como estado de sabedoria e de inocência e, por sua vontade, instituiu a or-

17 Não é casual se no capítulo XVIII do *TTP*, quando explica as causas da desaparecimento do Estado dos Hebreus, Espinosa dá a palavra ao profeta Ezequiel, que fala da cólera de Deus direcionada ao povo dando-lhes leis que ele não poderia cumprir ou obedecer.

l'état de Nature compris comme état de sagesse et d'innocence et, par sa volonté, a institué l'ordre naturel comme ordre juridico-moral, ou la loi naturelle comme ordre cosmique sur lequel se fonde le corps politique reconduit au corps mystique de la communauté.

Ces deux aspects de l'argumentation spinozienne nous permettent de comprendre la raison pour laquelle Spinoza introduit immédiatement après la figure du vulgaire.

Toutefois, comme la véritable fin des lois, d'ordinaire, n'est claire que pour un petit nombre de gens et que la plupart sont presque incapables de la percevoir et plus encore de régler leur vie selon la raison, les législateurs, afin que tous soient également contraints, ont sagement établi une autre fin, fort différente de ce qui suit nécessairement de la nature des lois : ils ont promis à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menacé au contraire qui violerait la loi, de ce qu'il craint le plus. Ainsi se sont-ils efforcés de contenir le vulgaire autant que faire se peut, comme un cheval par le mors. De là vient que l'on considère surtout comme loi la règle de vie que le commandement (*imperio*) de certains hommes prescrit à d'autres.⁸

En dépit du rapport qui vient d'être établi entre la puissance humaine naturelle et la loi, le vulgaire n'estime pas obéir ou désobéir aux mandats légaux selon les dispositions de la puissance humaine naturelle. Au contraire, son imagination force les législateurs à donner à la loi des finalités sans rapport avec les causes réelles de son institution. En d'autres termes, le vulgaire transforme la loi en un système légal de récompenses et de châtiments auquel il se plie au moyen de ce qu'il aime ou craint le plus. Même si le législateur connaît fort bien le sens et les

8 *TTP*, chap. IV, op. cit., p. 183-185.

dem natural como ordem jurídico-moral, ou a lei natural como ordem cósmica sobre a qual se funda o corpo político reconduzido ao corpo místico da comunidade.

Esses dois aspectos da argumentação espinosana nos permite compreender a razão pela qual Espinosa introduz, logo em seguida, a figura do vulgo:

Porém, uma vez que a verdadeira finalidade das leis não costuma ser clara senão para um pequeno número, ao passo que a maioria dos homens são praticamente incapazes de a perceber e levam uma vida que se rege por tudo menos pela razão, os legisladores, para obrigar a todos sem distinção, estabeleceram sabiamente uma outra finalidade bem distinta daquela que deriva necessariamente da natureza das leis: prometem aos defensores das leis aquilo de que o vulgo mais gosta e ameaçam, por outro lado, os que as violam com o que ele mais teme. Desse modo procuram conter o vulgo, tanto quanto é possível fazê-lo, assim como se segura um cavalo com a ajuda de um freio. Por isso é que se considera a lei, antes de mais nada, uma maneira de viver imposta a alguns homens pelo poder de outros.¹⁸

Apesar da relação que acabou de estabelecer-se entre a potência humana natural e a lei, o vulgo não estima obedecer ou desobedecer aos mandatos legais segundo a disposição da potência humana natural. Ao contrário, sua imaginação força os legisladores a dar à lei finalidades sem relação com as causas reais de sua instituição. Em outros termos, o vulgo transforma a lei em um sistema legal de recompensas e castigos ao qual ele se dobra por meio do que ele mais ama ou teme. Ainda que o legislador conheça bem o sentido e a razão

18 *TTP*, IV, ps. 67-68.

raisons des lois, il n'obtiendra l'obéissance du vulgaire que s'il s'accommode à son imagination, que s'il parle *ad captum vulgi*. C'est au moment où le mandat se transforme en pouvoir de commander un autre selon des fins extrinsèques à la loi elle-même, que l'on passe à l'*imperare*. La sagesse, la prudence et la grandeur du législateur viennent cependant de ce qu'il est capable de poser des fins extrinsèques à la nature de la loi, mais intrinsèques à la nature de l'imagination du vulgaire, laquelle fonctionne selon l'espoir et la crainte. La loi passe ainsi du statut de mandat, de prescription ou de précepte, à celui de commandement (*ex imperio*) sous l'action du législateur lorsque celui-ci, à la façon de Moïse, connaît la nature et l'imagination de ceux qui vivront sous cette loi.

C'est précisément ainsi que nous pouvons saisir le sens du *possible*, que Spinoza avait attribué à la loi humaine. Parce que la qualité de la loi humaine dépend de la prudence législative, qui connaît la nature et l'imagination de ceux qui vivront sous la loi, la marque décisive de la loi humaine est sa *particularité*. Ce qui est possible à quelques hommes ne l'est pas à d'autres. On voit poindre l'idée capitale de son analyse historico-politique des lois, l'*ingenium populi*. Or la particularité, rattachée au possible, devient nécessité lorsqu'elle est rattachée à l'*ingenium populi* dans la mesure où la nécessité d'un ensemble déterminé de lois, et la nécessité de la forme et du contenu déterminés de cet ensemble particulier, *suivent* de la nature particulière et déterminée de ceux sur lesquels sa force s'exercera. De cette façon, l'*ingenium populi* apparaît sous la double forme du particulier (ou du possible) et du nécessaire (ou de ce que suit nécessairement de la nature d'un être particulier déterminé).

La raison pour laquelle Spinoza refuse le transfert métaphorique du sens de la loi humaine à celui de loi naturelle devient claire

das leis, ele não obterá a obediência do vulgo caso não se acomode à sua imaginação, caso fale *ad captum vulgi*. É no momento em que o mandato se transforma em poder de comandar um outro segundo fins extrínsecos à lei ela mesma, que se passa ao *imperare*. A sabedoria, a prudência e a grandeza do legislador vêm, entretanto, de que *ele é capaz de pôr fins extrínsecos à natureza da lei, mas intrínsecos à natureza da imaginação do vulgo*, a qual funciona segundo a esperança e o medo. A lei passa assim do estatuto de mandato, de prescrição ou de preceito, àquele de comando (*ex imperio*) sob a ação do legislador quando este, à maneira de Moisés, conhece a natureza e a imaginação daqueles que viverão sob essa lei.

É precisamente assim que podemos compreender o sentido do *possível*, que Espinosa havia atribuído à lei humana. Porque a qualidade da lei humana depende da prudência legislativa, que conhece a natureza e a imaginação daqueles que viverão sob a lei, a marca decisiva da lei humana é sua *particularidade*. O que é possível a alguns homens não o é a outros. Assistimos ao alvorecer da ideia capital de sua análise histórico-política, o *ingenium populi*. Ora, a particularidade, unida ao possível, devém necessidade logo que unida ao *ingenium populi* na medida em que a necessidade de um conjunto determinado de leis, e a necessidade da forma e do conteúdo determinados desse conjunto particular, *seguem* da natureza particular e determinada daqueles sobre os quais sua força será exercida. Desse modo, o *ingenium populi* aparece sob a dupla forma do particular (ou do possível) e do necessário (ou daquilo que segue necessariamente da natureza de um ser particular determinado).

A razão pela qual Espinosa recusa a transferência metafórica do sentido da lei humana àquele da lei natural torna-se claro: o

: l'universel n'est pas un *mandatum* ni un *imperium*, il est un *factum*. L'universel, ou les lois éternelles dont parle le *Traité de la réforme de l'entendement* au sujet de l'action des "choses fixes et éternelles", n'est ni une prescription, ni un précepte ou un commandement. Il n'est pas quelque chose que l'on peut observer ou négliger, mais seulement un fait nécessaire. Considérée comme *mandatum* et *imperium*, la loi ne peut être ni simplement naturelle, ni humaine et naturelle. Elle ne peut être que civile. Spinoza défait le lien entre le sens humain et le sens absolu de la loi : tandis que la première est une obligation, la seconde se réduit à un fait nécessaire. Sont ainsi réfutés l'imaginaire du droit naturel objectif au même titre que celui du droit naturel subjectif compris comme sentiment rationnel inné de la justice, avec la subsomption de l'état de nature sous la loi et la justice, c'est-à-dire, sous la raison. Il n'est pas anodin que Saint Paul soit cité à ce moment de l'argumentation, ni que la citation qu'en fait Spinoza détourne de son sens les paroles de l'apôtre : là où Paul affirme que personne ne peut être justifié par la loi en vivant sous la loi, Spinoza dit en revanche que personne ne peut être justifié par la loi parce que la loi produit la justice mais ne naît pas de la justice.

Pourquoi Spinoza a-t-il fait un si long parcours pour traiter de la loi ? La raison tient à ce que le chapitre IV du *Traité théologico-politique* se propose de répondre à deux questions soulevées par toute religion révélée : 1) y a-t-il une loi divine? 2) y a-t-il *mandatum* et *imperium* divins ?

Rappelons brièvement la tradition théologique chrétienne. La tradition thomiste distingue, ainsi que nous l'avons noté, trois types de lois : 1) la loi éternelle, celle que Dieu lui-même observe pour agir ; 2) la loi divine, que Dieu révèle directement aux hommes par le biais de l'Écriture Sainte ; 3) la loi naturelle, que Dieu inscrit dans l'en-

universal não é um *mandatum* nem um *imperium*, ele é um *factum*. O universal, ou as leis eternas de que fala o *Tratado da emenda do intelecto* a propósito da ação das “coisas fixas e eternas”, não é nem uma prescrição, nem um preceito ou um comando. Ele não é alguma coisa que se possa observar ou negligenciar, mas somente um fato necessário. Considerado como *mandatum* e *imperium*, a lei não pode ser nem simplesmente natural, nem humana e natural. Ela só pode ser civil. Espinosa desfaz o liame entre o sentido humano e o sentido absoluto da lei: enquanto a primeira é uma obrigação, a segunda se reduz a um fato necessário. São assim refutados o imaginário do direito natural objetivo da mesma maneira que o do direito natural subjetivo compreendido como sentimento racional inato da justiça, com a subsunção do estado de natureza sob a lei e a justiça, quer dizer, sob a razão. Não é insignificante que São Paulo seja citado nesse momento da argumentação, nem que a citação que dele faz Espinosa desloque o sentido das palavras do apóstolo: lá onde Paulo afirma que ninguém pode ser justificado pela lei vivendo sob a lei, Espinosa diz, em contrapartida, que ninguém pode ser justificado pela lei porque a lei produz a justiça mas não nasce da justiça.

Por que Espinosa fez um tão longo percurso para tratar da lei? A razão está em que o capítulo IV do *Tratado teológico-político* se propõe a responder a duas questões levantadas por toda religião revelada: 1) há uma lei divina? 2) há *mandatum* e *imperium* divinos?

Relembremos brevemente a tradição teológica cristã. A tradição tomista distingue, assim como havíamos notado, três tipos de leis: 1) a lei eterna, aquela que Deus ele mesmo observa para agir; 2) a lei divina, que Deus revela diretamente aos homens pelo viés da Escritura Santa; 3) a lei natural, que Deus inscreve no entendimento

tendement des hommes afin que leur volonté se plie aux mandats et aux commandements divins. De ce troisième type de loi provient la loi humaine civile ou le droit positif. La loi naturelle recouvre l'ensemble des prescriptions morales ou des commandements moraux divins qui doivent servir de fondement à la loi civile ; elle est une loi intérieure, tandis que la loi civile est l'expression extérieure de la loi naturelle, la communauté politique formant avant tout une communauté éthique. La loi naturelle constitue un ordre juridique et éthique objectif dont la fin est d'orienter l'action humaine selon la justice. Dans la tradition thomiste, l'ensemble des lois divines procède de l'entendement de Dieu qui oriente la volonté divine ; tandis que l'ensemble des lois humaines procède de l'entendement humain qui guide la volonté humaine. Dans les deux cas, l'idée de *recta ratio* vaut comme cause prochaine des lois. À l'opposé, la tradition ockhamiste ne lie plus la loi naturelle à la *recta ratio*, mais la fait directement dériver de la volonté divine. Une loi n'est loi et n'est valide comme telle qu'à condition d'être issue de la volonté toute-puissante de Dieu, qui peut la suspendre ou la changer tant qu'il le voudra. En refusant l'existence d'un ordre naturel universel, la métaphysique ockhamienne des êtres individuels exclut tout droit naturel objectif, ou tout ordre naturel juridique et éthique. N'ont de réalité que le droit naturel subjectif, la faculté subjective qui a rapport à la volonté et à la liberté de chaque individu. Il faudra, comme toujours, attendre la systématisation de la pensée scolastique par Suárez pour que les deux traditions trouvent leur nouvelle unité. Selon Suárez, la loi naturelle est une loi parce qu'elle est créée par la volonté de Dieu, mais elle a été créée à partir de son entendement, qui définit la justice ou l'intrinsèquement juste. Cette loi est à la fois indicative et impérative : indicative parce qu'elle est intellectuelle, impérative parce qu'elle est volontaire. S'il ne saurait exister de loi sans l'entendement – c'est-à-dire sans justice

dos homens a fim de que suas vontades se dobrem aos mandatos e aos comandos divinos. Do terceiro tipo de lei provém a lei humana civil ou o direito positivo. A lei natural recobre o conjunto das prescrições morais ou dos comandos morais divinos que devem servir de fundamento à lei civil; ela é uma lei interior, ao passo que a lei civil é a expressão exterior da lei natural, a comunidade política formando antes de tudo uma comunidade ética. A lei natural constitui uma ordem jurídica e ética objetiva cuja finalidade é orientar a ação humana segundo a justiça. Na tradição tomista, o conjunto das leis divinas procede do entendimento de Deus que orienta a vontade divina; enquanto o conjunto das leis humanas procede do entendimento humano que guia a vontade humana. Nos dois casos, a ideia de *recta ratio* vale como causa próxima das leis. Oposta a isso, a tradição ockhamista não liga mais a lei natural à *recta ratio*, mas a faz derivar diretamente da vontade divina. Uma lei só é lei e é válida como tal com a condição de seguir da vontade toda-poderosa de Deus, que pode suspendê-la ou trocá-la conforme o queira. Recusando a existência de uma ordem natural universal, a metafísica okhamiana dos seres individuais exclui todo direito natural objetivo, ou toda ordem natural jurídica e ética. Apenas tem realidade o direito natural subjetivo, a faculdade subjetiva que se relaciona com a vontade e a liberdade de cada indivíduo. Será preciso, como sempre, esperar a sistematização do pensamento escolástico por Suárez para que as duas tradições encontrem sua nova unidade. Segundo Suárez, a lei natural é uma lei porque ela é criada pela vontade de Deus, mas ela foi criada a partir de seu entendimento, que define a justiça ou o intrinsecamente justo. Essa lei é de uma vez indicativa e imperativa: indicativa porque ela é intelectual, imperativa porque ela é voluntária. Se não é possível a existência de leis sem o entendimento – quer dizer, sem justiça –, se-

-, il ne saurait non plus exister de loi sans volonté – c’est-à-dire sans commandement et obligation.

L’argument de Spinoza consiste à poser en premier lieu que si la loi n’est qu’une règle de vie que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à d’autres, il convient de distinguer la loi humaine de la loi divine: la première forme un ensemble particulier de prescriptions permettant de vivre en sécurité dans une république; en revanche, la loi divine nous prescrit universellement de chercher le souverain bien, c’est-à-dire, la connaissance et l’amour de Dieu.

Après un parcours qui annonçait sa disparition en tant que prescription divine aux hommes, l’apparition de la loi divine peut surprendre. Mais force est de constater que cette présence de la loi divine ne contredit en rien le développement logique effectué par Spinoza. Si ce dernier emploie l’expression de loi divine *naturelle*, il précise également qu’elle se distingue tant des lois humaines (dont le but n’est pas la connaissance et l’amour de Dieu) que de la loi divine *révélée* (son expression dans la loi de Moïse, par exemple, s’est accommodée à l’*ingenium* d’un peuple singulier). La loi divine *naturelle* est posée comme relevant de l’universel, contrairement à la loi humaine et à la loi divine *révélée*, qui relèvent du particulier dès lors que leur institution procède d’un peuple singulier visant sa propre conservation. Cette distinction ne supprime pourtant pas leur similitude. Spinoza maintient en effet la définition de la loi comme règle de vie que les hommes se donnent à eux-mêmes, ce qui revient à maintenir la différence entre les deux types de lois (incluant la loi de Moïse) en vertu de l’étendue de la norme ou de la règle de vie : la loi humaine s’identifie à la loi civile, politiquement et historiquement déterminée, dépendante des circonstances et de l’*ingenium populi*. Elle n’est autre que la règle particulière, tandis que

ria menos ainda possível a existência de leis sem vontade – quer dizer, sem comando e obrigação.

O argumento de Espinosa consiste em colocar em primeiro lugar que se a lei não é senão uma regra de vida que os homens prescrevem a si mesmos e a outros, convém distinguir a lei humana da lei divina: a primeira forma um conjunto particular de prescrições permitindo viver em segurança em uma república; em contrapartida, a lei divina nos prescreve universalmente procurar o soberano bem, ou seja, o conhecimento e o amor de Deus.

Após um percurso que anunciava sua desapareção enquanto prescrição divina aos homens, a aparição da lei divina pode surpreender. Mas é forçoso constatar que essa presença da lei divina não contradiz em nada o desenvolvimento lógico efetuado por Espinosa. Se este emprega a expressão de lei divina *natural*, ele precisa igualmente que ela se distingue tanto das leis humanas (cujo fim não é o conhecimento e o amor de Deus) como da lei divina *revelada* (sua expressão na lei de Moisés, por exemplo, foi acomodada ao *ingenium* de um povo singular). A lei divina *natural* é posta como provinda do universal, contrariamente à lei humana e à lei divina revelada, que provêm do particular desde que sua instituição proceda de um povo singular visando a sua própria conservação. Essa distinção não suprime, contudo, a similitude delas. Espinosa mantém, com efeito, a definição da lei como regra de vida que os homens dão a si mesmos, o que mantém a diferença entre os dois tipos de lei (incluindo a lei de Moisés) em virtude da extensão da norma ou da regra de vida: a lei humana se identifica à lei civil, política e historicamente determinada, dependente das circunstâncias e do *ingenium populi*. Ela não é diversa da regra particular, enquanto a lei divina recobre a regra ética universal que os homens dão a si não em vista de

la loi divine recouvre la règle éthique universelle que les hommes se donnent à eux-mêmes non pas en vue de leur sécurité, mais en vue de la connaissance ou de la vertu suprême de l'âme.

Mais comment expliquer que l'on nomme divine une règle de vie que les hommes se donnent à eux-mêmes? Une première réponse consisterait à rappeler l'objet même de cette loi, qui vise la connaissance de l'essence de Dieu et de tout qui suit nécessairement de son essence. Si cette réponse est vraie, elle ne suffit cependant pas à justifier l'usage des termes de *loi* et de *loi divine*. En réalité, cette loi doit être nommée comme telle parce qu'elle est une règle de vie. Elle est divine pour deux raisons: 1) les moyens pour accomplir cette règle sont inscrits dans notre esprit en tant que nous sommes disposés comme tels par Dieu, autrement dit par la puissance de l'attribut Pensée; 2) les règles de vie elles-mêmes sont des idées de notre esprit en tant que Dieu existe dans notre esprit – c'est-à-dire en tant que notre esprit est un mode fini de l'attribut Pensée immanent à cet attribut. Ces deux raisons indiquent que ce qu'on appelle loi divine ne désigne rien d'autre que les exigences que notre entendement se pose à lui-même et qui suivent de sa propre nature ou de sa définition nécessaire. On comprend alors pourquoi Spinoza la nomme loi divine *naturelle*: elle est en effet universelle et déduite de la nature humaine universelle. De plus, Spinoza ajoute qu'elle n'exige pas la foi dans les récits historiques, puisque cette foi “ne peut nous faire connaître Dieu, ni par conséquent nous donner l'amour de Dieu” dès lors que cette connaissance et cet amour doivent “se tirer des notions communes certaines de soi et connues par soi”. La conclusion est double. D'une part, la loi divine naturelle n'exige ni cérémonies, ni rites ; d'autre part elle n'entretient pas de lien avec les

sua segurança, mas em vista do conhecimento ou da virute suprema da mente.

Mas como explicar que se nomeie de divina uma regra de vida que os homens dão a si mesmos? Uma primeira resposta consistiria em recordar o objeto mesmo dessa lei, que visa ao conhecimento da essência de Deus e de tudo o que segue necessariamente de sua essência. Se essa resposta é verdadeira, ela não basta, contudo, para justificar o uso dos termos de *lei* e de *lei divina*. Na realidade, essa lei deve ser nomeada como tal porque ela é uma regra de vida. Ela é divina por duas razões: 1) os meios para cumprir essa regra estão inscritos em nosso espírito na medida em que somos dispostos assim por Deus, dito de outra forma, pela potência do atributo Pensamento; 2) as regras de vida elas mesmas são ideias de nosso espírito enquanto Deus existe em nosso espírito – quer dizer, enquanto nosso espírito é um modo finito do atributo Pensamento e é imanente a esse atributo. Essas duas razões indicam que o que se chama de lei divina não designa nada mais que as exigências que nosso entendimento põe a si mesmo e que seguem de sua própria natureza ou de sua definição necessária. Compreende-se então porque Espinosa a nomeia de lei divina *natural*: ela é, com efeito, universal e deduzida da natureza humana universal. Do mais, Espinosa acrescenta que ela não exige a fé nas narrativas históricas, já que essa fé “não pode nos dar o conhecimento nem, conseqüentemente, o amor de Deus” desde que esse conhecimento e esse amor devem “ser buscado(s) em noções comuns, certas e conhecidas por si mesmas”¹⁹. A conclusão é dupla. De uma parte, a lei divina natural não exige nem cerimônias, nem ritos; de outra parte, ela não tem nenhum liame com as ideias de recompensa e

19 *TPP*, IV, p. 71.

images de récompense et de châtement qui constituent pour le vulgaire les objets par excellence de crainte et d'espérance.

En concluant que la loi divine naturelle n'est autre que la loi naturelle de l'entendement humain, nous sommes reconduits au point de départ du chapitre IV du *Traité théologico-politique*. Or, considérée dans son sens absolu, une loi désigne l'activité causale nécessaire d'une essence déterminée. Elle ne saurait donc envelopper aucune obligation, aucune particularité ni possibilité. Par conséquent, désigner sous le terme de loi ce qui enveloppe une obligation, une particularité historique et une possibilité, implique que l'on admette qu'une loi naturelle n'est pas une loi – ou que la Nature n'obéit pas à des commandements – et que, eu égard au fait que la loi divine naturelle n'est que la loi naturelle de l'entendement humain ou ce que suit nécessairement de la puissance de notre entendement, il faut rigoureusement conclure que la loi divine naturelle n'est pas une loi.

Qu'en est-il de la loi divine révélée et de son examen par la lumière naturelle ? Nous avons brièvement observé que la tradition théologique chrétienne était divisée entre l'intellectualisme thomiste et le volontarisme ockhamien. La raison pour laquelle Spinoza débute son examen de la loi divine révélée en affirmant que l'entendement et la volonté de Dieu sont identiques devient donc claire. Spinoza n'affirme certes pas que l'entendement et la volonté sont des attributs de Dieu. Son attention est portée sur la double conséquence qu'il convient de tirer de l'identité entre l'entendement et la volonté de Dieu: la première conclusion est que tout est nécessaire, étant donné que la distinction théologique entre l'entendement et la volonté de Dieu n'avait pour but que de laisser une

de castigo, que constituem para o vulgo os objetos por excelência de medo e de esperança.

Concluindo que a lei divina natural não difere da lei natural do entendimento humano, somos reconduzidos ao ponto de partida do capítulo IV do *Tratado teológico-político*. Ora, considerada em seu sentido absoluto, uma lei designa a atividade causal necessária de uma essência determinada. Ela não poderia, pois, envolver nenhuma obrigação, nenhuma particularidade nem possibilidade. Consequentemente, designar sob o termo de lei o que envolve uma negação, uma particularidade histórica e uma possibilidade, implica admitir que uma lei natural não é uma lei – ou que a Natureza não obedece a comandos – e que, levando em consideração o fato de que a lei divina natural não é senão a lei natural do entendimento humano ou aquilo que segue necessariamente da potência de nosso entendimento, é preciso rigorosamente concluir que a lei divina natural não é uma lei.

O que dizer, então, da lei divina revelada e de seu exame pela luz natural? Observamos brevemente que a tradição teológica cristã estava dividida entre o intelectualismo tomista e o voluntarismo ockhamiano. A razão pela qual Espinosa inicia seu exame da lei divina revelada afirmando que o entendimento e a vontade de Deus são idênticas torna-se clara. Espinosa não afirma, certamente, que o entendimento e a vontade são atributos de Deus. Sua atenção se põe sobre a dupla consequência que convém tirar da identidade entre o entendimento e a vontade de Deus: a primeira conclusão é de que tudo é necessário, sendo dado que a distinção teológica entre o entendimento e a vontade de Deus tinha por fim apenas deixar um lugar teórico e prático à contingência²⁰ ou à

20 Em outras palavras, essa distinção permitia pôr o necessário do lado do

place théorique et pratique à la contingence⁹ ou à la liberté du vouloir divin; la seconde conclusion est “que les affirmations et négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité ou une vérité éternelle”.

Ces deux conséquences donnent la clef du parcours effectué par Spinoza au chapitre IV, dans l'examen de la loi divine révélée. Elles fondent la distinction entre un précepte (ou un décret) et une vérité éternelle nécessaire. Cette distinction affectera toutes les analyses que Spinoza réalise dans ce chapitre relatives à la loi révélée chez Adam, au Décalogue, aux figures de Moïse, du Christ et de Salomon. C'est en effet par défaut de connaissance d'une vérité éternelle nécessaire qu'Adam, puis les Hébreux, ont perçu la révélation comme un ensemble de lois, “et que Dieu fût comme un législateur et un prince”. De même, Moïse a reçu la révélation comme “la façon dont le peuple israélite pourrait être uni le mieux possible dans une certaine région du monde et former un peuple et ériger un État”, sans comprendre “que cette façon était la meilleure, ni non plus que de l'obéissance commune du peuple en une telle région du monde résulterait nécessairement le but visé”. Par conséquent, “il ne perçut pas tout cela comme des vérités éternelles mais comme des préceptes et des règles instituées, et il les prescrivit comme des lois de Dieu”, tout en imaginant Dieu comme chef, législateur, roi, miséricordieux et juste. Le cas du Christ est tout à fait différent car il a été assimilé à des anges qui auparavant parlaient aux prophètes (laissons

9 En d'autres mots, cette distinction permettait de mettre le nécessaire du côté de l'entendement divin et le contingent du côté de la volonté divine, car le contingent était pris comme la manifestation et l'expression de la liberté divine. Comme l'avait écrit Duns Scot, toute cause intelligente est volontaire et toute cause volontaire cause contingemment car elle est libre. À ce sujet cf. M. Chauí, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, vol. I, partie II, chapitres 3 et 4, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

liberdade do querer divino: a segunda conclusão é de “que as afirmações e negações de Deus envolvem sempre uma necessidade ou uma verdade eterna.”

Essas duas consequências dão a chave do percurso efetuado por Espinosa no capítulo IV, no exame da lei divina revelada. Elas fundam a distinção entre um preceito (ou um decreto) e uma verdade eterna necessária. Essa distinção afetará todas as análises que Espinosa realiza nesse capítulo relativas à lei revelada a Adão, ao Decálogo, à figuras de Moisés, do Cristo e de Salomão. Com efeito, é por um defeito de conhecimento de uma verdade eterna necessária que Adão, depois os hebreus, perceberam a revelação como um conjunto de leis, “e que Deus foi como um legislador e um príncipe”. Da mesma forma, Moisés recebeu a revelação como a “forma como o povo de Israel melhor se poderia agregar numa determinada região do mundo e formar uma sociedade”, sem compreender “que essa maneira era efetivamente a melhor e que, mediante a obediência de todo o povo, alcançariam necessariamente, naquela região, o fim que perseguiam”. Consequentemente, ele “não percebeu, em suma, nenhuma dessas coisas como verdade eterna, mas sim como um preceito e como algo de instituído, prescrevendo-as como lei de Deus”,²¹ totalmente imaginando Deus como um chefe, legislador, rei, misericordioso e justo. O caso do Cristo é completamente diferente pois ele foi assimilado pelos anjos que de início falavam aos profetas

entendimento divino e o contingente do lado da vontade divina, pois o contingente era tomado como a manifestação e a expressão da liberdade divina. Como Havia escrito Duns Escoto, toda causa inteligente é voluntária e toda causa voluntária causa contingentemente pois ela é livre. Sobre isso, conferir M. Chauí, *A Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, vol. 1, parte II, capítulos 3 e 4.

²¹ *TTP*, IV, ps. 73-74.

de côté cette comparaison extraordinaire par laquelle le Christ perd sa condition de deuxième personne divine de la Trinité pour adopter celle d'un intermédiaire entre les hommes et Dieu): de même que Dieu n'avait pas à s'accommoder aux opinions des anges (ils n'étaient que sa voix et n'avaient aucune opinion), il n'a pas eu à s'accommoder aux opinions du Christ (ce dernier incarnant sa voix ou son esprit, son *ruagh*). Le Christ a "perçu véritablement et adéquatement les choses révélées" (le *Court Traité* nous indique que le Christ n'est que l'entendement de Dieu, autrement dit un mode de la Pensée). Mais s'il a bien compris les vérités éternelles, il ne les a pourtant pas transmises comme telles, mais comme des lois. Il les a accommodées à *l'ingenium populi*, les enseignant "obscurément et le plus souvent par paraboles" – ce qui revient à affirmer que les *chrétiens*, de la même manière qu'Adam et les Hébreux, ne perçoivent pas les vérités éternelles et imaginent, tout comme les autres, un Dieu législateur et prince. Spinoza peut donc répondre à la question de savoir si Dieu peut être conçu comme législateur ou prince:

Concluons donc: ce n'est qu'eu égard à la capacité du vulgaire [*ex captu vulgi*] et au défaut de sa connaissance que Dieu peut être dépeint comme législateur ou prince, être appelé juste, miséricordieux, etc. En réalité, Dieu agit et dirige tout nécessairement par la seule nécessité de sa nature et perfection et ses décrets et volitions sont des vérités éternelles et enveloppent toujours la nécessité.¹⁰

Bref, si l'idée de loi enveloppe celles de possible (une décision qui relève de l'ignorance de la totalité des causes et connexions des choses), de contingent (une décision qui relève de l'ignorance au sujet

10 *TTP*, op. cit., p. 199.

(deixemos de lado essa comparação extraordinária pela qual o Cristo perde sua condição de segunda pessoa divina da Trindade para adotar aquela de um intermediário entre os homens e Deus): assim como Deus não haveria de se acomodar às opiniões dos anjos (eles eram apenas sua voz e não tinham nenhuma opinião), ele não se acomodou às opiniões de Cristo (este último encarnando sua voz ou seu espírito, seu *ruagh*). O Cristo “percebeu ou entendeu verdadeiramente coisas reveladas” (o *Breve tratado* nos indica que o Cristo não é senão o entendimento de Deus, dito de outra forma, um modo do Pensamento). Mas se ele compreendeu bem as verdades eternas, não as transmitiu, entretanto, como tais, mas como leis. Ele as acomodou ao *ingenium populi*, ensinado-as “de forma muito obscura e muitas vezes por parábolas” – o que significa afirmar que os *cristãos*, da mesma maneira que Adão e os hebreus, não percebem as verdades eternas e imaginam, assim como os outros, um Deus legislador e príncipe. Espinosa pode então responder à questão de saber se Deus pode ser concebido como legislador ou príncipe:

Concluimos, portanto, que Deus só é descrito como legislador ou como príncipe e apelidado de justo, misericordioso, etc., em virtude da maneira de entender do vulgo (*ex caputi vulgí*) e pela sua falta de conhecimentos. Na verdade, Deus age e dirige todas as coisas unicamente pela necessidade de sua natureza e perfeição; os seus decretos, enfim, e as suas volições são verdades eternas e implicam sempre uma necessidade.²²

Resumindo, se a ideia de lei envolve aquelas de possível (uma decisão que segue da ignorância da totalidade das causas e conexões das coisas), de contingente (uma decisão que segue da ignorância sobre a

22 *TTP*, IV, p. 76.

de l'essence d'une chose) et de mandat (qui peut être ou ne pas être obéi) il est évident que la nécessité et la perfection de l'action de Dieu qui suivent de la nécessité et perfection de son essence et sa puissance excluent l'image du législateur et du prince. Cet image n'a de sens qu'*ad captum vulgi*.

À la question de savoir ce que l'Écriture nous enseigne à propos de la lumière naturelle et de la loi divine naturelle, Spinoza répond que la vertu comme force de l'âme (*fortitudo animi*) est acquise lorsque nous avons acquis "la connaissance du monde et goûté l'excellence de la science". Spinoza se contente, comme nous l'avons observé, de comparer Adam – le vulgaire – et Salomon – le sage –, et de rapporter les paroles de Paul à la suite de la sagesse de Salomon : en ce qui concerne la lumière naturelle et la loi divine naturelle, l'Écriture enseigne la vraie éthique, c'est-à-dire, "le bonheur et la paix de celui qui cultive son entendement naturel", car cet enseignement constitue une vérité éternelle.

Examinons de nouveau la distinction qu'établit Spinoza entre un précepte ou un décret, et une vérité éternelle. Cette dernière, comme nous lisons dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, n'est rien d'autre que la nécessité intrinsèque d'une essence, nécessité qui rend impossible la négation ou la contradiction de cette essence. Une vérité éternelle n'est donc pas une loi au sens d'un précepte ou d'un décret, mais elle est une loi universelle au sens absolu, une *lex*. Pour l'homme, une loi universelle n'est rien d'autre que l'ensemble des moyens que l'entendement se donne à lui-même afin de parvenir à la connaissance, à la liberté et à la béatitude. Ce sont les instruments que libre et nécessairement l'entendement autonome fabrique pour et par lui-même afin de s'accomplir ou d'accomplir son essence nécessaire, autrement dit, afin de

essência de uma coisa) e de mandato (que pode ser ou não obedecido), é evidente que a necessidade e a perfeição da ação de Deus que seguem da necessidade e perfeição de sua essência e sua potência excluem a imagem do legislador e do príncipe. Essa imagem apenas tem sentido *ad captum vulgi*.

À questão de saber o que a Escritura nos ensina a propósito da luz natural e da lei divina natural, Espinosa responde que a virtude como força do ânimo (*fortitudo animi*) é adquirida quando adquirimos “o conhecimento das coisas e experimentamos a superioridade da ciência”. Espinosa se contenta, como havíamos observado, de comparar Adão – o vulgar – e Salomão – o sábio, e de reportar as palavras de Paulo em continuidade à sabedoria de Salomão: no que concerne à luz natural e à lei divina natural, a Escritura ensina a verdadeira ética, quer dizer, “a felicidade e a paz daquele que cultiva seu entendimento natural”, pois esse ensinamento constitui uma verdade eterna.

Examinemos de novo a distinção que estabelece Espinosa entre um preceito ou um decreto, e uma verdade eterna. Esta última, como nós lemos no *Tratado da reforma do entendimento*, não é nada outro que a necessidade intrínseca de uma essência, necessidade que torna impossível a negação ou a contradição dessa essência. Uma verdade eterna não é assim uma lei no sentido de um preceito ou de um decreto, mas ela é uma lei universal em sentido absoluto, uma *lex*. Para o homem, uma lei universal não é nada outro que o conjunto dos meios que o entendimento dá a si mesmo a fim de alcançar o conhecimento, a liberdade e a beatitude. São os instrumentos que livre e necessariamente o entendimento autônomo fabrica para e por ele mesmo, a fim de realizar sua essência necessária, dito de outra forma, a fim de se realizar eticamente

s'accomplir éthiquement selon la nécessité de sa nature, ou selon sa vertu propre. Une loi particulière est un précepte particulier, ou un ensemble particulier de préceptes, que les hommes se prescrivent à eux-mêmes et à d'autres en vue d'organiser leur existence sociale et politique. Ce sont des mandats indicatifs qui deviennent des commandements impératifs parce qu'ils sont renforcés extrinsèquement par l'espoir et par la crainte, afin d'obtenir l'obéissance des sujets à la loi.

Cette analyse permet de dégager un certains nombre de points en guise de conclusion :

1) La loi divine, révélée comme un décret et un commandement de Dieu, constitue une véritable loi, c'est-à-dire un ensemble particulier de règles de vie instituées par des hommes historiquement déterminés – Adam, les Patriarches, Moïse, le peuple hébreu et tous les peuples qui imaginent leurs Etats institués par une élection divine ou un choix divin. Dans une théocratie, la loi divine est une véritable loi, car elle n'est rien d'autre que le pouvoir politique.

2) Puisque absolument parlant, on ne peut pas définir la loi divine comme un commandement issu de l'entendement et de la volonté divins, alors Adam, les Patriarches, Moïse, le peuple hébreu et tous ceux qui s'imaginent élus, n'ont pas *reçu* la loi, mais l'ont *instituée* par eux-mêmes.

3) Ne pouvant pas parler de loi en ce qui concerne les vérités éternelles, la loi divine révélée ou l'Ecriture Sainte n'est pas une vérité éternelle, elle n'a pas pour objet la connaissance de l'essence et de la puissance nécessaire de Dieu ; par conséquent, ce que l'Ecriture nomme

segundo a necessidade de sua natureza, ou segundo sua virtude própria. Uma lei particular é um preceito particular ou um conjunto particular de preceitos, que os homens prescrevem a si mesmos e a outros em vista de organizar sua existência social e política. São mandatos indicativos que se tornam comandos imperativos porque eles são reforçados extrinsecamente pela esperança e pelo medo, com o fim de obter obediência dos súditos à lei.

Essa análise permite destacar um certo número de pontos em guisa de conclusão.

1) A lei divina, revelada como um decreto e um comando de Deus, constitui uma verdadeira lei, quer dizer, um conjunto particular de regras de vida instituídas por homens historicamente determinados - Adão, os Patriarcas, Moisés, o povo hebreu e todos os povos que imaginam seus estados instituídos por uma eleição ou uma escolha divina. Em uma teocracia, a lei divina é uma verdadeira lei, pois ela não é nada outro que o poder político.

2) Já que, absolutamente falando, não se pode definir a lei divina como um comando advindo do entendimento e da vontade divinos, então Adão, os Patriarcas, Moisés, o povo hebreu e todos aqueles que se imaginam eleitos, não *receberam* a lei, mas a *instituíram* por eles mesmos.

3) Não se podendo falar de lei no que concerne às verdades eternas, a lei divina revelada ou a Santa Escritura não é uma verdade eterna, ela não tem por objeto o conhecimento da essência e da potência necessária de Deus; como consequência, o que a Escritura

loi divine n'est que l'ensemble des décisions et des règles politiques instituées pour des circonstances déterminées. La connaissance du sens de cette loi relève de l'histoire et de la philologie, et non de la théologie.

4) Parce qu'elle est une *loi particulière*, la loi divine révélée n'est pas transmissible à d'autres peuples ; elle ne peut être maintenue, appliquée et imitée par d'autres peuples, auxquels elle n'était pas destinée. A partir de l'Écriture, nous ne pouvons obtenir ni la connaissance vraie de l'essence et de la puissance de Dieu, ni celle de l'essence et de la puissance humaine, ni déduire les principes universels de la politique.

5) Prise dans son sens absolu, la loi ne commande pas, elle n'est que l'expression de l'auto-régulation nécessaire des actions et des opérations des êtres déterminés selon la nécessité intrinsèque de leurs essences et de leurs puissances. Dans son sens absolu, *lex* signifie la nécessité. Parler de la loi divine n'est donc pas autre chose que parler de la loi divine naturelle, de la nécessité naturelle, c'est-à-dire de ce qui suit nécessairement de l'essence de Dieu.

En dégagant le sens absolu du terme de *lex*, Spinoza vide de sens la conception de la loi divine naturelle, et celle de la loi divine révélée, en tant qu'elles enveloppent l'idée d'un décret volontaire de Dieu, c'est-à-dire la contingence. Ce faisant, il ruine également la conception de la loi divine entendue comme commandement, car, comme nous l'a montré l'examen des rapports entre *lex*, *potentia* et *vis*, cette idée enveloppe une contradiction. Le point ultime de l'analyse spinozienne du concept de loi consiste à montrer que la loi divine ne sera une loi que si elle n'est pas divine, ou qu'elle sera divine à condition de n'être pas une

nomeia lei divina é somente o conjunto de decisões e de regras políticas instituídas por circunstâncias determinadas. O conhecimento do sentido dessa lei provém da história e da filologia, e não da teologia.

4) Porque é uma *lei particular*, a lei divina revelada não é transmissível a outros povos, ela não pode ser mantida, aplicada e imitada por outros povos, aos quais não era destinada. A partir da Escritura, não podemos obter nem o conhecimento verdadeiro da essência e da potência de Deus, nem aquele do conhecimento da essência e da potência humana, nem deduzir os princípios universais da política.

5) Tomada em seu sentido absoluto, a lei não comanda, ela não é senão a expressão de autorregulação necessária das ações e das operações dos seres determinados segundo a necessidade intrínseca de suas essências e de suas potências. Em seu sentido absoluto, *lex* significa necessidade. Falar da lei divina não é pois outra coisa que falar da lei divina natural, da necessidade natural, quer dizer, do que segue necessariamente da essência de Deus.

Destacando o sentido absoluto do termo *lex*, Espinosa esvazia de sentido a concepção da lei divina natural, e aquela da lei divina revelada, na medida em que elas envolvem a ideia de um decreto voluntário de Deus, ou seja, a contingência. Com esse feito, ele arruina igualmente a concepção da lei divina entendida como comando, pois, como nos mostrou o exame das relações entre *lex*, *potentia* e *vis*, essa ideia envolve uma contradição. O último ponto da análise espinosana do conceito de lei consiste em mostrar que a lei divina apenas será uma lei se não for divina, ou que ela será divina com a condição de não ser

loi. L'expression *lex divina* est un oxymore. C'est d'ailleurs ce qu'ont très bien compris les contemporains de Spinoza lorsque, avec Velthuysen, ils diront qu'en présentant un Dieu dépourvu de sa majesté législative, "il enseigne l'athéisme" et concluront, avec Leibniz, que "son Dieu n'est pas comme le nôtre".

um lei. A expressão *lex divina* é um oxímoro. É, de qualquer maneira, o que compreenderam bem os contemporâneos de Espinosa quando, com Velthuysen, eles dirão que, apresentando Deus desprovido de sua majestade legislativa, “ele ensina ateísmo” e concluirão que, com Leibniz, “seu Deus não é como o nosso”.

CONTENTS

ARTICLES

MARILENA CHAUI: THE PHILOSOPHY, THE DEBT AND THE GIFT Olgária Matos	15
FORMATION AND GRATITUDE: AN HOMAGE TO PROFESSOR MARILENA Antônio Carlos dos Santos	25
CHAUI AND THE MODEL OF HUMAN NATURE IN SPINOZA'S <i>ETHICS</i> Luís César Guimarães Oliva	39
MARILENA CHAUI'S POLITICAL THOUGHT: THE INVENTION OF THE METHOD Homero Santiago	57
SINGULAR Tessa Moura Lacerda	89
MULTIPLE Silvana de Souza Ramos	107
CHAUI: <i>PLURA SIMUL</i> IN SPINOZA'S <i>ETHICS</i> Bárbara Lucchesi Ramacciotti	119
CULTURAL CITIZENSHIP POLICY AS A NEW POLITICAL CULTURE: MARILENA CHAUI AT THE MUNICIPAL SECRETARY OF CULTURE Marinê de Souza Pereira	139
WHEN MARILENA CHAUI MET THE GOD OF SPINOZA Marcos Ferreira de Paula	157
THE TASK OF A LIFE: THE NEOSOCRATISM OF MARILENA CHAUI Mariana Larison	165

- 179 MARILENA CHAUI AND THE ARTS: HÉLIO OITICICA, SPINOZA,
MILES DAVIS AND THE VOICE OF A THUNDER
Henrique Piccinato Xavier
- 199 MARILENA CHAUI E O DEBATE SOBRE IDEOLOGIA
E EDUCAÇÃO NO BRASIL
Fernando Bonadia de Oliveira
- 219 THE IDEIA OF PEOPLE AND THE MISERY OF THE INTELLECTUALS
Júlio Canhada
- 235 BE A PART AND TAKE PART
Ravena Olinda Teixeira
- 243 THE LUCID THOUGHT AGAINST THE MEDIA EXCITEMENT: THE
SIMULACRA OF PASSIONATE POWER IN THE ANALYSES OF THE PRESENT
Fran Alavina
- 255 THE NEW ADVENTURES OF THE PHILOSOPHY:
MARILENA CHAUI READING MERLEAU-PONTY
JOSÉ MARCELO SIVIERO
- REVIEW
- 271 ABOUT THE SECOND VOLUME OF *A NERVURA DO REAL*, BY MARILENA
CHAUI
Luís César Guimarães Oliva e Tessa Moura Lacerda
- 279 TRANSLATION
LA DÉCONSTRUCTION DE L'IDÉE DE LOI DIVINE DANS LE CHAPITRE IV
DU *TRAITÉ THEOLOGIC-POLITIQUE* DE SPINOZA
Marilena Chaui

<i>Título</i>	Cadernos Espinosanos n. 36. Especial Marilena Chaui
<i>Editoras</i>	Tessa Moura Lacerda e Silvana de Souza Ramos
<i>Design, Foto da Capa e Editoração</i>	Henrique Piccinato Xavier
<i>Revisão de Texto</i>	Barbara Lucchesi Ramacciotti, Celi Hirata, José Marcelo Siviero, Henrique Piccinato Xavier, Juarez Rodrigues, Paula Bettani Mendes de Jesus, Sacha Zilber Kontic, Silvana de Souza Ramos e Tessa Moura Lacerda
<i>Formato</i>	160 x 230 mm
<i>Tipologia</i>	Bembo Std
<i>Papel</i>	Chambril Avena 90 g
<i>Número de Páginas</i>	328
<i>Tiragem</i>	1000
<i>Impressão e Acabamento</i>	Gráfica Bartira

Cadernos Espinosanos



ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651