

MEMORIAL

**(apresentado para o concurso de professor junto à disciplina de
História da Filosofia Moderna I no Departamento de Filosofia
da Universidade de São Paulo)**

Homero Silveira Santiago

São Paulo, 2004.

ÍNDICE

I. CURRICULUM VITÆ	3
II. NARRATIVA	13
Intróito / 14	
Encontros / 19	
Lugares / 32	
Etapas / 45	
III. PLANO DE TRABALHO	66
Introdução / 67	
Notas sobre a docência / 71	
Projeto de pesquisa / 78	

CURRICULUM VITÆ

PARTE I

1. DADOS PESSOAIS.

Nome: Homero Silveira Santiago
Filiação: Pedro Santiago e Ilda Silveira Santiago
Nascimento: 16 de maio de 1973, São Paulo / SP
Nacionalidade: brasileiro
Estado civil: casado
Carteira de identidade: 20.897.197-X / SSP-SP
CPF: 119.877.918-78
Título de eleitor: 2007496001-91
Certificado de dispensa militar: 321273-J
Carteira de trabalho: nº 81339 série 048 SP
Endereço: Rua Coronel Camisão, 220 casa 3
Vila Gomes – São Paulo / SP – 05590-120
Fone: (11) 3722-5228
Endereço eletrônico: homerosantiago@yahoo.fr

2. HISTÓRICO ESCOLAR.

2.1. FORMAÇÃO PRIMÁRIA E GINASIAL

- * E.E.P.S.G. Pres. Franklin D. Roosevelt, São Paulo / SP (1981)
- * Escola do Sítio do Pica-Pau Amarelo, Cornélio Procópio / PR (1982)
- * E.E.P.G. Leopoldo Gentil Júnior, Guarulhos / SP (1983-1986)
- * E.E.P.G. Profª. Celda Mello Oliveira, Pereira Barreto / SP (1987-1988)

2.2. FORMAÇÃO COLEGIAL

- * E.E.P.S.G. Cel. Francisco Schmidt, Pereira Barreto / SP (1989-1990)
- * E.E.P.S.G. de Urubupungá, Ilha Solteira / SP (1990-1991)

2.3. FORMAÇÃO UNIVERSITÁRIA

- * Bacharel em filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (1993-1997).

- * Mestre em filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Marilena de Souza Chaui, com a dissertação *A ordenação geométrica da parte I dos "Princípios da filosofia cartesiana"* (1998-2000).
- * Doutor em filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa. Marilena de Souza Chaui, com a tese *O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana* (2001-2003).

3. CONHECIMENTO DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS.

- * Alemão: cinco semestres no Instituto Goethe de São Paulo
- * Espanhol: conhecimento básico para leitura.
- * Francês: Curso de Língua e civilização francesas no Institut franco-nordique de langues appliquées. Paris, de 25 de janeiro a 19 de fevereiro de 1999.
Teste de proficiência aplicado pela Aliança Francesa. São Paulo, 16 de março de 2001.
- * Inglês: conhecimento básico para leitura.
- * Italiano: seis semestres no Istituto di Cultura Italiana de São Paulo.
- * Latim: seis semestres no curso de Letras da FFLCH-USP.

4. BOLSAS DE PESQUISA RECEBIDAS.

- * Iniciação científica: CNPq, de 01-08-1995 a 31-07-1996 (no âmbito do Programa de iniciação científica do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP).
- * Iniciação científica: FAPESP, de 01-08-1996 a 31-12-1997 (processo 96/04865-9).
- * Mestrado: FAPESP, de 01-06-1998 a 30-11-2000 (processo 98/01089-3).
- * Doutorado: FAPESP, de 01-05-2001 a 30-09-2003 (processo 01/01292-8).

5. CURSOS EXTRACURRICULARES E COLÓQUIOS.

- * Simpósio nacional de filosofia: “Revisitando o pensamento do século XVII”. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, novembro de 1993.
- * Colóquio “Sartre 90 anos”. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, maio de 1995.
- * “As técnicas de verdade no pensamento grego”, ciclo de conferências proferidas pelo Prof. Francis Didier Wolff (ENS-Paris). Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, agosto de 1995.
- * “Platon, porte-parole et critique de Socrate”, ciclo de conferências proferidas pelo Prof. Michel Nancy (CNRS-Paris). Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, junho de 1996.
- * Mini-curso “História da filosofia contemporânea”, ministrado pela Profa. Marilena Chaui no X Encontro nacional de filosofia da ANPOF. Centro de convenções Rebouças, São Paulo, setembro-outubro de 2002.

6. ATIVIDADES ACADÊMICAS.

- * Estagiário do SIBI (Sistema integrado de bibliotecas da USP), de 22-09-1994 a 31-07-1995.
- * Membro do Grupo de estudos espinosanos do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, fundado em 1995.
- * Diretor do Centro Acadêmico de Filosofia “Prof. João Cruz Costa”. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP (1994-1995).
- * Membro da comissão executiva do caderno de abertura do Núcleo de Estudos Jean Maugüé. São Paulo, novembro de 1996.
- * Membro da comissão executiva da revista *Dissenso (Revista de estudantes de filosofia)*: nº 1 (1997), nº 1 (1999).
- * Membro da comissão executiva da revista *Cadernos espinosanos*: nº 2 (1997), nº 3 (1998), nº 4 (1998), nº 5 (1999), nº 6 (2000), nº 7 (2001), nº 10 (2003).
- * Pesquisador do projeto temático “Razão e experiência no século XVII”, financiado pela FAPESP e coordenado pela Profa. Marilena de Souza Chaui (processo 02/06736-4).

7. PUBLICAÇÕES.

7.1. LIVROS

Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos "Princípios da filosofia cartesiana". São Paulo, Humanitas & Fapesp, 2004 (no prelo).

7.2. ARTIGOS

- * "O *conatus-cupiditas* na constituição do mundo". *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 1 (1), 1996, pp. 45-80.
- * "Espinosa". *Revista dos anais do I Congresso de iniciação científica*, nº 1: *Direito e perspectivas jurídicas*. São Paulo, Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito-FD-USP, 1996, pp. 79-85.
- * "O filósofo Uriel da Costa: por que ler o *Exemplar Humanæ Vitæ*". *Dissenso (revista de estudantes de filosofia)*, São Paulo, nº 1, 1997, pp. 17-44.
- * "As desmesuras jubilares (a propósito de um livro recente sobre Descartes)". *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 3, 1998, pp. 87-104.
- * "Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão". *Dissenso (revista de estudantes de filosofia)*, São Paulo, nº 2, 1999, pp. 35-54.
- * "Index Cartesii Rationum more geometrico dispositarum, quæ in Secundis Responcionibus continentur". *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 5, 1999, pp. 105-168.
- * "Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas". *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, v. 12, nº 1-2, janeiro-dezembro de 2002, pp. 315-325.
- * "Como ser feliz?". *Folha de São Paulo*, Jornal de resenhas, 6 de novembro de 2002, p. 2 [Resenha de Lívio Teixeira, *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, São Paulo, Ed. da Unesp, 2001]. Republicado em *Jornal de Resenhas: de abril de 2001 a novembro de 2002*. Organizado por Milton Meira do Nascimento. São Paulo, Discurso Editorial, 2002, pp. 2511-2512.
- * "Do cartesianismo ao espinosismo: estudo de um axioma". *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 9, 2003, pp. 109-121.
- * "A cadeia dedutiva dos *Princípios da filosofia cartesiana* de Espinosa". *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 11, 2004 (no prelo).

7.3. TRADUÇÕES

- * "Descartes: três cartas de abril-maio de 1630". Tradução, introdução e notas. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 99, 1999, pp. 107-131.
- * Leibniz, "Sobre a análise da situação". *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, nº 5, 1999, pp. 64-75.

- * Espinosa, “Prolegômeno” [da primeira parte dos *Princípios da filosofia cartesiana*] em apêndice a Descartes, *Meditações metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 135-146.
- * Descartes, “Prefácio ao leitor” [ed. latina], “Epístola dedicatória”, “O livreiro ao leitor”, “Resumo das seis meditações seguintes” [ed. francesa] em Descartes, *Meditações metafísicas*. São Paulo, Martins Fontes, 2000, pp. 3-28.
- * Victor Delbos, *O espinosismo*. São Paulo, Discurso Editorial, 2002, 274 pp.
- * Lívio Teixeira, “Algumas considerações sobre a filosofia e o estudo da história da filosofia no Brasil”. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 10, 2003, pp. 194-201.
- * Descartes, *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*. Introdução e notas de Denis Moreau. São Paulo, Martins Fontes, 2003, 76 pp.
- * Henri Gouhier, *Blaise Pascal. Conversão e apologética*. São Paulo, Discurso Editorial, 2004 [com Éricka Marie Itozaku] (no prelo).

7.4. OUTRAS PUBLICAÇÕES

- * “A crítica à religião revelada nas primeiras obras de Baruch de Espinosa”. Resumo de comunicação. *Caderno de resumos do IV Simpósio de iniciação científica da USP*. São Paulo, Pró-Reitoria de Pesquisa-USP, 1995, vol. I, p. 265.
- * “A crítica à religião revelada nas primeiras obras de Baruch de Espinosa”. Resumo de comunicação. *Caderno de resumos do III Simpósio de iniciação científica da USP*. São Paulo, Pró-Reitoria de Pesquisa-USP, 1996, vol. I, p. 335.
- * Nota introdutória à tradução de Martial Gueroult, “Prólogo” a *Descartes segundo a ordem das razões*, por Marcelo Koch e Sílvio Rosa Filho. *Dissenso (revista de estudantes de filosofia)*, São Paulo, nº 1, 1997, p. 181.
- * “O círculo cartesiano nos *Princípios da filosofia cartesiana*”. Resumo de comunicação. *Livro de resumos do VIII Encontro nacional de filosofia da ANPOF*. Campinas, ANPOF, 1998, pp. 120-121.
- * “Dúvida e certeza em Descartes e Espinosa”. Resumo da apresentação na mesa redonda “Dúvida e certeza em Descartes e Espinosa”. *Anais do III Simpósio de filosofia da UNIOESTE*. Organização de Daniel Omar Perez e José Atilio Pires da Silveira. Cascavel, Edunioeste, 1998, p. 24.
- * “Bibliografia Descartes”. *Cadernos espinosanos*, nº 6, 2000, São Paulo, pp. 95-112.
- * Introdução, bibliografia e notas a Descartes, *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

- * “A ordem geométrica na *Gramática hebraica* de Espinosa”. Resumo de comunicação. *Atas do IX Encontro nacional de filosofia da ANPOF*. Edição de Fátima R. R. Évora et alii. Campinas, ANPOF, 2000, pp. 138-139.
- * Notas explicativas a Cícero, *Da amizade*. Tradução de Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- * “Espinosa em português: um esboço de bibliografia” em Victor Delbos, *O espinosismo*. São Paulo, Discurso Editorial, 2002, pp. 245-274 [com a colaboração de José Eduardo Marques Baioni].
- * “Imanência, uso e regra segundo a ‘Gramática hebraica’ de Espinosa”. Resumo de comunicação. *Atas do X Encontro nacional de filosofia da ANPOF*. Edição de Fátima Regina R. Évora e Franklin Leopoldo e Silva. Campinas, ANPOF, 2002, p. 254.

8. APRESENTAÇÕES EM EVENTOS.

- * “A crítica à religião revelada nas primeiras obras de Baruch de Espinosa”. Comunicação no III Simpósio de iniciação científica da USP. FFLCH-USP, São Paulo, novembro de 1995.
- * “Imanência e racionalidade no *De Deus*: Espinosa versus Descartes”. Comunicação apresentada no I Congresso de iniciação científica: “Direito e perspectivas jurídicas”. FD-USP, São Paulo, maio de 1996.
- * “A comunidade judaica de Amsterdam”. Comunicação apresentada no Encontro de estudos filosóficos do século XVII. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, outubro de 1996.
- * “A crítica à religião revelada nas primeiras obras de Baruch de Espinosa”. Comunicação no IV Simpósio de iniciação científica da USP. FAU-USP, São Paulo, novembro de 1996.
- * “Espinosa: a lei e o extraordinário no mundo dos homens”. Comunicação apresentada no Colóquio “Direito e Virtude”. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, abril de 1997.
- * “*Ética*, I: por que começar pela causa de si?”. Comunicação apresentada no II Encontro de estudos filosóficos do século XVII. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, maio de 1997.
- * “A teoria da criação das verdades eternas e o impasse da ciência cartesiana”. Comunicação apresentada no I Encontro de pesquisa na graduação em filosofia. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, novembro de 1997.

- * “Espinosa e Descartes”. Comunicação apresentada no I Encontro de pesquisa de graduação em filosofia da UNICAMP. Departamento de Filosofia do IFCH-UNICAMP, Campinas, novembro de 1997.
- * Coordenação da mesa de Estética no II Encontro de pesquisa na graduação em filosofia. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, maio de 1998.
- * “O círculo cartesiano nos *Princípios da filosofia cartesiana*”. Comunicação apresentada no VIII Encontro nacional de filosofia da ANPOF. Caxambu, setembro de 1998.
- * Participação na mesa redonda “Dúvida e certeza em Descartes e Espinosa” no III Simpósio de filosofia da UNIOESTE. Departamento de Filosofia da UNIOESTE, Toledo-PR, outubro de 1998.
- * “Passos iniciais da escolarização do cartesianismo na Holanda e na Alemanha a partir de quatro cartas de 1651 endereçadas à Hohe Schule Herborn”. Comunicação apresentada no III Colóquio internacional de estudos filosóficos do século XVII: “Cartas filosóficas, científicas e literárias: o papel da correspondência”. Centro Maria Antônia, São Paulo, agosto de 1999.
- * “A ordem geométrica na *Gramática hebraica* de Espinosa”. Comunicação apresentada no IX Encontro nacional de filosofia da ANPOF. Poços de Caldas, outubro de 2000.
- * “A ordenação geométrica dos *Princípios da filosofia cartesiana*”. Exposição no mini-curso “Espinosa” promovido pela Associação de estudos filosóficos do século XVII no IX Encontro nacional de filosofia da ANPOF. Poços de Caldas, outubro de 2000.
- * “Descartes, Espinosa e as verdades eternas”. Comunicação apresentada no IV Colóquio internacional de estudos filosóficos do século XVII: “Liberdade, necessidade e contingência”. UFPR, Curitiba, setembro de 2001.
- * Coordenação da mesa “Ética e filosofia política” no VI Encontro de pesquisa na graduação em filosofia. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, abril de 2002.
- * “Imanência, uso e regra segundo a ‘Gramática hebraica’ de Espinosa”. Comunicação apresentada no X Encontro nacional de filosofia da ANPOF. Centro de convenções Rebouças, São Paulo, setembro-outubro de 2002.
- * Coordenação de mesa no VII Encontro de pesquisa na graduação em filosofia. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, maio de 2003.
- * “Espinosa e Merleau-Ponty: convergências?”. Comunicação apresentada no I Encontro de filosofia francesa contemporânea. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, maio de 2003.

- * Debatedor no V Congresso internacional da Associação nacional de estudos filosóficos dos século XVII: “Experiência e razão no século XVII”. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, agosto de 2003.

9. OUTRAS PRODUÇÕES.

- * Participação na banca examinadora da monografia de Ana Galleti M. de Oliveira, *O conceito de liberdade em Sartre*. Colégio Oswald de Andrade, São Paulo, novembro de 1994.
- * Participação na banca examinadora da monografia de Pedro Carvalho, *A cultura underground enquanto núcleo de questionamento da realidade urbana moderna*. Colégio Oswald de Andrade, São Paulo, novembro de 1995.
- * Organização do I Encontro de estudos sobre o século XVII. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, 17-19 de setembro de 1996.
- * Revisão técnica: Pierre François-Moreau, “Os princípios de leitura das Sagradas Escrituras no *Tratado teológico-político*”. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. *Cadernos espinosanos*, nº 4, 1998, pp. 75-89.
- * Revisão técnica: Marilena Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1: *Imanência*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, 2 tomos, 1234 pp. [com José Eduardo Marques Baioni e Cristiano de Novaes Rezende].
- * Revisão técnica: *Dicionário dos filósofos*. Dirigido por Denis Huisman. Tradução coordenada por Ivone Castilho Benedetti. São Paulo, Martins Fontes, 2001, 1054 pp. [com Luiz Sérgio Repa].
- * Revisão, correções e notas adicionais: Januario Lucas Gaffrée, “Spinoza”. *Cadernos espinosanos*, nº 7, 2001, pp. 83-142.
- * Revisão, correções e notas adicionais: José Pérez, “Da correspondência de Spinoza”. *Cadernos espinosanos*, nº 7, 2001, pp. 175-179.
- * Organização do I Encontro de filosofia francesa contemporânea. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, 19-21 de maio de 2003 [com Marcus Sacrini A. Ferraz e Leandro Neves Cardim].
- * Organização da exposição em homenagem ao Prof. Lívio Teixeira no V Congresso internacional da Associação nacional de estudos filosóficos dos século XVII: “Experiência e razão no século XVII”. Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, São Paulo, 25-28 de

agosto de 2003 [com André Menezes Ronha, Cristiano Novaes Rezende e Moysés Floriano Machado Filho].

- * Revisão técnica: Christoph Helferich, *História da filosofia*. São Paulo, Martins Fontes (no prelo).
- * Consultor literário da editora Martins Fontes, de São Paulo, para indicações de obras, pareceres e sugestões [Já publicados sob nossa sugestão e acompanhamento: Marilena Chaui, *Experiência do pensamento. Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*, 2002; Espinosa, *Tratado-teológico político*, 2003; Gabriel Cohn, *Crítica e resignação. Max Weber e a teoria social*, 2003; Descartes, *Carta-prefácio dos Princípios da filosofia*, 2003. Em preparação: Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*; Malebranche, *Tratado de moral*; Marilena Chaui, *Crítica ao humanismo*].

NARRATIVA

PARTE II

“E como interpretar? o acontecido, o vivido, o FATO — já que ele, verdadeiro ou falso, visão palpável ou só boato tem importância igual — seja um, seja outro.”

Pedro Nava, *Chão de ferro*.

INTRÓITO

A primeira vez que li um texto consciente de seu estatuto filosófico foi o volume Sartre da coleção Os Pensadores, o primeiro da quarta edição, capa cinza clara, início de 1987. Não é pelo lampejar de alguma vocação secreta que a memória do fato me é particularmente nítida, mas por suas associações. Eu acabara de me mudar com a família de Guarulhos para Pereira Barreto, cidadela do interior extremado de São Paulo, e isso promovera uma pequena revolução em minha vida. Poupo o leitor de descrever toda a má impressão que a transferência suscitou em meu espírito adolescente, que se via como de uma hora para outra lançado no meio do nada; limito-me a observar que um dos efeitos imediatos do evento, favorecido pela involuntária solidão (era época de férias escolares!), foi o paulatino arraigamento de um hábito que florescera não tinha muito: na falta de outra coisa a fazer, a leitura passou a ocupar parte importante do meu cotidiano. Foi então que, numa das idas à banca de jornal onde eu me abastecia dos clássicos Globo, Agatha Christie, Grandes Líderes, topei e atraiu-me o tal volume de Sartre. Não foi por acaso que o li à guisa de romance.

Apenas mais um romance, não fosse a experiência da incompreensão que me abateu assim que iniciada a leitura. Não dei conta do livro, após duas ou três tentativas desisti de entendê-lo para além das poucas páginas que me pareciam razoavelmente inteligíveis, aquelas que comportavam a conferência “O existencialismo é um humanismo”. Por isso felicitei-me bastante ao descobrir que o autor tinha romances e peças de teatro, textos aos quais acorri tão logo a oportunidade se mostrou com a descoberta na cidade de um arremedo de livraria, daquelas que o nome não se justifica senão pelos volumes didáticos que a cada fevereiro ou março lhe abarrotam as estantes. As encomendas, pelo menos estas eram admitidas e isso possibilitou a satisfação de meu interesse por Sartre, que cresceu a ponto de eu entronizá-lo em meu pequeno panteão juvenil. Cheguei a folhear obviamente outros volumes de capa cinza clara, li umas poucas coisas, quase nunca integralmente; nada porém me apareceu tão encantador quanto aquela filosofia literária de Sartre. De forma alguma atraía-me o estilo, coisa um tanto abstrata para aquela época, mas o peculiar vínculo entre o pensamento, as opiniões e as suas traduções narrativas, dando origem a uma concretude que a mim era inquestionável. Cada conceito (ou ao menos o que de hoje eu nomearia como tal) não passava da aglutinação estenográfica de uma série de situações e personagens; acima de tudo, pareceu-me singular e apaixonante a idéia de viver a vida, aquela tão ácida com os que passam da adolescência para a juventude, como se escreve um enredo romanesco, criando-se

e recriando-se à maneira de um personagem. *As palavras* não me pareciam sugerir outra coisa.

Sartre é um pensador dotado de uma bem rara juvenildade, não exatamente porque suas questões sejam ingênuas e típicas de uma fase menos avançada da vida, mas em virtude de seu modo de encarar a existência (em sentido lato) e expor suas idéias; nele prima uma ênfase típica dos espíritos juvenis, para os quais os menores dilemas (casar ou comprar uma moto, para recorrer ao bordão) tem o peso das maiores decisões (ser ou não um resistente). Digo isso com os olhos no passado e acato para o presente como opinião válida. Trata-se do reconhecimento de uma força bem particular, o que de modo algum me parece trair a inspiração básica de um autor que ao final da vida, marotamente, como a admitir os excessos e encenações de juventude, dizia de alguma de suas afirmações: “falei... porque se falava disso, porque estava na moda”.¹

Foi desse modo que, sendo o existencialismo aos meus olhos fundamentalmente uma atitude, aos poucos pude consorciar-lhe tudo quanto assim também me aparecia: o *Encontro marcado* de Fernando Sabino, que creio ter lido e relido umas três vezes até o colégio; os beatniks, dentre os quais confesso até hoje admirar *O primeiro terço*, relato de Neal Cassidy sobre sua infância vagabunda em Fênix e que ao meu ver guarda semelhanças com o *Morte a crédito* de Céline; Roberto Freire, cujos textos me estimulavam; o movimento punk, que durante certo tempo despertou meu interesse motivado por uma crônica de Carlos Drummond de Andrade que sugeria haver ali alguma coisa de existencialismo. De tudo isso é bom dizer que guardei uma verve anarquista forte que não foi muito, apenas o suficiente, amainada pela militância no PT ao qual aderi com 15 anos e filiei-me em 16 de maio de 1989.

Nesse passo correram os anos e ao alcançar a idade em que se intensificam as interrogações acerca do rumo a dar na vida (“o que você vai ser?”, “vai fazer faculdade?”), inclinei-me pela filosofia, ainda que não de imediato. Pesou evidentemente Sartre, mas nenhuma tese particular, e sim sua capacidade de falar de tudo, que constituía para mim a própria essência da filosofia e ao mesmo tempo um expediente eficaz de dirimir as dúvidas embaraçosas que nos fazem divisar uma carreira a cada semana. Por que restringir-me a isso ou aquilo, às letras ou ao direito, à física ou à arquitetura, se o filósofo é precisamente aquele que pode falar de tudo isso? A opção pela filosofia afigurava-se como garantia de liberdade de escolha, um antídoto contra a monotonia.

¹ Sartre, Benny Levy, *A esperança agora: entrevista de 1980*, trad. de Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992, p. 17.

* * *

Não tive filosofia na escola nem jamais antes da universidade conheci algum graduando ou graduado em tal matéria. Naturalmente havia ao meu redor pessoas que de antanho haviam cursado a disciplina no colégio, mas isso em nada satisfiz minha curiosidade, pelo contrário. Filosofia é o curso dos sonhos que todos adorariam fazer, a segunda opção de todo mundo nunca levada a cabo por pudores financeiros: “vai fazer filosofia, e pra viver?!” Quantas vezes a irritante interrogação despontou quando eu falava do vestibular e mesmo nos primeiros anos de faculdade! Resultou disso a completa desinformação que eu trazia comigo à entrada na universidade. Imaginava que teria de ler bastante, mas não conseguia supor o que seria o curso, como seriam as aulas, o currículo. Olhando de hoje, a falta de grandes expectativas e termos de comparação fez as vezes de vacina eficaz contra certos males comuns. Por uma década vi a cada ano um número enorme de ingressantes na filosofia abandoná-la por não corresponder ela ao esperado, e desconfio que a ignorância me defendeu desse descompasso entre as expectativas e a realidade. O cálculo é simples: sem nada esperar, nada me decepcionou em profundidade — a não ser uma ou outra disciplina descaradamente ruim, mas isso já não era culpa da filosofia, e sim do mundo que impõe a todo ofício alguns ossos. Em definitivo, eu estava aberto, sem pré-juízos, às novidades.

A primeira de muitas foi o esfacelamento de meu sereno universo sartriano (ou ao menos o que eu tinha como tal) por obra de um texto de Heidegger — “Que é metafísica?” — lido para o seminário inaugural do curso de Introdução à Filosofia I. Reabro o volume d’Os Pensadores (que por boa sorte eu fizera me acompanhar a São Paulo) e encontro uma rabisqueira que dá notícia do sem-sentido então experimentado: quase tudo mereceu sublinhado em páginas quase nada compreendidas. Lá estava toda uma série de palavras conhecidas e habituais, tantos termos corriqueiros em Sartre: homem, Deus, angústia, sem que porém eu lograsse apreender o sentido exato de nenhum; muito nitidamente recordo-me do pavor inspirado pela fórmula “o nada nadifica”, cujo particular mistério não se abrandou senão na semana seguinte com a leitura de um texto de Carnap, “A superação da metafísica mediante a análise lógica da linguagem” — ao menos as dificuldades não eram só minhas. Mal podia eu suspeitar que aquele sentimento de absoluta incapacidade compreensiva seria uma das constantes da graduação, recorrente a praticamente cada novo semestre no negaceio caprichoso de palavras conhecidas que nos introduzem em mundos inéditos. Ao meu ver está aí um dos aspectos mais fascinantes do curso de filosofia e que toca diretamente o mencionado capítulo das expectativas e decepções. Não é incomum hoje a idéia de que a

universidade deva corresponder pura e simplesmente aos anseios de seus frequentadores, coisa que de tempos para cá ganhou ares de política educacional ao servir-se canhestramente do argumento de que às universidades públicas cabem satisfazer as necessidades de seu público. Calo-me no concernente a outras áreas, mas no caso da filosofia não pestanejo em denunciar o desastroso desse parecer —considerando, aliás, minha própria vivência. A insatisfação das expectativas tem um lado francamente filosófico na medida em que força a descoberta do desconhecido, da alteridade e mesmo daquilo que renegamos. Vendo o passado sob esse ângulo, sou condescendente até com algumas das mais terríveis experiências da graduação; para ficar num só exemplo, o curso do primeiro semestre sobre os *Prolegômenos* de Kant, em que a incompreensão e o mal-estar foram tais que ainda hoje ressinto os efeitos a cada vez que leio esse filósofo.

Concebido e organizado dessa maneira, o curso pode funcionar como boa terapia contra a mesmice do pensamento e a instalação ou manutenção de credos. O curso de filosofia transmuta-se, positivamente, em curso de filosofias que, se chegam às vezes a parecer metidas em incessante combate, reafirmam sempre a mesma verdade de uma aventura única. O dilema porchatiano do conflito das filosofias (descoberto desde o primeiro ano de faculdade) nunca me afligiu; pelo contrário, sempre me apareceu como poderosa mezinha a manter felizmente à distância qualquer veleidade dogmática ou científica do pensamento filosófico.

Do início de 1993 e o ingresso na graduação até o final de 2003 quando depusitei a tese de doutorado correram 11 anos; dos 19 aos 30 medidos sob o metro de minha vida. Ora, ninguém aos 30 anos pratica seriamente o gênero memorialístico e não vou arriscar a inovação nesse campo, mesmo porque creio não ser o interesse da banca do concurso. Em vez da enxurrada de recordações e anedotas e impressões pessoalíssimas, busquei consignar em algumas páginas aquilo apenas que acredito constituir o essencial da vida acadêmica: novas pessoas, novos assuntos que encontramos; lugares em que vivemos e tentamos agir; as etapas percorridas e cuja expressão mais legítima são os trabalhos realizados.

A essa regra de elaboração, vou permitir-me uma única exceção (as outras que porventura surgirem o fazem de per si e não gozam de aval). Qual a sensação dominante desses 11 anos de filosofia? Não encontro outro termo para sintetizar concretamente a vivência dessa década na universidade senão “pressa”; pressa que não duvido ser um sentimento compartilhado por muitos de minha geração. Se algum dia o ritmo do pensamento de cada um foi efetivamente respeitado ou se fantasiou paisagens edênicas, não sei; mas com toda certeza em 93 a universidade e a USP em particular ainda não haviam conhecido a

revolução intelecto-industrial, ou pelo menos os seus efeitos mais implacáveis não eram tão presentes. Muitos são os índices que permitem afirmar as transformações. Palavras que hoje constituem moeda corrente como “excelência” ou “produção” ou “metas” eram praticamente desconhecidas à época; surgiram timidamente numa ou noutra boca até firmarem-se como expressão de algo natural, como as chuvas que arrastam barrancos no verão. Outro signo é o estilo dos textos. Quem comparar os de 93 e os de hoje perceberá o quanto o ritmo deles reflete as agruras do tempo, até porque o caipirismo nos levou todos a seguir os parâmetros métricos de citação americanos conferindo-lhes ares esotéricos (o fenômeno dos “manuais” editoriais que ensinam a citar vem da década de 90, o que leva a presumir que antes um texto podia valer mais por seu conteúdo que pelo aprumo abntístico) — assim como outrora se escreveu “o ensaio como forma”, hoje seria preciso elaborar algo próximo de “o paper como forma”. Sinais dos tempos que se revelam em pormenores mas cuja gênese depende de processos com grandes conseqüências para a vida: o abarrotamento das salas, a mímica das bolsas, a competição, os prazos e toda sorte de horrores. Muitas vezes senti-me como o herói do filme de aventura que precisa atravessar uma ponte capenga sobre o desfiladeiro: a cada passada, voltando a cabeça, nota vir abaixo o lugar em que apoiara o pé; de vez em quando um salto ligeiro corrige a passada que ia sendo dado no vazio. Consegui uma das últimas prorrogações de bolsa de mestrado, das últimas bolsas de doutorado da Fapesp com quatro anos, não dependi de um projeto temático para nada; no entanto, fui da primeira turma que teve o prazo de mestrado diminuído para três anos e meio. A década de 90 deixa a impressão de um verdadeiro salve-se-quem-puder em terra arrasada, e é bem possível que o sentimento de pressa venha da tentativa desesperada de escapar das demolições e dos mais cruéis processos de produção em larga escala, que funcionam às custas do acossamento físico e mental de muitos.¹ No futuro, talvez descubramos que isso não tem nada a ver com uma inexorável dialética sistêmica que nos eximiria de toda culpa, mas com a prática contumaz da cegueira voluntária ou da auto-imolação.

¹ Para que tais afirmações não tombem no limbo das opiniões pessoais desprovidas de razões, tomo a liberdade de remeter ao artigo “The growing competition in Brazilian science: rites of passage, stress and burnout” (de L. de Meis, A. Velloso, D. Lannes, M.S. Carmo e C. de Meis; *Brazilian journal of medical and biological research*, setembro de 2003, Volume 36, nº 9), do qual cito trecho da conclusão: “a pressão para publicar está levando a um grau exagerado de competitividade, propagando uma distorção cultural em que a metrificação científica (*scientometrics*) prevalece sobre o conhecimento e o sofrimento mental associa-se à falta de fundos, ou seja, é diretamente proporcional à falta de fundos.”

ENCONTROS

O esforço de rememoração dos meus primeiros passos na Universidade de São Paulo me remete sempre para o dia da matrícula em fevereiro de 1993, quando conheci a cidade universitária utilizando o circular que à época tinha ponto final defronte a Aliança francesa do Butantã, ou então para a primeira semana de aula, habitualmente dedicada no Departamento de Filosofia à recepção dos calouros e, quando muito, a uma conversa rápida sobre o curso cujo encargo naquele ano coube ao professor Milton Meira do Nascimento, então chefe de departamento. Não obstante essas lembranças espaciais, a universidade sempre significou para mim bem mais que um mero lugar. Foi uma descoberta, estando o sentido de “fazer universidade” menos para o trivial cursar uma graduação que para o “fazer a América” dos antigos imigrantes que aportavam no Novo Mundo. Não podia ser muito diferente. Cheguei à Universidade de São Paulo movido por uma boa dose de teimosia. Salvo engano, fui o segundo de minha família, nos ramos paterno e materno, a alcançar uma graduação superior (um tio concluíra contabilidade já mais velho, vindo do supletivo), e com toda certeza fui o primeiro a ingressar numa universidade pública — e na USP.

O leitor, espero, compreenderá que não relato isso com o objetivo de gabar-me; o que seria aliás de todo inútil. No ambiente em que vivemos, a USP não é a quintessência de coisa alguma, simplesmente mais uma universidade, mais uma dentre outras opções postas ao momento de decidir uma carreira e que pode ser descartada sem maiores cerimônias. O fato, porém, é que há universos em que as siglas USP, ao lado de UNICAMP, UNESP, seguem como personagens algo mitológicas cuja realidade, muitos me avisaram tão logo anunciei o propósito de tentar o vestibular, estava reservada a poucos. “É tudo carta marcada”. Frases com este teor me foram dirigidas um sem número de vezes, naquele ar misto de advertência e consolação, equivalente a: “não crie ilusões”. Em combinação com outras impertinências — “Filosofia?! e pra viver?” — e a um primeiro insucesso no vestibular de 91, algumas vezes os avisos esmoreceram-me algo do ânimo, ainda que sem abalá-lo a ponto de me fazer desistir.

Daí talvez parte da fascinação que deu a tônica de meus primeiros contatos com a universidade e que nunca se extinguiu completamente em meu espírito. Entre colegas e amigos que se compraziam em desdenhar das bibliotecas às aulas, do cinema ao bandeirão, nunca cansei de repetir que, sem fantasiá-la de paraíso, era necessário admitir que as possibilidades oferecidas pela universidade estavam bem além do ordinário da vida daqueles que passam ao largo dela. Nunca argumentei isso apenas da boca para fora. Basta dizer que

ao entrar na universidade em 1993, aos 19 anos, eu jamais assistira a uma peça de teatro, jamais tocara num computador; o leitor poderá medir a sinceridade de minhas impressões. Apesar de todas as vicissitudes, ao longo de 11 anos a universidade ofereceu-me, em tempos diferentes, casa (quase 7 anos no CRUSP), comida (bolsa alimentação por 5 anos), assistência médica (o HU), trabalho (1 ano na biblioteca da ECA) e, sobretudo, cultura: cinema e filмотeca, teatro e conferências, festas e assembléias, bibliotecas e museus. Em antigos documentos, descubro um sinal de minha empolgação de outrora; foi ela tamanha que no segundo semestre de 1993, o primeiro em que pude optar por disciplinas, não quis perder a oportunidade. Além das obrigatórias do curso de filosofia (Filosofia geral e Filosofia geral I) concluí os cursos regulares de Sociologia da arte, História da arte moderna, Introdução à ciência política, e ainda um curso de extensão nas Letras, francês instrumental. Posso dizer que o semestre foi terminado com relativa tranqüilidade, ainda que por volta de agosto ou setembro eu tivesse começado a trabalhar como pesquisador do Datafolha, o que me aliviava a penúria financeira e oferecia o atrativo de penetrar um pouco nos processos de pesquisa de opinião ao preço de várias manhãs em São Paulo e inúmeras viagens ao interior. Com o tempo, descobri por conta própria ter cometido uma pequena loucura na relação tempo/créditos (24 num semestre), e de fato nunca repeti a experiência. É só nos contos de fadas que os encantamentos duram para sempre, e é claro que de pouco em pouco o ambiente uspiano se foi tornando natural a mim, rotineiro. É bem por isso, todavia, que insisto em assinalar a novidade do encontro, de modo a prevenir injustiças e conferir-lhe o devido lugar não em meu bacharelado, mas em minha vida. Hoje, quando para considerável parte da faixa bem pensante e bem posta da população tornou-se um hábito que denota realismo e discernimento de espírito achincalhar de todos os lados a universidade pública e gratuita, uma declaração de afeto, creio eu, salva-se da pieguice por constituir quase um dever político, pagado em forma de retribuição.

* * *

Durante minha permanência no Departamento de Filosofia encontrei vários excelentes professores e acompanhei um bom número de cursos verdadeiramente notáveis; como tudo na vida, a filosofia também exige dos que a ela querem se dedicar certa provação, alguns cursos cuja assistência aparenta a todos mais um teste de perseverança que algo realmente útil, mas não hesito em afirmar que no meu itinerário pessoal eles foram excepcionais. Dentre meus professores, porém, eu gostaria de destacar dois que conheci logo como primeiranista (e

portanto sem escolha própria, por um acaso da atribuição das disciplinas para o ano de 1993) e que foram excepcionais por outros motivos: imprimiram marcas importantes em minha formação e sugeriram questões que, ultrapassando os limites de um curso, permitiam lobrigar a exposição de um projeto intelectual mais amplo. Falo de Paulo Eduardo Arantes e Marilena Chaui.

Conheci o primeiro quando ele ministrou Introdução à filosofia I à minha turma e admito que, ao menos naquele momento, a experiência não foi das melhores. Pelo Contrário. Como era opinião corrente entre os primeiranistas, tratava-se de uma dupla maluquice. Por um lado, o programa calcado na filosofia do século XX nos conduzia velozmente, um texto por semana, de Heidegger a Porchat e Bento Prado, passando por Husserl, Wittgenstein, Habermas e outros tantos; ao contrário do que acontecia, por exemplo, com nossos serenos seminários do *Discurso do método*, esse percurso rasante pela contemporaneidade nos tirava o fôlego e não oferecia nenhum chão. Por outro lado, e bem pior, havia o estilo cáustico e meio alambicado do professor, uma máquina de digredir e estabelecer as mais inusitadas relações; lembro-me dos ares interrogativos despertados pelas corriqueiras remissões a Antônio Cândido e Roberto Schwarz, assim como o espanto geral quando dois terços de uma aula foram ocupados pela exposição da história de USP e do Departamento de Filosofia, de Vargas e a intervenção federal em São Paulo até os dias que corriam; eu não tinha a menor desconfiança, e acho que a maioria também não, de estar conhecendo ao vivo o que em poucos meses de um ano aparecia em forma de livro com o *Departamento francês de ultramar*. Esse curso foi o protagonista de um curioso caso de apreciação retrospectiva, pois só mais tarde, depois de entender sua função e seu lugar dentro das reflexões do professor, pude realmente apreender-lhe algo do alcance e do escopo.

Para os que freqüentaram o Departamento de Filosofia da USP nos últimos dez anos, creio ter sido quase inevitável posicionar-se diante da figura de Paulo Arantes e de todas as discussões suscitadas por seus textos ou que neles rebatiam. Guardo uma página do suplemento de cultura d'*O estado de São Paulo* que noticia um debate acerca do *Departamento francês de ultramar* para março de 1994 e a caricatura ilustra perfeitamente, e por antecipação, o clima da Filosofia nos anos seguintes, sobretudo com a publicação de *O fio da meada*: Paulo dissimulado de porrete em punho; no primeiro plano estão Bento, Porchat e Giannotti; assistindo a tudo de fora, ao fundo, Schwarz. Iniciava-se um período muito rico, de discussões intensas e acaloradas que se elevaram às vezes a ponto de acarretar francas inimizades, tanto entre professores quanto entre alunos. De toda forma, não guardo má memória — e tenho certeza de não ser o único — de alguns anos em que o Departamento

andou excepcionalmente ativo, em que as menores dissensões, que noutras situações talvez merecessem o nome de picuinhas, tinham o dom de refletir os impasses e certezas da nova etapa em que o país entrara com Fernando Henrique Cardoso; era um imperativo urgente reavaliar a nossa história e a nossa condição, e este é o tipo de coisa que nunca se faz com frieza e tranquilidade.

Para mim, das questões daquela época duas foram especialmente importantes. Em primeiro lugar, acompanhando ao longo de anos os cursos, livros e conferências de Paulo Arantes, tive a oportunidade de descobrir o Brasil, país dotado de uma complexidade que eu não sonhava. Não era uma exclusividade minha, como comprova o fato de que muitos de nós saíamos de uma aula de filosofia para correr em busca da sociologia ou da crítica literária, além de que por determinado tempo Antônio Cândido e Roberto Schwarz foram tidos como pensadores mais inventivos que um Habermas ou um Derrida. Depois, segundo ponto, havia a áspera crítica à filosofia promovida por Paulo Arantes e que excessivamente resumida era: tal disciplina tornara-se incapaz de “falar do que interessa”; algo equivalente a um atestado de óbito naqueles dias em que “falar do que interessa” era tido nos corredores do departamento como o mister primeiro de quem não quisesse perder o bonde da história ou refugiar-se na torre de marfim. O que interessava? É impossível pôr em palavras o que não era mais que um sentimento de época, incerto e volúvel (algo podia interessar num dia e não mais na semana seguinte), mas em termos de hoje, aproveitando uma conversa recente com Paulo, a questão seria mais ou menos assim: uma filosofia que não tem nada a dizer de 11 de setembro encontra-se despojada de todo interesse.

Durante toda a graduação e mesmo a pós-graduação dediquei muita reflexão a essas duas posições de Paulo. Eu assentia a boa parte de suas críticas, concordava que a filosofia devesse falar do Brasil, mas não via com bons olhos o risco de torná-la um arremedo de sociologia ou coisa do gênero; sobretudo, acreditava e ainda acredito na especificidade da filosofia e em sua capacidade de, sem renegar-se como filosofia, falar do que interessa. O peso dessas questões em minha formação pode ser medido por alguns exemplos, às vezes inusitados como é o caso de um texto de 1995 ou 1996 publicado no primeiro número da revista *Dissenso* em 1997: “O filósofo Uriel da Costa”. O artigo padece de um evidente descompasso; uma primeira parte histórica, uma segunda que caminha para a generalidade, terminando desajeitadamente com a velha ordem o dia, o interesse da filosofia. Tratava-se de um artifício. Dizer que Descartes ou Espinosa haviam tratado do que interessa era um truísmo, afirmar pelo contrário que só haviam escrito coisas desinteressantes seria uma besteira; aproveitava-me então de um personagem desconhecido e cuja história de vida me

cativara por outras razões para refletir sobre o significado da filosofia e seu poder de, numa época determinada, falar do que interessa aos homens todos:

Por que ler o relato de um judeu português suicida? Ainda mais, por que o nomear filósofo? Talvez possamos justificar nosso ponto de vista lembrando-nos de um belo estudo de Jacqueline Lagrée. Em *La raison ardente*, a estudiosa propõe-se a estudar homens que não formaram sistemas filosóficos mas discutiram questões vivas de sua época. Fossem ou não científicos ou filosóficos seus textos, no XVII homens escreveram sobre *coisas que interessavam a outros homens*; eram médicos, políticos, etc., mas foi como filósofos que intervieram nas questões mais relevantes de sua época e, uns mais, outros menos, influíram na opinião pública do tempo lançando as bases de sustentação do século vindouro: “Mais de um século antes do evento que se chamou o pensamento das Luzes, podemos constatar a entrada em cena dos laicos no campo teológico-filosófico. Isto corresponde sem dúvida a um efeito da Reforma protestante, mas a extravasa largamente; e além do que, isto responde a uma lição do humanismo do Renascimento, que difundiu largamente os grandes textos da cultura antiga para oferecer a cada um as chaves de uma reflexão pessoal e não dispensou ninguém do cuidado filosófico consigo, do cuidado de pensar, e, mais particularmente, de *pensar sua vida*. Esta última exigência é eminentemente uma exigência filosófica, é aquela também que permite ao homem viver verdadeiramente, cumprir sua natureza de homem, como se sabe desde Sócrates ou Aristóteles.” Dentre esses homens pomos Uriel. Nesse sentido específico, ele é um filósofo e merece, como tal, ser lido.

Uma prática muito comum no comentário filosófico, ainda que nem sempre feliz, é levar o autor a exprimir uma opinião que talvez seja mais nossa que dele. Foi esta minha tentativa e se hoje acrescento ao texto itálicos antes inexistentes é com o propósito de explicitar o expediente.

Outros exemplos de mesmo teor também poderiam ser citados, mas poupo o leitor. Algumas questões que Paulo colocava ainda me parecem pertinentes e importantes para quem deseja filosofar em nossa época, penso porém que os termos não precisam ser enquadrados em sua grade pessoal, às vezes estreita demais para caber a filosofia. Recentemente, na resenha que fiz do livro de Lívio Teixeira sobre *a doutrina dos modos de percepção e a idéia de abstração na filosofia de Espinosa*, tratei do assunto de uma outra forma, já bem mais livre e sem o dever de prestar contas a partido algum. Para tanto, muito me ajudou a influência daquela outra grande figura de meus anos de estudante.

Quando entrei na faculdade, Marilena Chaui ainda não retornara dos quatro anos na secretaria municipal de cultura e a expectativa do alunato não era pequena; de meu lado, afora as histórias ouvidas dos veteranos que me atiçavam a curiosidade, havia o fato de conhecer-lhe uns poucos textos a que a militância petista me levava — *O que é ideologia* naturalmente abrindo a fila. Não será nada difícil ao leitor, pois, imaginar a excitação dos primeiranistas quando a programação dos cursos para o segundo semestre de 1993 anunciou que Marilena se encarregaria, ao lado de Ricardo Terra, da disciplina de Filosofia geral: com ele, Aristóteles e Kant; com ela, pré-socráticos e Platão, ou seja, parte substancial do que seria publicado como o volume inaugural de sua *Introdução à história da filosofia*.

Depois desse, vieram ainda vários outros cursos. Notadamente, persegui com Marilena o estudo de um bom pedaço da história da filosofia, pois em 1994 ela ofereceu sucessivamente os cursos de Filosofia Medieval I e Filosofia Moderna I (esperei sempre um curso de contemporânea — Merleau-Ponty? — que embora algumas vezes prometido nunca veio); ademais, não sei ao certo em que momento, em qual desses semestres, frequentei uma série de conferências de iniciação à filosofia que propunha, numa sala 14 sempre apinhada de gente, um novo tema a cada 15 dias (Colombo e a América, ficção científica, televisão, etc.). A consequência mais importante desse primeiro contato prolongado de um ano e meio é que certo tempo depois, em 1995, ingressante no programa de iniciação científica do Departamento, escolhi como orientadora Marilena, que prontamente se dispôs a acompanhar meus estudos sobre Espinosa, dando início a uma relação que durou 8 anos e persistiu até o doutorado.

Essa proximidade e permanência de Marilena ao longo de toda minha formação, devo admitir, complica a tarefa que hoje me toca neste memorial. Sua influência é enorme, e por isso mesmo é tão difícil a tarefa de discerni-la claramente; os anos de convívio me obstruem a justa avaliação e penso que só no futuro serei capaz de dar conta disso me safando das platitudes. Por exemplo, lembrar o papel crucial na descoberta do espinosismo, por suas aulas, e na formação de meus temas de mestrado e doutorado, nascidos ambos, em momentos diferentes, do contato privilegiado que mantive com *A nervura do real*: as primeiras páginas do livro, umas 200, me chegaram às mãos em janeiro de 1996 e algum tempo depois, já desempenhando a tarefa de revisor, pude conhecer o restante da obra e perceber toda a renovação que ela promovia nos estudos espinosanos; em todos esses momentos, pude discutir o texto com Marilena, que generosamente me ia esmiuçando a sua construção. Foi nesse ínterim que despertei, tomei consciência, da inspiração metodológica que provinha de seus textos, e à qual apresso-me em dizer estar longe de fazer jus: Marilena fugia da cartilha

estruturalista sem abrir mão do que esta continha de melhor, o rigor, mas inovando de maneira decisiva nos temas, na abordagem histórica dos textos e, principalmente, dando ao comentário filosófico uma vivacidade que os magníficos trabalhos de um Gueroult estão longe de possuir. No que concernia especialmente à minha formação, entendi o quanto Marilena afastara de mim a velha tentação, de matriz sartriana, de associar às palavras ou conceitos situações literárias diversas. Não que as palavras se tornassem o mero envelope das idéias, mas a plenitude delas não deveria ser buscada na ilustração romanesca e sim na pesquisa que permite identificar-lhes toda a carga etimológica, cultural, social, ideológica. Estudando a filosofia antiga ou a medieval, citava-se fartamente o estudo de Émile Benveniste sobre *o vocabulário das instituições indo-européias* e por muito tempo o considerei um livro revelador, oracular às avessas, já que decifrava não o futuro mas o passado (foi grande a decepção ao procurá-lo na biblioteca e descobrir que não estava traduzido para o português). Sumariamente, com Marilena as palavras prendiam-se à história e não a estórias. Sendo um traço forte seu, o expediente estava por toda parte em seus cursos e textos, recordo-me porém quão grande foi a emoção de, ao ler *Conformismo e resistência*, vê-lo aplicado ao português nosso de todo dia; Benveniste cedia espaço a antropólogos e sociólogos e palavras cotidianas como “pedaço”, “irmão”, “tia”, “povinho”, “rua”, “nós”, revelavam um mundo, ou antes, um país novo. A filosofia, enfim, promovia o distanciamento e reorientava as opiniões falando de algo que interessava, ao menos a mim.

Era impossível opor frontalmente Marilena Chaui e Paulo Arantes, afinal estavam ambos do mesmo lado, no “exército de Brancaleone” em oposição ao “Cebrap” (não sei se os termos ainda são usados, mas antigamente designavam os extremos políticos do Departamento de Filosofia, mesmo que de forma vaga); não obstante, havia uma nítida diversidade de estilos e sobretudo trajetórias que tornavam igualmente impossível não compará-los — não foi à toa que em 94 o Centro Acadêmico de Filosofia, do qual eu fazia parte, convidou ambos para um debate de recepção aos calouros. O páreo era duro. Recordo-me de um amigo que dizia mais ou menos o seguinte: “Paulo fala à razão, Marilena ao coração”. O impasse, um pouco pascaliano, nos metia em infinitas discussões na busca do ponto exato de complementaridade. Sempre em vão; o que talvez tenha sido bem melhor para todos nós. Certo é que, ao meu ver, Marilena sempre me pareceu oferecer alternativas às ácidas críticas à filosofia provindas de Paulo Arantes. *Cultura e democracia*, o estudo sobre o pensamento de Plínio Salgado, o citado *Conformismo e resistência*, esses e outros textos me demonstraram, ainda que eu não pudesse alcançar tudo que estava em jogo em suas páginas, a possibilidade de uma filosofia que fosse além do reles “melhoramento da vida civilizada”

ventilado por Paulo. Não menos importante foi o fato de eu haver descoberto com ela Espinosa, autor que me marcaria de forma profunda e indelével.

* * *

Tão logo vi o programa de História da Filosofia Moderna I no final do primeiro semestre de 1994 tomei a decisão de cursar a disciplina. A ausência de titubeio devia-se a dois fatores: primeiro, como explicado, eu seguia a história da filosofia com Marilena e era natural continuar, pouco interessando o conteúdo; segundo, tratava-se de Espinosa, um atrativo adicional. Como sempre fiz ao longo da graduação, fotocopiei o programa com o objetivo de, nas férias, poder folhear e conhecer a bibliografia. Em julho, atizado de curiosidade, tomei nas mãos um outro quase intocado volume cinza claro e me pus a ler a *Ética* de forma corrida e despreocupada. O resultado foi aquele que vim a descobrir recorrente na primeira leitura desse livro: aportei na última proposição tão ignorante da filosofia espinosana quanto à partida.

O curso de Moderna I, como era comum a muitas disciplinas obrigatórias de então, contava 8 créditos, o que significava dois dias por semana inteiramente dedicados ao Espinosa: num, aulas expositivas dedicadas à terceira parte da *Ética*, noutra leitura do *Tratado político* em seminários. O caderno envelhecido que contém as anotações daquele semestre confirma o percurso usual de Marilena: começamos pelos gregos, passamos pelos romanos até delimitar o campo tradicional das paixões; em seguida, algo dos estóicos, a renascença, Bacon, Descartes até entrarmos em definitivo na *Ética* e seu livro III dedicado à vida afetiva.

Para mim, tratou-se de uma experiência decisiva que me fez redefinir os rumos que inicialmente planejara dar à graduação, em especial rever o intento que eu trazia comigo, desde a entrada na faculdade, de voltar-me com mais afinco para a filosofia antiga. Pouco me recordo dos motivos desse propósito tão precoce, mas acho que não era nada muito original: na Grécia antiga estava o início de toda a civilização do Ocidente, pela primeira vez o homem dera respostas não-religiosas a alguns problemas fundamentais; além disso, é um universo dos mais fascinantes com seus heróis, deuses e tantos outros personagens. Fato é que, naquele segundo semestre de 94, eu seguia o curso de língua grega do Prof. Henrique Murachco nas Letras e ao lado de um grupo de amigos estava a ler e discutir Homero e alguns estudos que nos eram indicados por Roberto Bolzani, com quem quase todos nós cursávamos História da Filosofia Antiga II (a *Metafísica* de Aristóteles). Tudo isso mudou após a descoberta do

espinosismo. Uma grande empolgação tomou a mim e ela não constituía de forma alguma um caso isolado. A cada semana, um grupo de amigos se reunia para uma discussão prévia dos trechos do *Tratado político* que seriam objeto de seminário; a experiência foi boa e ao fim do curso, cativados pelo filósofo holandês, decidimos continuar a leitura de suas obras, o que se deu logo no janeiro seguinte com a afluência de algumas outras pessoas. Foi esta a origem do grupo que, tendo atravessado anos numa atividade mais ou menos regular, constituiu mais tarde o Grupo de estudos espinosanos. Desde então afei-me à idéia de estudar Espinosa, deixando para trás a filosofia grega e rumando para a moderna, relativamente a qual, apesar do curso do primeiro ano sobre Descartes, penso só ter despertado naquele semestre; pela primeira vez surgiu a idéia de fazer uma iniciação científica — o que era raríssimo à época, situação que o programa departamental felizmente ainda mudaria.

O que tanto me atraiu e interessou no espinosismo? Aqui, como alegado antes para o caso de Marilena, o peso dos anos de proximidade é enorme e a restituição memorialística arrisca ser um abuso, a fazer do filósofo incompreensível de 94 aquilo que enxergo, para bem ou para mal, em 2004. Entretanto, não há como escapar disso, ou me calo ou assumo o risco. Felizmente há os documentos. Pelo que posso presumir a partir da dissertação final do curso de Moderna I, que depois viria a ser publicada com várias modificações de estilo mas com o conteúdo preservado, no primeiro número dos *Cadernos espinosanos*, com certeza fui tocado pela abertura de um universo totalmente diverso do sartriano e em que, acima de tudo, a liberdade que eu tanto prezara nos anos anteriores libertou-se de qualquer angústia ou coisa do gênero; ela estava do lado da alegria, e isto me parecia um progresso considerável. Novas respostas para velhas questões pessoais. Talvez por isso mesmo o cartesianismo estudado um ano e meio antes não me tivesse dito grande coisa; para quem vem de Sartre, ler Descartes significa mais identificar um antepassado que um universo efetivamente novo. Um dado de relevância ainda é que por boa sorte o curso de Medieval com Marilena me preparara para discernir as novidades do espinosismo, já que havíamos repassado longamente nas aulas expositivas a formulação do ideário judaico-cristão e seus pilares.

A dissertação final de Moderna I, em conformidade com o proposto, foi dedicada ao tema do desejo e seu enlace com o esforço de perseveração que constitui, segundo Espinosa, a essência atual do homem: o *conatus*; o eixo do texto era a compreensão do espinosismo como uma filosofia da alegria no seio da qual o mister primeiro é o afastamento da tristeza. A inflexão pessoal, se posso assim dizer, estava em construir o argumento desde a primeira página como a oposição do espinosismo ao monoteísmo judaico-cristão; particularmente eu buscava forçar a caracterização do judaísmo como religião do desejo frustrado (o nome de

Deus desconhecido, o retorno à terra santa...) e o cristianismo como o cume dessa concepção, o desejo humano à guisa de pecado e revolta contra a divindade. Daí os termos do último parágrafo, que hoje me parecem soltos se não lidos e amparados por uma intenção sub-reptícia de, primeiro, pintar o judaísmo-cristianismo como eterna fonte de tristeza e servidão, segundo, perguntar acerca das relações entre espinosismo e ateísmo — assunto que me concernia por seus vínculos com uma experiência pretérita de perda da fé. O ateísmo não seria mesmo a condição da liberdade? Com o tempo, e tornarei a isso à frente, descobri o quanto essa questão estava mal colocada, de forma negativa e portanto muito pouco espinosana.

Um outro ponto que cedo me atraiu em Espinosa era a firme unidade entre sua vida e sua meditação. Este vínculo entre filosofia e vida sempre me foi caro, muito provavelmente eu deva isso a Sartre, e ainda hoje abomino igualmente tanto a redução da obra de um pensador a sua vida quanto a análise exclusiva de uma obra capenga e sem vida; não foi sem motivo que na iniciação científica e no mestrado uma das questões de fundo era menos entender o espinosismo (um meio) do que a maneira como alguém se torna Espinosa, uma pessoa capaz de responder à própria existência de uma maneira universal e admirável. Uma importantíssima proposição da *Ética*, a LXVII da quarta parte, assevera que “o homem livre em nada pensa menos que na morte, e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida”; sempre reconheci aí uma síntese perfeita do espinosismo, a conferir a seus textos, inclusive, uma grande humanidade. Recordo-me do acesso de risos de um amigo diante dessa afirmação, a que ele contrapunha a frieza das cerradas cadeias dedutivas; todavia, o passar dos anos não me fez mudar de parecer, pelo contrário, só o reforçou em meu espírito. Que se comparem por exemplo o *Tratado da emenda do intelecto* e o *Discurso do método*. Espinosa nunca ostenta os ares heróicos de um Descartes, que conquanto seja tido como o grande filósofo da dúvida, em verdade não a deixa transparecer verdadeira em momento algum. Se levarmos a sério seus próprios textos e aqueles que, transmitidos por outros, ninguém questiona a autenticidade, é necessário concluir que Descartes sempre esteve predestinado a inaugurar uma era. Os célebres sonhos de 10 de novembro de 1619 o levaram a sair da cama no dia 11 pronto para mudar o mundo; o mesmo no *Discurso*: “fui nutrido nas letras...”, começa ele para logo emendar: “... mudei de opinião”. Já Espinosa, o filósofo da necessidade e da certeza, parece ter todas as dúvidas do mundo, e aquelas mesmas que afligem todo mundo, revelando ora nossas fraquezas, ora nossas forças. O ritmo, as questões surgidas no *Tratado da emenda*, que narra os percalços da entrada na vida filosófica, é nesse sentido uma oposição plena ao itinerário cartesiano.

Um outro exemplo, que exige menos interpretação e que me chamou a atenção desde que li a correspondência de Espinosa, vem de uma carta de novembro de 1675. Figuremo-nos o seu contexto. Com a publicação do *Tratado teológico-político* firma-se a sua fama de ateu e vêm as polêmicas; em fevereiro de 1671 ele intercede junto a um amigo para brevar a impressão do livro em holandês, pois o fato atijaria a ira dos adversários; em agosto de 1672 é assassinado e tem o corpo esquartejado pela turba insuflada pelos calvinistas ortodoxos João de Witt, chefe de governo liberal, amigo e protetor de Espinosa, que entre outras acusações enfrentava a de dar guarida ao *Teológico-político*; ao saber do ocorrido, transtornado Espinosa tenta sair à rua e afixar um cartaz denunciando os *ultimi barbarorum*, no que é impedido por seu hospedeiro; por fim, em julho o *Teológico-político*, o livro de um outro amigo bem como o *Leviatã* de Hobbes são oficialmente banidos pela autoridade secular da província da Holanda. A sucessão de reveses abala o filósofo, como se deduz pelo impensado de sair a enfrentar a multidão, e o rumo dos acontecimentos o farão, menos de um ano depois, em 1675, desistir de publicar a *Ética*, a obra de toda uma vida, de uma vida que expirava e que teria termo dois anos depois. Nisso vem a carta mencionada em que, após a descrição dos fatos, o filósofo reconhece que tudo está “a cada dia pior” e confessa “não saber o que fazer”.¹

Quantos próceres da história da filosofia nos legaram documentos desse teor? Uma filosofia que medita sobre a vida e os meios de atingir a felicidade; um filósofo que vive a vida sobre que medita e que por isso mesmo não escapa dos reveses de seu objeto.

Deixando de lado os primeiros anos de contato com o espinosismo (pode até parecer que eu seja demasiado infiel ao passado, mas o que tentei foi resgatar em termos de hoje uma inspiração que creio reconhecível nos primeiros textos ou resumos de comunicação sobre Espinosa), voltei a essas mesmas questões na já mencionada resenha sobre Lívio Teixeira, alargando porém o espectro para o problema do lugar da filosofia, o que é importante porque a atração pelo espinosismo não se desgruda da admiração pelo século XVII em geral.

¹ “No momento em que recebi sua carta de 22 de julho, parti para Amsterdã com a intenção de mandar imprimir o livro de que eu lhe falara noutra carta. Enquanto fazia isso, difundiu-se por toda parte o rumor de que um livro meu sobre Deus estava no prelo, e que eu intentava demonstrar nele que não existe Deus, e muitos davam crédito a tal rumor. Alguns teólogos (os autores, quicá, de tal rumor) aproveitaram a ocasião para quererem-se comigo ante o príncipe e os magistrados. Ademais, alguns cartesianos estúpidos que passavam por simpatizar comigo, a fim de distanciarem deles tal suspeita não paravam, e ainda não pararam, de vituperar minhas opiniões e escritos. Quando me inteirei de tudo isso por homens dignos de crédito, que me disseram ademais que os teólogos faziam por toda parte insidias contra mim, decidi adiar a edição que preparava, para ver aonde ia parar o assunto e comunicar-lhe, chegado o momento, qual era minha opinião. Porém, o assunto parece ir cada dia pior e, portanto, não sei o que fazer (*Verùm negotium quotidie in pejus vergere videtur, & quid tamen agam, incertus sum*).”

Estou convencido da existência de problemas filosóficos legítimos, mas também estou convencido que eles interessam tanto menos quanto se desapegam da vida (a fonte de todos os problemas realmente importantes) e de moto próprio constituem uma filosofia ensimesmada, tecnológica, e que desperta empolgação similar àquela diante de uma instalação com caixas de sabão em pó empilhadas na Bienal. É uma questão de época, sem dúvida, mas por isso mesmo a reflexão sobre a filosofia seiscentista me parece tão urgente (algo a que voltarei na terceira parte deste memorial).

Num livro que data mais ou menos um lustro, Francis Wolff diagnosticou muito bem o problema por meio da comparação entre as situações hodiernas da música e da filosofia. Desde que parte grande da filosofia acreditou “morta a metafísica”, a filosofia fez-se “erudita” e “deixou de ser metafísica — um pouco como a música, ao menos a erudita, deixou de ser tonal”. Não obstante, “na maneira ‘popular’ de filosofar as questões clássicas passam bem (tão bem quanto a tonalidade na música popular): pergunta-se com toda a simplicidade se ‘Deus existe’, se há uma ‘vontade livre’, se a ‘alma é eterna’, se há coisas que existem verdadeiramente e quais, ou se tudo não é ilusão, etc. Mas, para muitos filósofos deste século, esse modo de interrogação acabou porque esgotou historicamente todos seus possíveis — como a tonalidade esgotou todas suas possibilidades nas músicas eruditas do passado.”¹ Ora, é muito verdadeiro o que diz Wolff, as questões clássicas ainda vibram vigorosamente na vida das pessoas. *An sit Deus, & si sit, quid sit* — um mote desse, despojado do aparato técnico do latim e desdobrado em formulação mais lata, traz no bojo uma “simplicidade” que anima bem mais gente que a maioria dos temas filosóficos de nossa época; e os motivos não devem diferir muito dos que explicam por que, apesar de toda a riqueza da música erudita, um par de sambas de Paulo Vanzolini e Cartola ou o “1x0” de Pixinguinha cativam e comovem mais em número que as “Variações para orquestra” de Schoenberg, mesmo em noite de gala.

Eis a importância da filosofia clássica. Um espelho que revela algo de nós mesmos; algo que não pode ser restituído nem inteiramente esquecido. Um desafio a ser constantemente enfrentado, não obstante o propalado falecimento da metafísica, seja de morte morrida, seja de morte matada, tanto faz. Sem arremedar o passado, cumpre não esquecer que a metafísica persiste vivíssima: as pessoas vivem a verdade, os deuses, o bem e o mal etc. e se a filosofia simplesmente calar-se, a tematização disto ficará a cargo ou da ciência (e sua extensão ficcional) ou das letras místicas. E por isso ainda a filosofia não pode

¹ *Dizer o mundo*, trad. de Alberto Alonso Muñoz, São Paulo, Discurso, 1999, p. 13.

ser simplesmente filosofia da ciência, do método, tecnologia de produção de verdades. Não é que isto não seja filosófico, mas quando a filosofia se resume a isso, então estamos condenados a uma filosofia sem vida e a uma vida sem filosofia.

LUGARES

Quando do início das aulas na faculdade em fevereiro de 1993, minha família morava no interior, de modo que à novidade do mundo universitário juntou-se para mim uma outra, a do abandono da casa materna. Daquele mês até agosto de 1998 residi no conjunto residencial que fica dentro da cidade universitária, o CRUSP; no vai e vem dos acontecimentos o conheci quase inteiro, passando em diferentes situações por vários apartamentos e blocos e tomando parte numa importante etapa da história atribulada história do conjunto: a invasão do bloco D.

Vindo do interior, com o dinheiro contado (até conseguir um trabalho em agosto sobrevivi com o acerto de contas do emprego que eu abandonara), procurei o serviço social da universidade, a Coseas, a fim de conseguir uma cama no alojamento provisório onde os que provavam não ter recursos para bancar uma residência podiam aguardar o resultado da seleção para o CRUSP; oficialmente ela sairia em abril ou maio, mas logo os cruspianos nos informaram que jamais era terminada antes de junho. O providencial alojamento fora instalado nos quartos que ficam sob a arquibancada do estádio de futebol do Centro esportivo da USP, o Cepeusp ou Cepê. Lugar um pouco tenebroso, no qual me instalei numa tarde de domingo.

A ocupação dos quartos ia de dentro para fora, e por isso fiquei no quarto 19, amplo, umas 30 camas, dotado de aberturas que infernizavam a nossa vida: nas noites quentes, eram a passagem desobstruída de uma multidão de pernilongos que atrapalhavam o sono; nas frias, o duto através do qual o vento chegava forte diretamente sobre nossas cabeças. Particular assombro me vinha da estrutura do lugar. Os 20 quartos dispostos todos de um lado do corredor seguiam o traçado curvo da arquibancada do estádio, do outro lado só branco das paredes. Entre mim e a saída, 18 quartos, um banheiro e o guichê do porteiro; do fundo, nada se via da entrada, sequer um rastro de luz do sol, percebido só depois que os passos faziam chegar por volta do quarto 8 ou 9.

Aí os dias passavam ligeiros. Todos, com raras exceções, estavam pela primeira vez na universidade e o clima geral era de descoberta — os respectivos curso, os colegas, bandeirão, festas, trotes, inúmeras descobertas animavam as conversas noturnas. Tudo ia bem até que uma pequena bomba atingiu nosso pequeno jardim.

29 de abril. Num dia qualquer, com duas, três, quatro semanas de antecedência fomos avisados que deveríamos abandonar os quartos do Cepeusp. Por quê? O centro precisaria do

alojamento para outras coisas, uns canadenses iriam ocupar o espaço, a Coseas não queria mais se responsabilizar pelos problemas que acarretávamos; ou seria outra coisa? A quantidade de boatos era grande e é humanamente impossível recordar todos e restituir a verdade após uma década. Deu-se o alvoroço. Bem no meio do semestre, a maioria não tinha lugar algum para onde ir. As assembléias sucederam-se noite após noite, ou no amplo quarto 19 ou, sempre que o tempo permitia, nas arquibancadas que estavam sobre nossas cabeças. Noites e noites de discussão, planejamento de negociações, relatos, presença do DCE, da Amorcrusp, a associação de moradores. Chegava-se ao fim de abril sem solução, até que veio a idéia de ocupar o bloco D. Toda a história do CRUSP é pontuada por ocupações, sem elas ele sequer existiria, além do que aquele bloco era um absurdo: em vez de retornado à função original de moradia ainda abrigava como no tempo da ditadura o MAE (Museu de arqueologia e etnologia) e o IEB (Instituto de estudos brasileiros).

As assembléias em geral, e as estudantis em particular, tendem a padecer de males certos como o enfado, o desinteresse e o aparelhamento político que divide a todos em grupelhos; não costumo lastimar tal situação, acho mesmo necessária; menos por motivos teóricos que por experiência: sempre que tais aspectos eram criticados, o eram por quem pouco ou nada fazia, pendendo para o individualismo e a assunção da autoridade. Digo isso antes de relatar ao leitor quão singulares eram as nossas assembléias de então, contaminadas da espontaneidade de uma maioria que sinceramente não queria estar ali, mas que tinha necessidade de estar. Não discutíamos uma questão estatutária ou uma distante modificação na política do ministério da educação, o que muito comumente, por maiores que sejam os reflexos que saibamos ter sobre a vida estudantil, produz as inevitáveis fadiga do corpo e desânimo do espírito. Longe disso, nossas discussões eram quase sempre perpassadas por uma vivacidade e um interesse especiais, que muito deviam à inexperiência geral e a um profundo sentimento de revolta visível mesmo no rosto dos mais cordatos. Ao recordar esse aspecto, sinto que em certos momentos chegamos a reencontrar, tocar a política num certo estado de pureza que só encontro equivalente em alguns momentos de 2002, no auge da greve estudantil que tomou conta da Faculdade de Filosofia por mais de cem dias.

Foi nesse clima de tensão e novidade, em que tudo se mede a não mais poder para afastar a surpresa e o passo em falso, que a ocupação do bloco D foi finalmente decidida em assembléia com votos controlados, apenas dos moradores do Cepeusp; dentre estes muitos não escondiam a preocupação de quem vai pôr em risco a vivência de um momento que, não obstante todo o desajeito do espaço físico, era de evidente alegria. Votada a ocupação, passamos às tratativas, a pensar grupos encarregados de prepará-la: uns deveriam estudar a

vigilância do prédio e traçar um plano de invasão; outros, com o apoio do DCE e da Amorcrusp planejavam a ajuda legal e o contato com a imprensa; outros, enfim, aos quais me ajuntei, estariam encarregados de roubar colchonetes do Cepeusp a fim de levá-los para o CRUSP e depois para o D. A tarefa não era tão difícil quanto à primeira vista poderia parecer, contanto que realizada na “cara-de-pau”, ou seja, sem titubeio ou demonstração de nervosismo que pudesse trair a armação — de modo geral esse estado de dissimulação era alcançado mediante um “aquecimento” alcoólico. Alguns de nós ficavam no quarto 19, outros na arquibancada do estádio; pelos infernais respiros passavam-se os colchões, que depois eram espalhados pelo concreto do estádio para não chamar a atenção; durante tudo isso duas pessoas montavam guarda. Acabada essa etapa, havia uma segunda mais perigosa, que consistia em passar os colchões pela cerca do Cepeusp e levá-los para o CRUSP, onde ficavam escondidos no térreo do bloco C, na sede da Amorcrusp. Nesse momento a cara-de-pau era da maior valia para não despertar suspeitas nos corredores do CRUSP e saber desconversar perante as interrogações de algum porteiro ou da guarda universitária. De forma geral, tudo correu bem ao longo de algumas noites de trabalho; a tramóia só foi descoberta quando já era tarde.

A ocupação se deu na noite de 29 de abril, pouco mais de 9 horas da noite. Quase, porém, não aconteceu. Algum tempo antes do prazo que nos fora dado surgiu o rumor de que a Coseas conseguira do Cepeusp um adiamento, ou que havia outro lugar para nós, ou qualquer outra coisas do gênero, importava apenas que teríamos garantida nossa situação até o fim do processo seletivo. A notícia confirmou-se ao longo do dia 29, quando a ocupação estava arquitetada, e bem me lembro qual foi o sufoco para não alardeá-la, além da tensa expectativa de saber se ainda assim teríamos forças para a ocupação. Os nossos esforços preparativos não foram em vão, mas tivemos várias baixas. Contas feitas, dos 111 alojados no Cepeusp (mau agouro? relembro o detalhe macabro a partir de um recorte de jornal; os acontecimentos outubro de 92 ainda estavam frescos em nossas mentes) apenas 54 optaram pela ocupação. De qualquer forma, a ação foi um inegável sucesso; poucas vezes os estudantes uspianos devem ter patrocinados uma ocupação tão organizada.

Em algum momento combinado, todos nos reunimos na sede da Amorcrusp e lá ficamos a esperar a entrada do porteiro do turno da noite. Chegada a hora nos espalhamos ao longo do bloco C, cada um com seu colchonete e alguns pertences, ao menos o que era possível carregar e fosse indispensável para permanecer no bloco e talvez de lá não sair durante alguns dias. Gritos anônimos deram o sinal. Correria e gritos para vencer uns poucos metros. Uma menina batera na porta do prédio e alegara ter esquecido qualquer coisa lá

dentro; quando o porteiro destrancou a porta e a abriu um pouco, o Joca, que se escondia atrás da parede, meteu o seu corpanzil no vão e forçou a abertura. Gritos e correria. Ao porteiro se pediu silêncio, os telefones foram desligados. O combinado era todos dirigirem-se ao sexto andar diretamente, onde sabíamos haver apenas escritórios de pesquisadores; os outros andares guardavam os valiosos acervos do MAE e do IEB e seria uma imprudência nos aproximarmos daquilo. Por via das dúvidas, a cada andar ficava alguém da comissão de segurança, a impedir a passagem de qualquer curioso mais afoito. Simultaneamente, do DCE se convocavam imprensa e os diretores das duas instituições sediadas no bloco D. A intenção era, o mais rápido possível, lacrar todas as portas dos cinco primeiros andares do prédio com assinaturas, impedindo os arrombamentos e garantindo os pertences. Nos corredores do CRUSP, como depois concluí ser hábito a cada ocupação, houve festa noite afora; no sexto andar do D, assembléia por um número não menor de horas.

Nos primeiros dias, com as portas dos escritórios ainda trancadas, dormimos nos corredores. Com certeza isso era fruto da situação, mas penso nunca ter enfrentado um início de maio tão gelado, com o vento varando as frestas das paredes de madeira fina que protegiam os corredores nos antigos prédios do CRUSP (após 10 anos de reformas elas desapareceram). Encontramo-nos em estado de assembléia permanente, mas sem descuidar da segurança; acreditávamos sinceramente que viria a polícia e a reintegração da posse do lugar; a cada votação, demoradamente, os vigilantes precisavam revezarem-se para que todos pudessem votar. Seguiu-se assim por alguns dias, mas a situação logo se resolveu da melhor forma possível. Esperávamos a polícia, eu dizia, mas qual não foi a surpresa; como observou um colega arguto, “vieram colchões”. Com efeito, a reitoria safou-se espertamente ao admitir que o bloco D seria mesmo de direito uma moradia e que ela já tinha planos para tanto, por isso não considerava nosso ato uma invasão mas uma “ocupação antecipada”; ela nos liberou o sexto andar onde, prometia, poderíamos ficar até o fim da reforma do bloco. O chefe de gabinete da época até nos elogiou: os ocupantes, dizia, “tiveram iniciativa exemplar de assunção de responsabilidade” ao se organizarem como “guardiães do acervo”. Em determinado momento, o então diretor do IEB nos presenteou flores e agradeceu discretamente a ação, pois por fim viria a sonhada sede de seu instituto que sempre ficara na promessa. Em suma, tudo fora um enorme sucesso.

Permanecemos assim no bloco D, que aos poucos tornou-se um prédio esquelético, exibindo apenas estruturas e um sexto andar de ar de cortiço, por um ano. Um sem número de negociações, promessas, planos, votações, pequenas reformas de emergência (durante muito tempo ficamos mais de 50 pessoas com um único chuveiro). Eu instalara-me já com um

amigo no quarto 21 (espaço não maior que o que hoje serve de sala para os professores do prédio de filosofia). Foi um período agitado, sem dúvida, instrutivo, com certeza; ao longo de quase um ano testamos os limites de vida coletiva, nem sempre com êxito. A experiência teve fim em 30 de março de 1994 com um grave acidente: a queda de um estudante do curso de filosofia no fosso do elevador. No ano anterior, não me lembro a data, um outro já desabara do sexto andar no vão das escadas, mas aparentemente sem grande repercussão (não era o tipo de acidente dos mais incomuns no CRUSP; basta observar que não havia grades protetoras nas paredes de madeirite dos corredores; elas eram eficazes no bloqueio da luz tornando os espaços escuros e mal arejados, porém não resistiam a uma trombada; contava-se que numa festa, numa briga, dois teriam desabado do bloco A). Vendo de hoje imagino que o segundo acidente tenha repercutido porque afinal o elevador era uma clara responsabilidade da universidade, que simplesmente abandonara o bloco D fazendo pouco caso dos seus próprios cronogramas. O fato é que o prédio foi interditado pelo Contru e na mesma noite, às pressas, tivemos de abandoná-lo. Transferi meus poucos pertences para a vivência do bloco A, onde permaneci duas semanas. Nesse entretempo de um ano eu já me tornara morador oficial após a seleção; mas conseguir uma vaga no CRUSP não é das tarefas mais simples, e por isso esperava no bloco D a prometida reforma.

A lua de mel dos dias da ocupação já terminara, mas havia uma convivência pacífica entre o D e a Reitoria; eles nos deixavam continuar no bloco, nós continuávamos negociando como se isso significasse alguma coisa. A queda do estudante, porém, veio como estopim de um período de grande confronto que envolveu todo o CRUSP. Ocupações, acampamentos, denúncias, o anúncio (mais um) pela reitoria de um plano de reforma — aparecido no *Jornal da USP* de 11 de abril de 94 prometia a reforma geral do conjunto até 15 de novembro de 96. Na mesma edição do mesmo jornal foi publicado um violento artigo da Profa. Elizabeth Balbachevsky da Ciência Política que usava o “roubo dos colchões”, praticado por uma outra leva de ocupantes também alojados pela Coseas, contra o movimento estudantil. O texto foi como pólvora, gerou um grande rebuliço e revolta, sobretudo porque à época o chefe de gabinete do reitor não era ninguém menos que o marido da professora.

A partir daquele momento, da vivência do A passei ao bloco B, onde com dois amigos eu iria dividir um apartamento; o problema era que os antigos moradores, recém-formados, ainda lá estavam e tínhamos de conviver em sete num espaço reservado para três. Depois fui para o bloco F, retornei ao B e, finalmente, ao D já reformado. No ano em que ingressei no mestrado, e portanto deixei de ser morador, nova via-crúcis: na espera pela seleção, como hóspede, o apartamento passou a ser dividido em seis; infinitas procuras e visitas até a

transferência para o bloco E, da pós-graduação, que para azar meu era àquela altura o pior dos blocos do CRUSP. Foi meu último posto no conjunto, que abandonei ao casar-me.

A visão da maior parte das pessoas sobre o CRUSP, tanto as de fora quanto as de dentro da universidade, não é das melhores; eu diria mesmo que é das piores: confusões, bagunça, festas, drogas, precárias condições; antro de perdição para os mais conservadores, ambiente decadente para o mais descolados. Nunca tive essa impressão e o tempo me levou a reconhecer aí uma simples mitologia. O CRUSP não é essencialmente diverso de qualquer outro condomínio. Muitos por lá passam como passariam por qualquer outro lugar, buscando a tranquilidade de uma residência igual a qualquer outra; há os que não fazem nada e azucrinam a vida de todos, mas como noutras vizinhanças; e se o consumo de entorpecentes for de fato mais alto como apregoam, o será apenas em virtude da média de idade dos moradores e pela relativa proteção que a cidade universitária oferece. De minha parte, fazendo um balanço daqueles anos, só posso chegar a um saldo positivo.

Começo pelo óbvio amadurecimento que a estada lá me propiciou; um certo aprumo dos modos exigido pela convivência com pessoas sempre de início desconhecidas. Depois, a vida no CRUSP me possibilitou algo como uma vivência integral da universidade. Eu passava os dias no Departamento ou na biblioteca, comia no bandejão, estava próximo de tudo em qualquer ponto da cidade universitária. As ruas, a praça do relógio funcionavam como um quintal; a universidade como um todo era —a expressão deve ser entendida no bom sentido —uma espécie de casa. E que casa! Ao contrário de muitos que permanecem anos a sonhar com a partida, nunca tive vontade de abandonar o CRUSP, e quando o fiz não foi por causa de qualquer decepção. Finalmente, é com invariável alegria que relembro a experiência do bloco D, que em determinados momentos me ocupou tanto e foi tão importante quanto o curso de filosofia; muito aprendi sobre o valor da ação coletiva e o jogo de poder no interior da universidade.

* * *

Os que se matricularam em filosofia em 1993 não encontraram mais que um arremedo de calourada, com duas ou três mesinhas e uns gatos pingados que de boa vontade se haviam dispostos a receber os novos e encarar a incontornável bateria de interrogações. Pudera! O Centro Acadêmico de Filosofia, que em seu nome guarda a lembrança do Prof. João Cruz Costa, estava fechado. Desembocara em tal situação, se a memória não me falha, após a vitória de uma chapa anarquista que optara, não sei em que termos, pela dissolução da

entidade ou pela autogestão — o que dá no mesmo. Cedo envolvi-me no assunto e já no segundo semestre daquele ano participava de um grupo que buscava a reorganização do CA. O efeito mais imediato dessa série de discussões foi a posse em assembléia de uma diretoria-tampão, cujo encargo era promover a calourada para 94 — uma verdadeira calourada — e tão cedo quanto possível convocar eleições. Tomei parte nessa gestão provisória e, aberto o processo eleitoral, após uma outra infinidade de discussões, com quatro amigos formamos uma chapa: Terceira margem.

O nome escancarava da forma mais óbvia possível o programa (e me apresso em dizer que à época não se falava em “terceira via”, o que sem dúvida teria impedido o uso da metáfora rosiana). Em suma, contra a apatia e o apolitismo, pregávamos a politização de tudo; contra a politiquice, a filosofia, e tínhamos várias críticas ao movimento estudantil. Politiquice, entenda-se bem, não por causa da partidarização que o termo em geral vem condenar (isto não nos parecia um problema), mas pela prática de uma política rasa e irrefletida que se faz uma segunda natureza, em sentido preciso: um conjunto de hábitos de ação e posicionamento que sufoca a reflexão e a desconfiança, justo o que o curso de filosofia nos propunha praticar. Certa vez uma professora diagnosticara de modo severo e preciso a questão: “o problema do CAF é que nunca teve estudante de filosofia lá”. Tínhamos isso em mente e daí nosso desafio de reconduzir a filosofia ao Centro Acadêmico de Filosofia. No nosso programa eleitoral percebo bem o que buscávamos: uma política acadêmica que fosse eficiente discutindo quer a abstrata representação, quer os espaços do prédio, num mesmo espírito. “Diante de perigos tão opostos e tão iminentes — ou ser envolvido por aquilo que desagrade a todos ou o afogamento por omissão — melhor uma terceira margem. Fazer do rio, morada; fazer do rio, norte; fazer do rio, ponto de encontro; fazer do rio, objeto de reflexão... Fazer do rio, filosofia. Da filosofia, rio.”

Pregávamos um inegociável consórcio entre estudo e política, fazendo de um a extensão natural do outro: estudar politicamente e fazer política estudiosamente. Estava aí, pensávamos, nossa novidade, e talvez até estivesse mesmo, ao menos para a época, ao menos para o Departamento de Filosofia; no entanto, escondiam-se aí também algumas fraquezas intrínsecas que o tempo iria revelar. Para usar uma expressão que encontrei num texto meu de avaliação da gestão, no boletim de agosto de 95, aconteceu que aquilo que chamávamos esperança não passava de um urubu pintado de verde. Muitas vezes, na ânsia de um reflexismo imoderado e em busca do respeito perdido, o que exigia fugir ao revanchismo, recebemos críticas de todos os lados. Para os apáticos, politizávamos demais; para os anarquistas, não éramos mais que defensores do representativismo burguês; para os mais

velhos, padecíamos de ingenuidade; para a esquerda, realizávamos uma gestão quase chapa branca. Foi assim com nossa recusa em fazer o CAF aderir à candidatura Lula de 94, o que só piorou quando este infeliz que vos escreve redigiu para o boletim da entidade (as manifestações individuais não estavam interdidas) um “Contra Rossi” que ao final, após identificar no candidato do “segura a mão de Deus” a viva expressão do poder teológico-político, sugeria que ao menos Covas nos mantinha no campo da política laica. Foi assim muitas vezes em que a tentativa de manter uma posição equilibrada (reitero a importância disso naqueles tempos em que desejávamos reerguer o CAF e torná-lo um interlocutor de peso no interior do Departamento de Filosofia) redundou em saraivada de críticas. Significativamente, em certo momento descobrimos ter mais apoio dos professores que do alunato, o que dá bem a dimensão de nossos problemas.

Apesar de tudo, felizmente o capítulo dos pontos positivos não foi uma completa nulidade. Em 1995 realizou-se um colóquio para os 90 anos do nascimento de Sartre que, para nosso espanto, atingiu grande sucesso; era nossa forma de discutir o vínculo visceral entre política e estudo que animava a gestão. Conseguimos bem ou mal tomar parte em discussões importantes como a representação discente, os espaços do prédio (questão ainda hoje aberta, o que demonstra que nem sempre éramos nós o motor dos problemas) e, principalmente, a divisão da Faculdade de Filosofia, que ocupou todo o ano de 1995. Ademais, soubemos levantar questões cuja relevância o tempo confirmaria, como por exemplo a iniciação científica; sem nos perder na falsa questão da especialização precoce e sempre favoráveis ao programa departamental e à seleção pública, soubemos identificar uma reorganização do poder no interior do departamento, o programa de iniciação científica dando já sinais de que iria se tornar um poder paralelo, uma espécie de império no império (após anos de discussões parece ter sido um apontamento crítico muito justo). Enfim, retomo o já citado texto de avaliação escrito em agosto de 1995, e portanto mais ou menos a salvo das ilusões retrospectivas, encontro um último ponto que se vincula ao fato de, encontrando um CA inexistente, à nossa maneira um pouco desajeitada termos conseguido dar-lhe uma cara, criar e iniciar algo que as gestões seguintes não poderiam ignorar, nem mesmo para o exercício da crítica. “Talvez, ter dado início a este processo, tenha sido a mais acertada contribuição da Terceira margem.”

Um “processo”. O termo era um tanto vago para 95 e ninguém sabia direito o que viria, mas a idéia lá contida faz algum sentido quando de 2004 revejo o desenrolar dos fatos entre 95, 96, 97. Nesse período, o Departamento de Filosofia viveu, como anteriormente assinalado, um período de intensas discussões e acirramentos que em boa medida era o

reflexo acadêmico dos acontecimentos políticos do governo federal. Nesse sentido, a gestão que se seguiu à nossa conseguiu organizar mais ou menos os debates, fazendo-os passar, como de praxe, por eventos acadêmicos: os colóquios Brecht, Paulo Emílio e especialmente o seminário sobre os 150 anos da *Ideologia alemã* de agosto de 96, que reuniu, para mencionar só os maiores nomes, Giannotti, Paulo Arantes, Ruy Fausto, Marilena Chaui, Emir Sader, Bento Prado. Era um momento mágico, não se pode dizer menos, de uma certa mágica da transparência. Num Departamento que sobrevivia num equilíbrio frágil que sempre dependeu muito da desconversa e do falseamento das questões, houve um período em que todas as opiniões estavam às claras, cada um podendo intuir e sistematizar os fatos. Tal clareza dos idos de 96 creio só ter se repetido, ao menos no âmbito da Filosofia, com a greve estudantil de 2002.

Paralelamente a isso, havia ainda a movimentação em torno do Núcleo Jean Maugüé, que buscava escapar dos limites do Departamento de Filosofia. À época, o pequeno grupo de estudantes de filosofia que sob inflexão de Paulo Arantes começara a ler Sérgio Buarque, Antônio Cândido e Mário de Andrade, passou a contar com a presença de estudantes vindos de outras áreas, como história, economia, sociais, e não demorou a surgir a idéia de criar uma nova instância para a discussão e estudo de temas comuns que afligiam a todos e que também fosse um instrumento de poder. Vindos do “Fla-Flu” unidade x divisão da FFLCH, na voga da interdisciplinaridade e do produtivismo universitário, até que a idéia não era má: articular o poder dos grupos de pesquisa que pululavam em toda parte de forma a revoltar-se de dentro contra o processo de industrialização do saber que justamente lhes permitia nascer; o Núcleo seria a congregação de tais grupos, ao início 15 de várias universidades, que abandonando a pesquisa “pura” assumiriam um caráter francamente político em suas atividades. O programa, discutido, rediscutido e fechado numa mesa de bar, era a este respeito bem claro ao apontar a necessidade de repensar a política universitária em conformidade com os novos tempos: na medida em que ganhávamos os CA’s, perdemos a universidade; o espaço do poder era agora outro e os meios de ação política — política acadêmica — também deviam ser outros se quiséssemos levar a universidade a reencontrar seu papel emancipador. “Dado o tamanho da ‘cidade universitária’, já não somos apenas colegas de membros de um centro acadêmico e abstratamente reunidos sob o signo da representação discente, mas ainda, podemos nos tornar companheiros naquele conjunto de estudos e práticas onde a idéia de *transformação* não é palavra vã.” O itálico está no original e expressa bem o ânimo de então. O lançamento do Núcleo Jean Maugüé teve lugar em novembro de 96 numa concorrida sessão no anfiteatro de História e por certo momento até estivemos realmente esperançosos, na medida em que isso

era possível nos anos 90, ao tomar consciência de uma tradição crítica que poderia abrigar a todos nós que nos descobríamos metidos em interrogações e apreensões comuns.

Velhas e novas questões, respostas que se esforçavam em afinar-se à época. Isso não impediu o fracasso, daqueles que vão ocorrendo aos poucos sem ninguém perceber. Mesmo a revista *Dissenso*, preparada naqueles dias e que veio a público em 97 (realizando o velho intento de uma publicação estudantil na filosofia, mas assumindo a forma de uma revista *de*, e não mais *dos*, estudantes), não logrou assumir o papel que lhe imaginávamos. Acadêmica a não mais poder (os maldosos a chamavam de *Discursinho* aludindo à revista do Departamento), com raros momentos felizes, como as quarta-capas que souberam exprimir em tom de piada (cifrada) os nossos sentimentos: um poemeto de Bento Prado que delimitava o campo dos amigos e dos inimigos, um trecho de Lima Barreto que dava nossa opinião sobre a refundação do país tão alardeada. A menção que o Núcleo mereceu no *Le monde* de 21 de fevereiro de 97, por bondade do entrevistado, Antônio Cândido, é como o signo de nossa existência: cantada em verso e prosa, mas efêmera a ponto de não produzir nenhum efeito substancial; para usar uma expressão corriqueira na boca de um dos inspiradores no Núcleo, ele não foi muito mais que rojão molhado. Não sem bons motivos, é verdade. Os dilemas que nos afligiam e que tratávamos de enfrentar (como se deduz pela leitura hoje do caderno de lançamento do Núcleo), persistem desafiadores: primeiro, entender o significado da era FHC para o país e agir de dentro da universidade em que nos encontrávamos; depois, e por decorrência, agir a partir da universidade, mas tendo sempre por horizonte um ingente descompasso, aquele mesmo que para nós estampava-se com todas as letras num outro texto de abertura, o da revista *Teoria e prática* de 1967, então muito lido porque republicado no número inicial da revista *Praga* em 96: “Infelizmente escrevemos para uma fração da fração alfabetizada e bem posta do País. (...) Os que não sabem ou não costumam ler não serão, naturalmente, nossos leitores, mas são nossa referência: definem limite, situação e tarefa da palavra escrita, que se não sabe deles, não sabe de si nem serve.”

* * *

Conforme indicado mais atrás, o atual Grupo de estudos espinosanos começou a nascer em janeiro de 1995 numa reunião no prédio de História da USP, quando uns 5 ou 6 amigos tomaram a decisão de prosseguir a leitura dos textos de Espinosa que iniciáramos todos nós no semestre anterior através do curso de Moderna I dado por Marilena Chaui. Desde então nossas reuniões passaram a acontecer com certa regularidade, nos sábados à tarde, no espaço

oferecido por alguém, na própria USP ou no Centro cultural São Paulo; o objeto de estudo conjunto era o *Tratado da emenda do intelecto*, ou melhor, segundo o uso de outrora, *TRI*, *Tratado da reforma da inteligência* na tradução de Lívio Teixeira sobre que nos apoiávamos. Vez por outra, alguém propunha um texto que também discutíamos. A partir de uma nota espinosana sobre as hipóteses, umas duas reuniões capitaneadas por um colega que nos fez descobrir Osiander e os problemas ligados ao instrumentalismo; doutra feita, em virtude da afirmação da *Ética* de que todas as coisas são animadas em graus diferentes, foi proposto investigar com seriedade em que medida, no espinosismo, uma pedra pode pensar ou não. Este par de exemplos dá idéia da liberdade de espírito com que abordávamos Espinosa, sendo também significativo que muitos de nossos encontros, sob o patrocínio da amizade e do interesse comum, pudessem estender-se para além do término oficial, 6 da tarde, num bar.

Foi nesse ínterim que Marilena nos sugeriu recolher alguns dos textos a ela entregues ao final daquele curso de Moderna I e criar uma revista inteiramente dedicada a Espinosa. Ali lampejou pela primeira vez o que viria a ser os *Cadernos espinosanos* e, acatada de imediato a proposta, nossas modestas reuniões de sábado à tarde conheceram uma renovada afluência de gente. Também por volta daquela época surgiu a idéia de uma série de cursos sobre a *Ética* ministrados por Marilena; cinco, exatamente, um sobre cada parte do livro, que poderíamos seguir estudando em conjunto, como já fazíamos com o *TRI*, e traduzindo o texto latino; ao cabo de dois anos e meios, o resultado seria uma leitura aprofundada da obra magna do espinosismo e uma nova tradução vernácula que escapasse dos tantos problemas da versão presente na coleção Os Pensadores.

Claro que tais planos se fizeram num momento em que talvez estivéssemos mais sob a guia das paixões que da razão. Os cadernos vieram à luz em setembro de 96, com o lançamento do primeiro volume em três tomos e a realização de um encontro de estudos seiscentistas, mas não sem a novela e as desavenças de praxe. No restante, pouco conseguimos; subestimáramos a disposição das pessoas e as dificuldades inevitáveis quando um grupo de amigos que estudam em conjunto se transforma num grupo de estudos: dos cinco cursos, não fomos além do primeiro, acompanhado por muitos mas sem que gerasse a esperada inspiração ao estudo; no concernente à tradução, só viemos a iniciá-la um pouco depois, noutros termos, e após alguns anos de sessões semanais, só muito recentemente adentramos o livro III da *Ética* (o que não perfaz sequer metade do volume). O fato é que inconscientemente submetíamos nós mesmos a uma série de atividades esgotantes; era preciso organizar os cadernos, um grande colóquio foi organizado em 1997, infinitas

discussões buscavam encontrar o equilíbrio entre os vários pontos de vista. Tudo isso deixava pouco tempo ao estudo.

Hoje, tendo sobrevivido a vários percalços, balançado e aprendido com eles, o grupo firmou-se e, com naturalidade, abriu-se para todo o século XVII; há anos mantêm-se reuniões semanais, nas terças à tarde, em que se combinam uma sessão de tradução e outra de seminário: sempre a leitura de um texto seiscentista (o segundo livro do *Novo organum*, o *Tratado das paixões* cartesiano, o *Discurso de metafísica* de Leibniz, entre outros) e textos provenientes das pesquisas individuais. Desde o início de 2003, o grupo passou a ser financiado pela Fapesp, mediante o auxílio a projetos temáticos (alternativa que muito hesitamos em aderir), e os *Cadernos espinosanos* completaram em meados do ano passado uma dezena de aparições. Enfim, começamos a planejar com a editora Humanitas uma coleção de livros dedicados ao século XVII, tanto estudos quanto traduções de fontes primárias; se ele souber ir além dos limites do próprio grupo e de sua produção, poderá ocasionar mudanças bem-vindas nos estudos seiscentistas brasileiros alargando o espectro da bibliografia lusófona disponível e, principalmente, permitindo o aparecimento de traduções científicas e de qualidade que, com raras exceções, nosso mercado editorial desconhece.

Ora, quando um grupo de estudos atinge quase uma década de existência, parece desnecessário insistir sobre sua importância, quer dentro do panorama institucional que o acolhe, quer como referência na formação de toda uma geração de estudantes — na qual evidentemente me incluo. Contudo, para lá de tudo que se vincula diretamente à pesquisa acadêmica ou aos diversos itinerários individuais, quero crer que o grupo espinosano constitui ainda uma valiosa expressão acadêmico-política, pois nascido por assim dizer de baixo para cima, pôde ao longo dos anos safar-se de inúmeros entreveros pessoais e toda sorte de dificuldades que se abateu quando da sua institucionalização. Isso não quer dizer que tenha sempre vivido a mais perfeita concórdia, muito pelo contrário. Para não faltar com um exemplo, lembro apenas que depois de ter organizado o primeiro encontro de 1996, afastei-me desse tipo de tarefa por discordar da tendência a grandes eventos a que o grupo se entregou em alguns momentos; mesmo no colóquio de 2003, limitei-me a participar como responsável pela exposição em homenagem a Lívio Teixeira. Assim, sem ventilar maravilhas nem tergiversar as qualidades, vejo no Grupo de estudos espinosanos uma experiência singular, e que felizmente não foi só minha. Ele nunca esteve imune a todas as agruras da vida institucional, vez por outra cedeu às tentações tão humanas de constituir um grupo de ponta, porém sempre soube encontrar em sua inspiração original meios de combater os desvios — sendo nisso, aliás, bastante espinosano —; conseguiu perseguir seu trabalho de

pesquisa consciente da existência de uma tradição e sempre preocupado em abrir-se para os novos. Nesse sentido é que falo em experiência singular, na medida em que se pode reconhecer apesar dos pesares uma prática democrática de pesquisa, o que não é pouca coisa para os dias que correm.

ETAPAS

Entrado no programa de iniciação científica do Departamento de Filosofia em 1995, em meados do ano passei a receber uma bolsa do CNPq (a qual me permitiu abandonar o trabalho na biblioteca da ECA e dedicar-me integralmente ao estudo) e me vi obrigado a circunscrever um tema de pesquisa. Já decidira por Espinosa havia certo tempo e fui então naturalmente reconduzido a algumas das questões presentes naquele texto da dissertação final de Moderna I que mencionei atrás. A idéia era investigar a ruptura de Espinosa com a fé judaica em que nascera, lendo assim as suas duas primeiras obras, o *Breve tratado* e o *Tratado da emenda do intelecto*, como um período de maturação do pensamento por meio da crítica às religiões reveladas que apregoam um Deus criador e transcendente. Havia o claro intento de enlaçar o espinosismo e Espinosa, os conceitos e a vida numa mesma unidade, e dessa maneira tocar aquela questão que afirmei me interessar particularmente, qual seja, como alguém se torna Espinosa?

Nos estudos espinosanos há um campo rico que trata das relações entre o jovem filósofo e o judaísmo tal como se apresentava na comunidade judaica de Amsterdã, formada por cristãos-novos ou marranos fugidos da Península ibérica e reconvertidos à fé de Israel sob a proteção da república dos Países Baixos. Por ao menos um ano de iniciação científica dediquei-me com ardor à descoberta desse universo todo pontuado por desencontros e descaminhos, conversões e reconversões, vacilos e dúvidas, além de uma aguda mundanidade, sendo o comércio a atividade econômica predominante; um universo humano situado bem longe da “verdadeira conversão” pascaliana e em que, se eficácia há, é mais por efeito das fogueiras inquisitoriais ou da mão de ferro dos estatutos comunitários que da graça. Um perfeito exemplo é o da vida do português Uriel da Costa, personagem pelo qual logo me apaixonei. Cristão novo acusado de judaizar, ele se refugiou em Amsterdã para ser aí condenado por seus pares judeus, sob a acusação de impiedade; conheceu o chicote, o pisoteio público até desesperar e dar cabo da própria vida. O texto que dediquei ao tocante relato que a tradição costuma atribuir-lhe ficou como lembrança das pesquisas daquele tempo.

No que respeitava especificamente a Espinosa, muito me atraiu o tópico de sua excomunhão pela comunidade em 1656, por cujo estudo eu esperava compreender os germes da ruptura crítica com a fé. Uma infinidade de teorias, nomes, situações, tentativas de estabelecer influências... Em verdade, perdi-me no meio de tudo isso sem alcançar um dado

positivo. O rumo do trabalho só mudaria após a leitura dos dois volumes de Yirmiyahu Yovel intitulados *Espinosa e outros hereges*, que me pareceram conter um erro e um acerto igualmente fundamentais na medida em que me levavam a reavaliar algumas certezas originais.

De entrada vi um grande equívoco em tentar explicar características cardinais do pensamento espinosano a partir do marranismo, fazendo do filósofo um legítimo “marrano da razão”. Não vem ao caso reconstituir toda a argumentação do autor (muito bem construída, diga-se); o que de fato importa é ressaltar que me reconheci nele como num espelho: a persistir no rumo que eu tomara, chegasse talvez a conclusões bem semelhantes; o grande problema era querer tomar Espinosa como um marrano. Ora, ele nunca judaizara na península; nunca estivera na situação de cristão-novo, pois nascido em Amsterdã. Se havia o recorrente tema marrano da esperança de um “desejado porto” onde fugir da Inquisição e cultivar sinceramente a fé judaica, Espinosa jamais o tinha experimentado como real condição de vida. Ademais, não só nascera no “desejado porto” como fora educado no melhor da tradição rabínica, sendo seus mestres dos poucos que conheciam a ortodoxia judaica; ao contrário dos marranos quase sempre ignorantes da religião a que aderiam, o jovem conhecia em profundidade a história e a cultura de seu povo, a sua língua e a sua filosofia. O significado primeiro disso é que à ruptura espinosana não cabiam as explicações mormente avançadas para os vários entreveros documentados entre a comunidade amsterdamesa e seus membros; ela não tinha nada a ver com ignorância do judaísmo, mundanismo marrano ou veleidades cétricas; forjara-se no seio da própria ortodoxia, e talvez por isso tivesse assumido forma tão aguda e vigorosa. O *Tratado teológico-político* é um claro exemplo. Sua força concentra-se no uso primoroso do arcabouço cultural que Espinosa recebera na escola comunitária (algo que deveria orgulhar até seus professores, como observou certa vez um comentador); uma crítica intestina, serena e imune às imprecações que não fossem feitas no plano filológico em que ela se situa.

Quanto ao segundo ponto, aquele que disse me parecer um grande acerto da parte de Yovel, tratava-se de sua caracterização geral da ruptura espinosana relativamente às concepções religiosas tradicionais. Era comum entre os marranos e outros personagens mundanos uma inclinação cétrica, desesperançada dos ideais de verdade, salvação, moral, e tudo o mais que o século XVI reconhecia essencialmente fundado a partir da religião. Contudo, desde o momento em que o filósofo rompe com a figura de uma deidade transcendente, preservando não obstante aqueles temas como centrais em sua obra, a sua maior e real novidade pode ser identificada na instauração do divino num mundo

dessacralizado; o divino entendido como a razão, a verdade, a possibilidade de ser feliz, etc. De que forma isso se daria? Eis a questão que passou a me interessar investigar, buscando compreender a fundamentação espinosana de uma razão que, em seu sistema, passa a fazer as vezes da divindade. Com efeito, é razoavelmente simples responder por que há algo em vez de nada quando permanece no horizonte um Deus cuja purificação conceitual não logra suprimir a concepção de uma deidade criadora, inteligente, pessoal, boa e, acima de tudo, alojada fora do mundo. Por que há ordem e sentido em vez de pura bagunça? É algo que não é nada fácil de responder sem apelo ao extraordinário e só nos limites deste mundo.

Por via dessas interrogações, fui logo levado a abandonar a temática judaica e empreender um cotejo entre Descartes e Espinosa; ambos filósofos racionalistas, mas formuladores de dois racionalismos nitidamente diversos, o primeiro que guarda em seu seio rastros de uma transcendência incompreensível, o segundo que alça àquilo que Martial Gueroult qualificava de “racionalismo absoluto”. Foi a proposta de realização deste cotejo que forneceu o mote do projeto de iniciação científica que enviei a Fapesp (sob o título de “Imanência e Racionalidade no *De Deus* de Baruch de Espinosa”) assim que findou a bolsa do CNPq. O texto se abria com uma passagem dos *Princípios da filosofia cartesiana*, obra espinosana que expõe geometricamente o cartesianismo. No célebre trecho do prefácio (escrito por um amigo e aprovado por Espinosa), adverte-se ao leitor que nem tudo que aparecer na obra deverá ser tomado como opinião do autor, principalmente no que tange aos pontos em que se alega a incompreensibilidade de algo, pois que no parecer de Espinosa tudo

pode ser concebido clara e distintamente (...) desde que o entendimento humano seja conduzido na busca da verdade e no conhecimento das coisas por um caminho diverso do aberto e trilhado por Descartes; pois, a seu ver, os fundamentos das ciências descobertos por Descartes e o que ele edificou sobre ele não bastam para explicar e resolver todas as difícilimas questões que surgem na metafísica.

Ainda que a pesquisa estivesse restrita à primeira parte da *Ética*, o *De Deus*, o objetivo mais amplo era a reconstrução do diálogo entre Espinosa e Descartes tomando como ponto de partida quatro questões fundamentais do espinosismo e de evidente matriz cartesiana: a causa de si, a unicidade da substância, a crítica ao antropomorfismo, o conceito de imanência. Ao fundo, havia ainda o propósito de descobrir se Espinosa, na *Ética*, não agiria com o cartesianismo da mesma forma como tratava o judaísmo no *Tratado teológico-político*, ou

seja, absorvendo aquele sistema como uma tradição e por isso mesmo dando origem a uma crítica feroz e destruidora.

* * *

No decurso dessa investigação segui sempre um idêntico procedimento: a partir do *De Deus* retrocedia às *Meditações*, aos *Princípios da filosofia*, ao epistolário cartesiano e só depois tornava enfim a Espinosa. Eu alimentava a esperança um tanto ingênua de, dessa forma, contemplar algo como uma superação ou uma remodelação dos problemas que marcassem o nascimento do tal “racionalismo absoluto” que eu queria ver no espinosismo. Entretanto, o percurso a cada vez padecia de uma mesma inconclusão. Era como se de um filósofo a outro não houvesse, no rigor dos termos, nem continuidade nem ruptura nem diálogo, apenas a incomunicabilidade, por assim dizer, de duas línguas distantes. O *De Deus* não resolvia os problemas tradicionais, antes lhes destituía da pertinência e negava-lhes o estatuto de assunto que merecesse atenção; era bem reconhecível a enorme diferença entre resolver um problema e simplesmente desconhecê-lo.

Certa vez, num dos relatórios para a Fapesp, aventei uma dotação de temas e motivos do cartesianismo ao espinosismo e indaguei sobre a linguagem cartesiana do *De Deus*: ali Espinosa falaria cartesiano? Se sim, de que maneira? O cartesiano — a língua de Descartes — poderia exprimir o espinosismo, que seria então um legítimo integrante rebelado de uma variada prole? Em determinada altura do trabalho busquei equacionar em termos lingüísticos as dificuldades encontradas no estabelecimento da comparação entre os racionalismos espinosano e cartesiano, caracterizando a distinção entre eles como similar àquela que pode ser estabelecida entre duas línguas. Temas e motivos cartesianos indubitavelmente aparecem no *De Deus*: Descartes e Espinosa falam de Deus, falam de causa de si, de verdades eternas, etc. A lista de encontros temáticos é longa e não diferiria substancialmente de um rol dos encontros de Descartes e Malebranche, deste e Espinosa; entre todos a comutatividade de temas é considerável. Os temas e motivos, portanto, funcionariam como uma sorte de léxico comum; por isso mesmo, porém, não era a comunidade lexical que daria a fronteira entre cartesianismo e espinosismo. Concluí dever buscar essa linha confinante no que a lingüística chama de sistema gramatical; no dizer de Roman Jakobson, “o sistema gramatical de uma língua (em oposição ao seu estoque lexical) determina os aspectos de cada experiência que devem obrigatoriamente ser expressos na língua em questão”. A comunidade lexical é condição, mas não determinante da possibilidade de diálogo, a qual só pode ser consolidada,

se o for, por uma obrigatoriedade da expressão, um a priori da língua, sistematicamente dado. “As línguas, completava o lingüista, diferem essencialmente naquilo que devem expressar, e não naquilo que podem expressar”.¹

Tomando assim o cartesianismo e o espinosismo como línguas, a adiantar pelo plural a distinção entre elas, parecia cabível o seguinte modelo: o léxico comum (e a ficar só nisso Espinosa deveras falaria cartesiano) contrasta com sintaxes sem parentesco e a possibilidade de concórdia sujeita-se ao dever da incompreensão mútua. Haveria um ponto de vista, um dever, um compromisso, um ante-omnia, a impor a cada léxico uma ordenação diversa; fala-se de Deus, mas compromissadamente nunca se fala do mesmo Deus, e sob a letra um significado distinto acompanha os passos do pensamento, erguendo-se como se desde sempre lá estivesse, a determinar inclusive o seu próprio aparecimento. Sumariamente, tais compromissos prévios seriam, em Descartes, a transcendência e a contingência, em Espinosa, a imanência e a necessidade.

Para que essas reflexões que retiro de textos de época não fiquem demasiado vagas, recorro a exemplos.

Tentei identificar o compromisso da transcendência e da contingência primordiais no cartesianismo mediante a análise de sua tese da livre criação das verdades eternas enunciada pela primeira vez em 1630, e cuja essência pode ser rememorada por aquelas incisivas palavras de Descartes que respondem a indagações do amigo Marin Mersenne: “as verdades matemáticas, as quais nomeais eternas, foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, bem como todo o resto das criaturas”. O grosso desse trabalho está nas páginas introdutórias à tradução publicada na revista *Kriterion*, fruto daqueles tempos, e seria apresentado certa vez em comunicação que portava o título nada sutil de “a teoria da criação das verdades eternas e o impasse da ciência cartesiana”. A coisa, de fato, me parecia simples: um mal começo sempre descamba num péssimo final, e ainda que Descartes tivesse à mão elementos semelhantes aos de Espinosa (o léxico comum), ele nunca resolveu a questão e seus esforços racionalistas foram em vão, incapazes de suprimir a incompreensibilidade e garantir em última instância a ciência.

A filosofia cartesiana estaria como metida na contramão e ambigüidade, entre o posto de avatar da ciência esplendorosa de um grande século e guardadora de uma herança teológica que retrocedia no mínimo à condenação de Abelardo no século XII. Uma avaliação do sistema cartesiano não poderia menosprezar, eu argumentava, sob o risco de facilitar o

¹ “Aspectos lingüísticos da tradução”, *Lingüística e comunicação*, trad. de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes, São Paulo, Cultrix, 1973.

equivoco e a estreitura das questões, essa paradoxal situação. Era por que eu me comprazia muito em citar toda vez que possível uma observação de John Cottingham, em seu *Dicionário Descartes*, acerca do limite à aspiração racionalista cartesiana imposto pela teoria de 1630: “se definimos ‘racionalismo’ como a concepção de que a base para todas as verdades é, em princípio, de acesso transparente à razão humana, então a doutrina cartesiana da criação divina das verdades eternas impõe à sua filosofia, pelo menos nesse aspecto, uma divergência substancial em relação ao paradigma racionalista.”

Do lado de Espinosa, a fim de verificar seu compromisso necessitarista — o exato contraponto das verdades eternas cartesianas — eu invariavelmente citava uma passagem epistolar a Blijenbergh, correspondente que lera os *Princípios da filosofia cartesiana*, conversara com o autor, mas continuava com inúmeras dúvidas, expressas em algumas cartas. Numa delas, deparamos Espinosa a negar maiores explicações, como a dizer: “desista de compreender minha filosofia”; com efeito, a não-comunidade de princípios básicos acarretava uma conversa de surdos:

Tuas perguntas não contribuem em nada para a solução de nossa primeira questão pois, longe de minha opinião relativa à necessidade das coisas não poder ser entendida sem suas últimas perguntas, dá-se o contrário: a solução dessas perguntas e o que isso supõe não pode ser entendido sem que se compreenda antes a necessidade das coisas, pois sabeis que a necessidade das coisas toca à metafísica e que o conhecimento desta sempre vem primeiro.

Esta necessidade, o que seria? Não era ela um derivação do sistema, das definições e proposições, do desenvolvimento do percurso especulativo; pelo contrário o filósofo a designava à guisa de condição para o bom entendimento das definições, das proposições do percurso, do sistema, enfim. A necessidade é um pressuposto que plasma a filosofia e determina a posição ou a ausência de certos problemas. O equivoco de Blijenbergh: sem a necessidade, o espinosismo não seria o espinosismo, e esta filosofia, por sua vez, não pode explicar àquele autodenominado “filósofo cristão” seu desenvolvimento porque entre eles não há diálogo possível.

Ao termo das investigações da iniciação científica, perante as complicações que apareceram, eu estava convencido da necessidade de lançar-me ao estudo dos *Princípios da filosofia cartesiana*. Realizara de certa forma um movimento circular e me via retornado à página inicial do projeto de pesquisa, àquela passagem citada do prefácio da obra e a questão

lá levantada. Eu não desejava mais que me enfronhar de vez no livro, lê-lo bem, estudá-lo, compreendê-lo.

A intenção pode parecer um tanto vaga, e realmente o era, mas fazia certo sentido no universo dos estudos espinosanos. Com efeito, os *Princípios* eram e são uma obra muito pouco estudada, quase nunca por si mesma, citada aqui e ali só para uma exemplificação de qualquer coisa. Ao tempo de Espinosa o livro foi bastante lido e discutido, motivou algumas discussões; já quando o filósofo volta a ser lido na Alemanha das Luzes, com a edição Paulus, a obra está reduzida à condição de comentário que não expressa nada do espinosismo, apenas do cartesianismo. No decorrer do século XX, como concluí a partir de uma longa pesquisa bibliográfica nas bibliotecas da USP, UNICAMP, e confirmei mais tarde na biblioteca Espinosa da Escola normal superior de Fontenay-St. Cloud, computavam-se somente 11 artigos e um livro (em verdade mais dedicado ao apêndice dos *Princípios*, os *Pensamentos metafísicos*). Assim, nos termos daquele vago intento, o projeto de mestrado enviado no início de 1998 à Fapesp dividia-se em três eixos: a tradução anotada da parte I do texto (inclusive de seu prefácio), um estudo introdutório, o panorama do meio intelectual que recebeu o livro, especialmente aquele constituído pelo que se denomina cartesianismo holandês.

Para tudo isso havia dois motivos. O primeiro, muito simples, era a própria existência de um livro espinosano intitulado *Princípios da filosofia cartesiana* publicado em 1663. Se houvesse a mínima correção em minhas conclusões acerca da incomunicabilidade entre espinosismo e cartesianismo, a obra se ergueria como um disparate e sua situação filosófica no interior do sistema de Espinosa um grande mistério. O segundo motivo foi a descoberta de Merleau-Ponty, de quem eu já lera alguns textos mas nunca com a devida atenção.

O fim de minha graduação foi planejado de modo que eu tivesse o último ano, 1997, com uma ocupação mínima de apenas duas matérias obrigatórias, e pudesse portanto preparar-me para o mestrado. Foi na primeira metade daquele ano que com o curso de Contemporânea I, ministrado pelo Prof. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, pus-me a ler seriamente as obras de Merleau-Ponty. O fruto da freqüentação, que continuou mesmo terminado o semestre, apareceria dois anos depois na revista *Dissenso*, num texto que tinha a intenção de, retomando a incessante meditação merleau-pontyana sobre a história da filosofia, tratar de algumas das questões que me inquietavam no estudo de Espinosa e Descartes. Esse tom geral eu o fazia transparecer já no título — “Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão” — onde o francês era sem nenhuma discrição oposto ao nosso Oswaldo Porchat, que pelo que recordo na época promovia intensa campanha contra o

que lhe parecia um castramento da criatividade filosófica imposto aos alunos do curso de filosofia (um exemplo está em seu texto publicado no mesmo segundo número da *Dissenso*).

Como espero ter deixado claro ao início, o problema do “conflito das filosofias” nunca me afligiu nem desconsolou em nada. Era, porém, uma questão que merecia tratamento, e foi nessa medida que busquei meditar sobre tal a partir de Merleau-Ponty, que formulara a dificuldade nitidamente ao apresentar uma coletânea sobre “os filósofos célebres” por ele organizada: “nem a genealogia dos filósofos nem o devir da verdade (...) a filosofia corre o risco, em nossa obra, de não ser mais do que um catálogo de ‘pontos de vista’ ou de ‘teorias’. Uma série de retratos deixará no leitor a impressão de uma tentativa vã, em que cada qual dá por verdade os caprichos que seu humor e os acidentes da vida lhe inspiraram.”

A essas impressões possíveis eu me esforçava em opor a história da filosofia como um diálogo entre os homens (“uma confrontação, uma comunicação com os sistemas análoga àquela que podemos ter com os homens”), uma história concebida segundo os cânones da linguagem, que o francês ativava a cada passo de suas reflexões, e da qual estivesse igualmente fora tanto o acaso quanto a premeditação. Ela se pautaria por um desejo expressivo presente que faz balançar todo o passado, todo o futuro: o sujeito falante fala, movimenta atrás de si a história inteira de sua língua e, em simultâneo, abre infinitas possibilidades para o devir dessa mesma língua; ele está sempre, necessariamente, numa comunidade de falantes, dos quais depende; no tangente à linguagem, ao menos de início, “falamos e nos compreendemos”. Isso repunha os tópicos da tradição e da formação filosófica, pelos quais eu passara, noutros termos. Espinosa não poderia renegar simplesmente Descartes, o que equivaleria a condenar-se ao silêncio; talvez toda a dubiedade do relacionamento deles fosse similar àquela da relação estabelecida, segundo Merleau-Ponty, entre o escritor e o leitor: este aprende a exprimir suas questões a partir das palavras daquele, um vínculo complexo em que também a obra do escritor só se realiza através do leitor. A corroborar a aplicação desse paradigma lingüístico às relações filosóficas entre Descartes e Espinosa, vinham ainda algumas páginas de “Experiência de Pensamento”, ensaio de Marilena Chaui sobre Merleau-Ponty inserido em *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*.

Em algumas páginas d’*A prosa do mundo*, Merleau-Ponty remete-nos a um determinado período da pré-história da língua francesa, ou se se preferir, o instante vivo de uma língua falada, o latim vulgar, que foi sendo paulatinamente oxitonizada malgrado a ausência dessa tonicidade particular no período anterior. Em virtude do acomodamento fonético generalizado que suprimia as últimas letras de cada palavra pronunciada, em certo

momento foi necessário oxitonizar as palavras impedindo a supressão das sílabas finais e assim garantindo a inteligibilidade do enunciado, isto é, a própria comunicação.

Como compreender esse momento fecundo da língua, que transforma um acaso em razão e, de uma maneira de falar que se apagava, faz súbito uma nova, mais eficaz, mais expressiva, como o refluxo mesmo do mar depois de uma vaga excita e faz crescer a vaga seguinte? O acontecimento é demasiado hesitante para que se imagine algum espírito da língua ou algum decreto dos sujeitos falantes que seja responsável por isso. Mas também é demasiado sistemático, supõe mútua convivência entre diferentes pormenores para que se o reduza à soma das mudanças parciais. O acontecimento tem um interior, ainda que não seja a interioridade do conceito. Nunca o sistema é modificado diretamente, em si mesmo, é imutável, só certos elementos são alterados sem tocar a solidariedade que os liga ao todo.

Percebi então com clareza onde eu falhara na iniciação científica, sobretudo na infeliz escolha do terreno para a reconstituição do diálogo entre espinosismo e cartesianismo. Eu poderia insistir em tomar os dois sistemas à maneira de línguas, mas sob tal perspectiva não cabia mais interrogar a *Ética*. Nas relações entre espinosismo e cartesianismo eu só poderia encontrar um momento similar ao invocado por Merleau-Ponty nos *Princípios da filosofia cartesiana*. Lá, talvez, eu pudesse encontrar um momento de indistinção (como ocorria na descrição de Merleau-Ponty entre o latim e o francês) que apontasse para a instituição do espinosismo através de suas reações a Descartes, além do que haveria espaço para meditar sobre o desenrolar-se da filosofia como filosofias. Já na *Ética* e no *De Deus*, o máximo que eu encontraria seria a incomunicabilidade, a incompreensão inevitável se nos fosse possível pôr frente a frente um romano da época de Cícero e um francês novecentista.

Decerto essas reflexões não foram grosseiramente sobrepostas ao texto de Espinosa. Perscrutando a parca bibliografia acerca de sua exposição do cartesianismo, eu discernia progressos que me pareciam reforçar os pontos de vista que eu trazia de alhures. Assim, queria parecer-me que um decisivo passo fora dado por Marie-Hélène Belin¹, num artigo em que ao invocava a “duplicidade” dos *Princípios* e conferia a essa categoria um lugar de proa na compreensão da obra, questionando-a principalmente acerca de sua “curiosa concepção de fidelidade”; o ponto cardinal: ela assumia o peso de todas as incertezas que pairavam sobre o texto e, ao invés de negá-las, tornava-as constitutivas. Dessa forma, as questões eram reposicionadas; não vinha mais ao caso apenas tomar partido pela fidelidade ou infidelidade

de Espinosa relativamente ao cartesianismo, mas interrogar o sentido profundo das alterações, descobrir inclusive se falávamos ou não de uma obra espinosana. Enfim, a duplicidade sinalava para uma unidade “curiosa”, e era tal foco inovador que eu acreditava frutificar por inteiro nas análises de Marilena Chaui contidas em *A nervura do real*. Ela soubera encontrar a unidade da obra por intermédio de uma designação perfeita que recobria e estenografava os deslizamentos, as sutilezas e toda a gama de dubiedades que fazem dos *Princípios* uma obra espinosana: “fidelidade infiel”. Um pouco à guisa dos oxímoros pelos quais os poetas apreendem unidades inexprimíveis aos amantes da univocidade conceitual e das formulações livres de paradoxo, o título de Marilena era lucífero na medida em que fazia uno o que na perspectiva anterior afigurava-se apenas duplo e trazia no bojo uma contradição de seus termos a deixar pontear certa positividade para cujo vislumbre basta ainda hoje um rápido olhar sobre o sumário de *A nervura do real*, que aloca os *Princípios da filosofia cartesiana* numa parte significativamente denominada “rumo à *philosophia*” — bem o que eu buscava: menos a “filosofia” do que os meios de chegar lá. Posso adiantar que meu intento desde o início foi dar formulação plenamente positiva, por intermédio das sugestões vindas de Merleau-Ponty, ao que em Marilena era conseguido pela dupla negativa. Assim como aquele latim que se oxitonizou na região da Gália em algum momento da história não o fez por infidelidade a nada mas por excesso de fidelidade a si e a sua intenção expressiva, mesmo que terminasse dando origem ao francês, uma outra língua; assim mesmo os *Princípios* seriam verdadeiros não porque fossem fiéis a um ou outro sistema, ao espinosismo e ao cartesianismo, mas porque eram a um só tempo fiéis a ambos. A apreensão das simultâneas fidelidades que perfaziam uma única permitiria suprimir a contradição e revelar a verdade da obra; a verdade de uma leitura imanente ou do estudo imanente de uma coisa conforme o que ela é, e não a partir do que pensamos que ela deva ser.

* * *

Estudar o livro de Espinosa sobre o cartesianismo e traduzi-lo. Logo que comecei a realizar a primeira parte desse propósito fiz duas descobertas que aos poucos me fariam abandonar a segunda parte.

Todos conhecem a breve exposição geométrica que Descartes oferece nas Segundas Respostas sob o título de *Razões geométricas que provam a existência de Deus e a distinção*

¹ “Les *Principes de la philosophie de Descartes*: remarques sur la duplicité d’une écriture”, *Archives de philosophie*, t. 51, 1988.

da alma e do corpo dispostas à maneira geométrica. Por sugestão dos objetores, o filósofo retoma muitas das teses mais importantes das *Meditações* sob uma forma diferente, passando do que em geral se denomina “análise” à “síntese” (digo “em geral” porque o mestrado poria em questão tais denominações). Todo esse texto é explicitamente retomado por Espinosa em seu livro; ou melhor, mais que retomado, é transposto quase *ipsis litteris*, com raras supressões e acréscimos; uma das modificações mais notáveis concerne à axiomática original, que com Espinosa ganha uma nova ordenação e tem descartados dois de seus constituintes. Deixando de lado o caso das exclusões, que não possuem nada de enigmático já que explicados pelo autor, sobrava então o problema da nova ordem, e foi sobre isso que primeiramente me debrucei.

Conforme o prefácio dos *Princípios da filosofia cartesiana*, a intenção era demonstrar os axiomas tornando-os proposições, como o próprio Descartes achava conveniente, mas não houve tempo, e por isso apenas foram acrescentadas algumas linhas explicativas e reordenados, o que, afirmava ainda o prefácio, poderia “fazer as vezes de demonstração”. Busquei entender tal “demonstração” e os seus motivos, em especial o fato, muito curioso, de Espinosa praticamente inverter toda a ordem original presente nas *Razões*. A coisa se dava mais ou menos assim: o texto de Descartes possui uma cadeia axiomática de 11 peças, já os *Princípios* apresentam uma cadeia que, mantendo a numeração do original, é a seguinte: 11, 10, 7, 8, 9, 4, 5, 6.

Durante meses, o mesmo exercício. Para cada axioma cartesiano eu ia às *Meditações* e acompanhava o nascimento da tese dentro do percurso meditativo; depois retornava às *Razões* e acompanhava lá o seu movimento; finalmente, passava a Espinosa e tentava no contexto de seu livro compreender cada modificação, tanto no texto quanto na localização da peça axiomática. Ao fim, o espanto não foi pequeno com o que divisei: havia um eixo central na reordenação espinosana que reconduzia a axiomática das *Razões* a uma ordem que era a das *Meditações*. De imediato, percebi que a descoberta revertia tudo que se pensava sobre o livro, salvo uma ou outra intuição nunca desdobrada em argumentos, e dava lugar a um verdadeiro *quiproqué* entre os termos “análise” e “síntese”. Ora, a intenção declarada de Espinosa era dar forma geométrica sintética ao que Descartes expusera analiticamente, era portanto natural utilizar todo o texto do único esboço sintético cartesiano; porém, sob a pena espinosana, a ordem dessa exposição sintética era refeita segundo um cânone analítico e, mais, a justificativa para isso era o zelo demonstrativo. Aos poucos fui notando ainda que o ocorrido na axiomática se repetia em boa parte do livro.

Paralelamente, fiz ainda uma segunda descoberta de importância. Não apenas o texto das *Razões* era usado literalmente como também vários outros textos cartesianos. Os *Princípios da filosofia cartesiana* em sua inteireza constituíam um grande mosaico, um heteróclito construído de passagens de Descartes, às vezes frases inteiras, às vezes fórmulas, às vezes palavras. Por conseguinte, o procedimento que eu aplicara às *Razões* poderia ser estendido a toda a obra; mediante a letra (ali o suporte material de um diálogo) seria possível investigar transformações, interrogar motivos, precisar o nascimento de novos conceitos, intimidades da elaboração da obra que dificilmente seriam detectados de outra maneira. Ademais, surgiu-me a idéia de, a partir de tais elementos, discriminar com singular exatidão o que significa para Espinosa ordenar geometricamente. A cada trecho, proposição ou tese em Espinosa, eu poderia retornar ao cópula cartesiano e percorrer lá o surgimento e discussão da tese e depois investigar o sentido das alterações espinosanas; eu tinha o material bruto e o material geometrizado, restava entender o processo de geometrização.

Perante essas novidades o projeto original de mestrado teve necessariamente de ser revisto, como dito, e a tradução foi sendo deixada de lado em prol do estudo da ordenação geométrica, que por sua vez era inseparável do tópico da fidelidade ou infidelidade da exposição de Espinosa com relação ao sistema exposto.¹ A tese se tornou um longo comentário desses tópicos.

De acordo com seus elementos, a primeira parte dos *Princípios da filosofia cartesiana* distribui-se assim: um Prolegômeno que apresenta “sucintamente” o percurso básico do cartesianismo, da dúvida até Deus passando pelo cógito (“duvido, penso, logo existo”); definições, axiomas e quatro proposições que demonstram o cógito numa forma diversa mas dita equivalente à primeira (“eu sou pensante”); uma segunda rodada de axiomas tomados ao esboço geométrico cartesiano e uma série de proposições que começa pelas provas de Deus e termina pela demonstração a existência dos corpos exteriores.

No tocante à ordem que coordena o desenvolvimento desses componentes conferindo-lhes unidade, foi possível identificar uma estruturação básica, que se anuncia desde o início, no primeiro parágrafo do Prolegômeno:

¹ Quanto à tradução, na qual continuei trabalhando num ritmo lento nos últimos anos, ela está no seguinte pé: terminei as partes I-III, que constituem propriamente os *Princípios da filosofia cartesiana*, e os repassei à editora Martins Fontes (uma pequena parte, inclusive, o Prolegômeno, apareceu na edição das *Meditações* que organizei para a mesma editora); falta agora o apêndice, os *Pensamentos metafísicos*, que já ganharam uma primeira versão mas foram deixados de lado no ano passado em virtude do término do doutorado.

Antes de nos aproximarmos das proposições mesmas e suas demonstrações, pareceu bom, no que antecede, sucintamente pôr diante dos olhos por que Descartes duvidou de tudo, por qual via erigiu os sólidos fundamentos das ciências e, finalmente, por quais meios libertou-se de todas as dúvidas; tudo que de fato teríamos reduzido à ordem matemática se não julgássemos que a prolixidade, requerida para apresentá-lo, impediria que isso tudo, que deve ser visto com um só olhar, como em uma pintura, fosse devidamente inteligido.

Está aí a nítida contraposição entre uma exposição sucinta, para ser vista num só relance de olhos, e outra, matemática e prolixa. Além do mais, assim como esse parágrafo ressalta a sucintez, *succintè ob oculos ponere*, adiante, no escólio da proposição IV, o relevo será outro, mas ainda em fórmula semelhante, *ordine ob oculos ponere*, momento em que se prepara a dedução tudo quanto pode ser encontrado a partir do cógito, o “fundamento de toda a filosofia”:

decidi aqui pôr diante dos olhos com ordem as coisas que presentemente nos parecem necessárias para que possamos passar adiante, e acrescentá-las ao número de axiomas, já que são propostos como axiomas por Descartes ao fim das Respostas às Segundas Objeções, e não quero ser mais cuidadoso que ele.

A duplicidade enunciada confirma diferenças dispositivas que o olho leitor de imediato verifica: por um lado, o texto corrido do Prolegômeno; por outro, no restante da obra, a esperada disposição geométrica (definições, proposições etc.). Dois anúncios coincidentes, feitos em lugares precisos e que comungam de uma mesma fórmula (*ob oculos ponere*) diversamente modulada (*succintè* e *ordine*); entremeando ambos, o trato com o responsável pela liga: o cógito haurido ao Prolegômeno e que em seguida serve alavanca à segunda axiomática.

Essas constatações iniciais levaram-me a conceber o estabelecimento da ordem como uma tríade de etapas que, prescindindo de maiores justificações, pode ser sumariadas assim:

- 1) O Prolegômeno funciona como uma espécie de “história do cartesianismo” (“história”, entenda-se, no sentido clássico de recolhimento, descrição) que extrai dos textos cartesianos o percurso básico dessa filosofia, promove uma primeira distinção entre o que é verdadeiro e falso relativamente a tal filosofia e estipula o seu fundamento.
- 2) Da operação distintiva do Prolegômeno, é possível haurir alguns princípios verdadeiros que dão as definições e os primeiros axiomas, os quais à guisa de sementes de ordem

possibilitam a prova apriorística do fundamento, antes alcançado só por experiência (o “penso, logo existo” ganha então a forma “sou coisa pensante”).

3) A segunda axiomática parte do fundamento, explicita-lhe o conteúdo e fixa os princípios causais responsáveis pela cadeia proposicional que virá a seguir; tudo conforme um par de regras dedutivas apresentado no escólio da quarta proposição.

A partir dessa análise, e à revelia das concepções que fazem a verdade dos *Princípios da filosofia cartesiana* residir ou no cartesianismo (a obra seria uma exposição fiel de tal sistema) ou no espinosismo (ela seria uma correção do cartesianismo), pareceu-me acertado concluir que sua verdade (quer dizer, seu valor, sua coerência com as intenções do autor) não está de fato numa ou noutra das alternativas, mas nas duas: os *Princípios* são verdadeiros não porque sejam fiéis a um ou outro sistema, mas porque são simultaneamente fiéis a ambos. Em outras palavras, o método espinosano é verdadeiro e bem aplicado justamente porque não corrige Descartes, mas busca compreender a racionalidade do sistema cartesiano, razão por que produz uma exposição fiel ao cartesianismo.

O método geométrico como preconizado ali é um método que discorre sobre o que as coisas são e não sobre o que deveriam ser, ele é capaz de um discurso racional sobre o que nem sempre, ou nunca, o é; tal como se pode discorrer racionalmente sobre a ação política que não é racional, é cabível um discurso racional sobre um sistema filosófico que não o é integralmente (ao menos não em termos espinosanos). A condição expressiva da verdade/racionalidade desse discurso forjado pelo método é nunca suprimir o irracional, mas constatá-lo, dá-lo como fato verdadeiro, compreendê-lo como aspecto necessário para que a coisa em questão seja o que ela é. Tornava-se então inteligível como a incompreensibilidade que reside em certos pontos do cartesianismo constitui a racionalidade intrínseca ao sistema, uma verdade sua que não devia ser comparada com a verdade de outras coisas. Exatamente como ocorrido na interpretação escriturística, seria prova de irracionalidade ser fiel à razão das coisas e racionalizar o que, à luz da razão, era irracional; a racionalidade do método é instaurada pela descoberta de uma razão imanente ao objeto, mesmo que contrária à razão das coisas. Daí os *Princípios da filosofia cartesiana* apresentarem um cartesianismo geometrizado e, antes de tudo o mais, conforme a Descartes. Prova disso seria a manutenção daqueles índices de obscuridade que são os “isso ou aquilo supera a compreensão humana” enunciados por Espinosa, embora sua filosofia não admita a incompreensibilidade. São incompreensões essenciais à racionalidade cartesiana, sem as quais o cartesianismo não seria ele mesmo e que, por conseguinte, são totalmente compreensíveis no interior do próprio cartesianismo. Em conclusão, quando o filósofo espinosano analisa algo, o resultado não

pode apontar nem para o que a coisa não é (uma recusa) nem para o que a coisa deveria ser (uma correção). Em qualquer desses casos haveria infidelidade de essência, ou seja, um erro na aplicação método.

* * *

A dissertação de mestrado, tal como entregue para defesa, afigurava-se para mim apenas a parte de um todo, pelo que eu dava razão à máxima sempre repetida pelos corredores do departamento: o que termina não é o trabalho, mas o prazo; no meu caso, mais exatamente, acabou a bolsa da Fapesp no mesmo dezembro de 2001 em que o texto foi depositado.

A certa altura da pesquisa, com efeito, surgira-me com nitidez a grandiosidade do tema “Espinosa e o cartesianismo”; foi então que, em vista do material que reunira e de quanto eu sabia dever ainda repassar, concebi o projeto de um tríptico de volumes de que o mestrado seria o primeiro, a fornecer apenas a chave de leitura dos *Princípios da filosofia cartesiana*, ou seja, o estabelecimento da ordem geométrica; plano exequível e que me permitiu deter-me logo após a segunda axiomática da primeira parte do livro, tendo a ordem emergido por completo. Quanto aos outros itens do trio, alguns fragmentos foram ou estão para serem publicados (o índice das *Razões*; a apresentação formal da cadeia dedutiva dos *Princípios* a aparecer nos *Cadernos espinosanos*; a análise das fontes do Prolegômeno que virá como apêndice de *Espinosa e o cartesianismo*), o grosso porém resta a fazer; tenho esperança de dar bom termo ao planejamento inicial num futuro não tão distante e por isso a conclusão da série está na parte III do memorial como um dos tópicos do trabalho de pesquisa proposto. Num segundo volume, será preciso acompanhar o desdobramento daquela mesma ordem inicialmente apreendida ao longo das três partes do livro, além de considerar em pormenor a história das relações entre Espinosa e o cartesianismo e os liames entre os *Princípios* e o todo do sistema espinosano. Um terceiro volume, apoiado no fato de o texto ser um mosaico de passagens que podem ser identificadas, trará o repertório e o completo estudo de suas fontes cartesianas.

Apesar da incompletude, quando me vi na necessidade de preparar um projeto de doutorado foi aos resultados parciais do mestrado que apelei. Eu tinha à mão uma análise detalhada da aplicação do método espinosano e uma definição bastante exata de imanência, porém num contexto específico, numa obra precisa de 1663. Com naturalidade vinha: os dados eram passíveis de generalização? Esquecendo quanto era particular aos *Princípios*,

seria cabível reencontrar noutros trabalhos o mesmo procedimento? O proposto à Fapesp foi a realização de tal exercício: utilizar os elementos hauridos aos *Princípios* para a análise do vínculo entre método e imanência em três outras obras espinosanas, a saber, o *Tratado teológico-político*, o *Tratado político* e o *Compêndio de gramática da língua hebraica*.

Esse projeto de doutorado é a prova cabal dos descaminhos a que somos levados por imperativos um tanto extrafilosóficos; a sobrevivência por exemplo. Não que fosse um projeto “falso”; longe disso, como explicado ele recolhia de modo coerente muitos dos resultados da etapa anterior e sugeria uma seqüência do trabalho que fora feito. Todavia, em meio a várias dúvidas, à época eu guardava comigo um única certeza, justamente o desejo de não prosseguir com o tema, partir para algo novo e erguer liames entre a filosofia moderna e a contemporânea. O problema era que a preparação de uma proposta desse tipo me custaria muito tempo, meses que eu não podia despender em ócio reflexivo e, sobretudo, sem bolsa. Passando ininterruptamente do mestrado ao doutorado, eu tinha pressa e o que me pareceu mais rápido e simples como projeto “aprovável” foi aquele prosseguimento, que no fim das contas não deixava de ser uma solução razoavelmente conciliatória, a garantir-me certa margem de manobra; não por acaso eu elegera objetos de estudos as três obras espinosanas a meu ver mais propícias, em razão dos temas, a entabular um diálogo com a contemporaneidade, para a qual esperava deslizar de pouco em pouco.

Para onde exatamente? Qual afinal seria a tese? Boa pergunta que eu verdadeiramente não sabia responder. Não tinha mais que palpites e foi por que me pus a ler várias coisas, um pouco a esmo, daquela maneira que favorece as relações inusitadas e o aparecimento de novas idéias. Foi assim até que se materializou em minha mente a oportunidade de uma questão — as possíveis relações entre Espinosa e Merleau-Ponty — que ao longo dos anos me fora seguidamente sugerida pelos textos e pelas aulas de Marilena Chaui. Havia grandes vantagens: eu tocava diretamente uma das correntes filosóficas mais influentes do século XX, a fenomenologia; poderia passar por Sartre e o existencialismo, idéia que acalentava fazia tempo; teria com um autor que sempre demonstrou enorme apreço pelo pensamento seiscentista e que, aos meus olhos, possuía um projeto filosófico de corte clássico. Um achado, em suma, não fosse o contratempo de, ao menos à primeira vista, consistir num desatino propalar qualquer vínculo entre aqueles dois filósofos. Será suficiente lembrar a reação do Prof. Renaud Barbaras, notório especialista em Merleau-Ponty com quem eu pretendia passar um período na França, quando lhe comuniquei o meu propósito: tema muito original, não há praticamente nada a respeito; porém, retorquia ele, o próprio Merleau-Ponty não dá elementos para tal comparação e decerto a renegaria, como atestam suas constantes

críticas ao espinosismo. Por sorte eu já esperava algo assim e cuidara de munir-me de argumentos, reunindo-os num projeto de trabalho que tão logo terminado foi remetido ao Prof. Barbaras. O texto, sobre que não me estenderei porque presente na terceira parte do memorial, tinha como principal objetivo demonstrar a pertinência da investigação, mobilizando para tanto Marilena Chaui e Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

Eu tinha consciência de que, antes de precisar qualquer relação, era necessário determinar um certo Espinosa e um certo Merleau-Ponty, de modo que pudesse levar cada um a surrupiar-se ao seu século para ressurgir no do outro. Iniciei pela temática da linguagem, e não é difícil explicar a razão. Como normalmente indicado pelos estudiosos de Merleau-Ponty, é a partir do período em que ele se volta à reflexão sobre a linguagem e a lingüística que sua obra passa a transformar-se naquilo cuja forma acabada, ou quase, é a ontologia d'*O visível e o invisível*. Assim, em primeiro lugar o assunto deveria me permitir estabelecer um termo comum aos dois filósofos (Espinosa era autor de uma gramática), favorecendo o cotejo entre eles e conduzindo-me às raízes do último Merleau-Ponty; depois, haveria a oportunidade de reavaliar muitas das considerações de Husserl e Merleau-Ponty sobre o necessário resgate do mundo da vida e da experiência, pois eu enxergava na gramática de Espinosa uma ciência que, longe de subsistir só pelo esquecimento da vida, fundava-se nela e com ela convivia.

Prossigui nesses passos até que no segundo semestre de 2002 deu-se uma viravolta, causada pela perspectiva deste concurso que agora ocorre. O desejo de prestá-lo fez-me reavaliar a tese e estudar as possibilidades de apressá-la, inclusive abrindo mão do sanduíche na França, que fora aprovado (eu convencera o Prof. Barbaras da pertinência do projeto) e aguardava liberação (atrasada em virtude dos cortes de verbas federais). Repassando o material acumulado, concebi uma nova tese, na qual Merleau-Ponty não permaneceria senão como inspirador de questões e que consistiria no desdobramento de tópicos que, pelo plano inicial, não deveriam ocupar mais que um ou dois capítulos: um estudo da gramática hebraica espinosana vinculando-a ao tema mais amplo da racionalidade mediante a análise das relações entre uso e regras tais como surgidas no livro.

Para que se entenda o inteiro porquê disso e as questões teóricas que eu pretendia tocar, é necessário recapitular a revisão de alguns pontos de vista antigos que se dera no decorrer do mestrado e cuja expressão mais acabada encontra-se numa nova análise do tema das verdades eternas, bem diferente daquela da época da iniciação científica, que foi apresentada como comunicação em 2001 num colóquio em Curitiba e publicada no ano seguinte nos *Cadernos de história e filosofia da ciência*.

Muito resumidamente, eu não via mais motivos para condenar Descartes, só para louvá-lo, pois a doutrina em questão sugeria uma nova e ousada idéia de razão; o filósofo suprimia as ilusões de lastros ontológicos eternos para a racionalidade e, num certo sentido, a mundanizava. Deus não seguiu modelos quando da criação pelo simples motivo de que não os havia, e o que chamamos racionalidade é algo profundamente vinculado a este mundo, ontologicamente ligado a nós, visto que tudo, nós ou um axioma ou uma verdade qualquer, somos criaturas e estamos no mesmo plano na escala dos seres.

A teoria da criação das verdades eternas, como é notório, foi criticada fortemente pelos pós-cartesianos, com destaque para Leibniz e Malebranche que não viam boa solução, saída para escapar de uma atroz contingência; a exceção notável foi Espinosa, que na *Ética* deixa transparecer sua concordância com alguns importantes aspectos da tese. Porém, se para Descartes havia ainda um Deus pessoal e criador, isso não fazia o mínimo sentido no interior do universo espinosano. Daí sobreveio para mim uma conclusão simples e de largas conseqüências: no espinosismo o que se pode chamar em geral de racionalidade é uma instituição humana, algo que não é dado por natureza e que depende de um processo histórico-temporal. Várias passagens espinosanas o comprovam, como o escólio da proposição 39 da quinta parte da *Ética* que liga o aparecimento da razão e da liberdade ao desenvolvimento corporal que vai da infância à idade madura; há todavia um aspecto do sistema que ao meu ver é o mais contundente. Como é repetido em vários pontos, o estado original dos indivíduos criados pela natureza é a ignorância. “Todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas”, afirma o apêndice da *Ética*, para reforçar logo em seguida mencionando nosso “estado presente e inato de ignorância”; ademais, é sabido que na maioria das vezes não agimos segundo a razão. Ora, essas constatações constituiriam um grande absurdo se a razão fosse algo natural como o é, por exemplo, a transferência de movimento no choque entre corpos; o absurdo de um ser (o homem) que não corresponderia a algo de sua natureza (a razão).

A racionalidade é uma invenção humana, uma criação do homem que não pode ser descrita sob a chave da descoberta ou do achado, como se pronta desde sempre. A partir disso, algumas questões que eu tratara na iniciação científica acerca dos fundamentos da racionalidade num mundo sem transcendência ganharam formulações bem diferentes. Em vez de justificar a razão, cabia analisar o processo de seu surgimento e estabelecimento, em termos históricos inclusive, no sentido daquela historicidade que Merleau-Ponty ressalta em seu curso sobre a *Origem da geometria* de Husserl e que permite falar numa história da geometria: a formação de idealidades. O estudo sobre a gramática espinosana me permitiria

investigar um tipo particular de idealidade, a das regras gramaticais; além do que, no mesmo movimento, eu poderia voltar a atenção para um outro assunto que me interessava em particular: pesquisar elementos de uma espécie lingüística não-cartesiana que se opusesse às conhecidas formulações de Noam Chomsky,¹ abarcando porém aquilo que me parecia um ganho relativamente à ciência da linguagem anterior e que eu sabia estar na base de muitas das pesquisas cognitivas mais recentes.

Com sua vigorosa crítica ao comportamentalismo lingüístico de um Skinner, Chomsky soubera de maneira irrevogável salientar o aspecto criativo da linguagem humana (o que lhe permite ir sempre além dos dados) e explicá-lo pela categoria da recorrência ou recursividade (o que ocorre num ponto da fala se reflete sempre, por coerência, noutra ponto), que por sua vez dá àquela criatividade um caráter regrado. Ora, falo em lingüística “não-cartesiana” porque no *Compêndio de gramática hebraica* de Espinosa havia os desejados elementos que permitiam manter os ganhos chomskyanos e, ao mesmo tempo e tão importante quanto, afastar o incômodo mentalismo que neles vinha implicado. Creio ter tido algum êxito nisso.

Em se tratando de um livro espinosano praticamente desconhecido, cuidei de iniciar a tese pela apreensão de sua especificidade no sistema espinosano. Ela se resume, ao eu ver, naquilo que denominei “geometria do instituído”, e que pode ser resumido em poucas linhas. Normalmente se imagina que o método geométrico clássico e sobretudo o espinosano só pode aplicar-se a objetos recobertos de necessidade e universalidade, que encontram lastro em essências imutáveis e situadas fora do tempo; o *Compêndio*, porém, contrasta veementemente com isso ao se debruçar com lentes geométricas sobre a língua hebraica, que não é universal nem necessária e que muda com o tempo, um idioma que ainda hoje é o vernáculo oficial de um país. Ademais, o hebraico não é uma coisa natural, isto é, dada por natureza, mas algo instituído pelos homens e que depende do engenho do povo, dos costumes do país, de sua cultura, etc.; o que chamei de geometria do instituído é justamente a análise geométrica dessa instituição que é a língua hebraica, análise que tem de enfrentar o problema da diversificação: diferenças herdadas que tidas e ativadas culminam em outras tantas diferenças desdobradas em várias ordens e singularidades erguidas no tempo.

Partindo dessa constatação busquei investigar como isso era possível, o que significou percorrer as características do método geométrico na obra (para o que foi de grande utilidade o mestrado) e as vias pelas quais se dava o estabelecimento de um discurso científico, que muito curiosamente concluí depender desde baixo da experiência hebraica do autor: para

¹ *Lingüística cartesiana. Um capítulo da história do pensamento racionalista*, trad. de Francisco M. Guimarães, Petrópolis & São Paulo, Vozes & Edusp, 1972.

fazer a gramática do hebraico era necessário já saber hebraico, como acontecia a Espinosa. O caso, porém, é que tal análise me retornava sempre à natureza, e mais especificamente ao corpo, embora tratando de uma instituição.

A necessidade de uma língua, para Espinosa, assenta-se na memória inscrita no corpo mediante as afecções recebidas, e é a partir disso, dessa necessidade cujo ponto de partida é o costume que fazia sentido falar em regras gramaticais. Insisti muito, para tanto, no cotejo entre algumas passagens do *Tratado teológico-político* e do *Compêndio*. No tratado, a certa altura, o filósofo afirma-se haver na bíblia grega inúmeros hebraísmos. ou seja, frases redigidas em grego mas que respeitavam os torneios e os modos de falar hebraicos, diferentes das línguas européias e propícios a gerar confusões interpretativas. Um caso muito particular era o de João; segundo Espinosa ele recorrentemente construía frases ao gosto dos costumes dos judeus, que “nunca mencionam nem procuram as causas intermediárias ou particulares, recorrendo sempre a Deus” no momento de designar a causa de qualquer coisa.

João nunca logrou safar-se de certos modos de falar, de certa fraseologia hebraica. Seus hebraísmos demonstravam um arraigamento persistente, costume difícil de largar mesmo quando transportado para outro idioma: noutra alfabeto, com outras palavras, imerso num sistema verbal diferente, numa sintaxe estranha, os modos de falar antigos persistem, subjazem aos ditos imprimindo-lhes determinada expressividade; remete só a Deus a origem de uma ação, cala as causas médias e indica mais expressamente a causa principal. Para o Espinosa exegeta a descrição em pormenor desse costume judeu serve decisivamente à interpretação bíblica, e por isso no *Teológico-político* não é admitido como mais do que mero “modo de falar”. Porém, o hábito hebraico explícito em João é indicado também no *Compêndio*, em termos muito semelhantes, mas carregado lá de valor gramatical. O modo de pensar hebraico já não é mais só um hábito devoto como também explica uma das espécies do infinitivo na língua hebraica, o verbo derivado ou causativo. Deixa de ser modo de falar para assumir a condição de fato gramatical, e em sentido duplo: investido de gramática, fonte de gramática. As marcas do hebraico que motivam várias frases joaninas são um costume que concerne às estruturas da própria língua hebraica duplamente: ele foi possível porque João nasceu entre uma determinada gente e recebeu algo, mas a partir de certo momento João fez-se mantenedor do recebido; um esquema de recepção e manutenção quase de todo independente do próprio indivíduo e que tem a forma de uma tradição, no sentido mesmo em que falava Espinosa em “tradição dos judeus”.

Tradição: o termo me pareceu a designação de algo chave para o sistema da língua hebraica e, eu arriscaria dizer, para toda a cultura humana e suas instituições. Tradição do

uso, tradição das regras; tradição que tocava a natureza (o corpo) e a cultura (a fraseologia, por exemplo); tradição que mantinha o velho e o herdado — e a necessidade que possibilitava a consideração geométrica do hebraico — mas sempre estava pronta a dar origem ao novo e ao desconhecido. Não vou entrar em detalhes, mas foi por aí que pude dar largas ao “não cartesianismo” da gramática espinosana, em vista de que inclusive eu passava longamente pela *Gramática geral* de Port-Royal. A criatividade presente na linguagem bem como em todos os aspectos da vida humana (cujo marco inaugural é a ida para além do naturalmente dado) não estava mais na mente do que no corpo ou na natureza, a qual é potência infinita e, sem nenhuma contradição, fonte de todas as ações que a ultrapassam complexificando-a; por outro lado, a recorrência não dependia de nenhum inatismo ou gramática universal, mas podia instalar-se na tradição recorrente, na sedimentação de regras que traziam no bojo toda a história pretérita e, portanto, toda uma série de determinações. Boa parte da tese foi o acompanhamento, até onde os textos espinosanos o permitiam, do processo de formação de uma gramática, uma apreensão racional de uma língua.

PLANO DE TRABALHO

PARTE III

“E no entanto ele continua grande para nós está próximo de nós por ser o intermediário obrigatório para as filosofias que o recusam, porque elas o recusam em nome da mesma exigência que o animou.”

Merleau-Ponty, *Partout et nulle part*.

INTRODUÇÃO

Quais pontos de vista se esperam de um candidato ao posto de professor relativamente à disciplina a que ele aspira ensinar? No decurso da elaboração deste memorial a dúvida nos espreitou com certa freqüência. Não tanto pelo desejo de corresponder às expectativas como pela dificuldade inerente a todo auto-esclarecimento. Por que, afinal, esta ocupação a que tantos anos foram dedicados— a filosofia e particularmente a moderna — vale a pena? Do que se trata, qual o significado, o valor e o alcance dessa disciplina denominada História da Filosofia Moderna?

Pelo programa que propõe para este concurso, e fazendo seguir ao genérico “filosofia moderna” um especificador algarismo “I”, o Departamento de Filosofia auxilia na delimitação do campo que nos incumbe tratar. Menos a modernidade filosófica toda ela do que aquilo que nos corredores é chamado correntemente de “século XVII”. Alcinha geral e não muito ciosa da cronologia redonda, já que tanto Bacon quanto Berkeley aí se incluem sem maiores problemas; cem anos de pensamento em que o uso leva a reconhecer uma unidade. Curioso, entretanto, é como essa tranqüila periodização padece às vezes de significativa ambigüidade. Fora do universo acadêmico, “moderno” é prioritariamente sinônimo de “contemporâneo” e mesmo de “última moda”; “moderno” não designa um objeto à Luís XIV mas o que se viu anteontem na televisão. Ressaltemos isso, que é o belo signo de uma ambivalência bem mais profunda, que leva a “modernidade” do século XVII a tocar a toda hora a nossa “modernidade” do século XXI, sem qualquer disfarce.

Nos dias que correm, fala-se no erro de Descartes e se o confronta ao acerto de Espinosa, propala-se uma lingüística cartesiana, empreende-se um mapeamento das idéias de clara inspiração lockiana¹; dentre as grandes questões da filosofia e da ciência hodiernas, muitas vinculam-se diretamente ao seiscentos: representacionismo, saber inato ou adquirido, liberdade ou determinismo, cultura e natureza, possível e impossível. Outrora talvez fosse necessário demonstrar nossa dívida com o pensamento do XVII e quanto nele estamos enraizado; atualmente, a constatação é quase uma trivialidade e podemos sem receio falar de uma presença ativa da filosofia moderna em nossa época. A modernidade é ambígua não só pelo modo como e designamos.

¹ A respeito deste último ponto, ver a nota “De quantas idéias se faz um homem?” na *Revista da Fapesp* de janeiro de 2003, que informa acerca de um projeto de catalogação das idéias humanas; ver também o texto de Darryl R. J. Macer, “Finite or infinite mind: a proposal for an integrative mapping project”, *Eubios – Journal of Asian and international bioethics*, nº 12, 2002.

Muitas são as explicações para tal situação, mas cremos que uma é fundamental: o século passado terminou por reencontrar uma questão que igualmente animou todo o pensamento do XVII — a questão da totalidade. Um certo balanço dialético parece ter feito a ciência novecentista, construída toda ela sobre a dura especialidade, produzir conclusões que dia após dia colocam em causa o todo da vida, obrigando-nos a retornar ao tema da totalidade e repensá-lo com os novos instrumentos teóricos disponíveis. Não é difícil ilustrar essa movimentação, essencialmente transdisciplinar. Um antropólogo atento às ciências biológicas como Lévi-Strauss crê possível que as recentes investigações acerca do fenômeno da visão terminem por identificar um arrimo corporal, e portanto natural, para certos modos de pensar, que constituiriam então legítimos princípios lógicos.¹ Com esse único exemplo, percebe-se que é toda a fronteira entre natureza e cultura, toda a crítica ao psicologismo que devem ser rediscutidas, pois salienta-se nada menos que uma nova psicologia, e diríamos mesmo uma psicologia de silhueta clássica, que se aventura na reativação de algo do espírito que outrora motivou as pesquisas sobre a visão de Descartes a Berkeley, produzindo desenvolvimentos ontológicos notáveis.

É nesse contexto que pensamos explicitar-se a importância do estudo da filosofia seiscentista, sem vá nisso implicado nenhum desatavio anacrônico nem desconhecimento do escopo de uma disciplina histórica. A reflexão acerca daquele pensamento de outrora funciona como preâmbulo para muitas das questões que hoje a filosofia, mais que qualquer outra disciplina, é chamada a responder. Sob tal prisma, um aspecto da filosofia moderna merece privilégio, aquele justamente que melhor revela a emulação da totalidade que foi sua tônica, ou seja, a adoção do sistema como linguagem comum para expressão de suas interrogações, respostas e negativas, de maneira tal que mesmo aqueles que criticaram essa forma fizeram-no sem fugir aos imperativos da própria sistematicidade; Pascal evidentemente é o grande exemplo, já que suas críticas à filosofia do tempo denunciavam antes de tudo a sua incapacidade de cumprir as promessas por ela veiculadas, o que faz da comum acusação de unilateralidade também uma defesa do sistema.

¹ “Pesquisas recentes sobre a visão demonstram que quer as células retinianas, quer as do córtex cerebral, analisam imediatamente os dados da percepção sob forma de oposições binárias, por exemplo entre: figura e fundo, imobilidade e movimento, movimento rápido e movimento lento, direção reta ou oblíqua, etc. E que é a partir desse código binário que reconstituímos mentalmente o espetáculo do mundo tal como cremos apreendê-lo pelos sentidos. O binarismo não está portanto no espírito humano senão porque já está no corpo; e se ele constitui uma propriedade imediata de nossa organização nervosa e cerebral, não seria espantoso que ele fornecesse também o denominador comum mais apropriado a fazer coincidir experiências humanas que poderiam parecer superficialmente irreduzíveis umas às outras.” Entrevista publicada no *Magazine littéraire*, hors-série nº 5, 2003: “Lévi-Strauss, l’ethnologie ou la passion des autres”, p. 55.

Tende-se a ver no sistema, não raro, certa aberração de uma época sem medidas em que os filósofos se compraziam em castelos de areia, ou antes de idéias, isolados e a salvo do real por um fundo poço; sistemas fechados em si e dotados de solidez monadária insondável, sem entradas nem saídas. Pensamos exatamente o oposto. Em verdade o sistema é outra coisa, e pode confirmá-lo o freqüentador habitual que nele descobre uma corporatura que não é desprovida de aberturas e que tem o dom de se voltar para tudo; uma metafísica cujo mérito maior é desconhecer o não-metafísico, não porque aracnariamente enredasse tudo quanto lhe viesse à frente, mas porque, longe disso, constituía-se desde a base a partir dos objetos que interrogava. Quem contempla sem preconceitos descobre que um sistema seiscentista é tudo menos o esconderijo aonde o filósofo se retirava e construía um mundo só seu; ao invés, a sua grandeza é assumir a forma de um rico frestado que se descerra para todas as direções e através do qual o pensador clássico podia a tudo lançar olhares íntimos. É costume nosso pensar que só com a contemporaneidade a filosofia efetivamente alarga-se, chegando a abarcar objetos antes situados à margem dela, sendo a arte e a política os exemplos mais notórios. Porém, se este parecer não chega a constituir um erro, tampouco esbanja verdade. Algo foi ganho, sem dúvida, mas quanto se perdeu! A forma sistemática é menos o produto de cabeças atacadas de magnitude que a manifestação visível de uma intimidade com o real tamanha que é proibida por nossos pudores contemporâneos. Desenvolto, o pensador clássico reconhecia praticamente tudo como digno de consideração filosófica; mais, como legítimos objetos de filosofia. De Deus à mais ordinária paixão humana, das estrelas ao músculo cardíaco, o filósofo ia com a mesma empolgação descobrindo a filosofia por toda parte, armando seu sistema, através desses inúmeros olhares, e fortificando-o por aquilo que a cada vez excedia as considerações particulares.

É este seu traço essencial do sistema seiscentista que acreditamos nos ser inspirador, a nós contemporâneos, e por conseguinte dever pautar nosso trabalho em história da filosofia moderna. Com isso, ainda, esperamos fazer justiça, por um lado, ao privilégio que a área de filosofia moderna sempre mereceu do Departamento de Filosofia da USP como um canteiro de obras da filosofia posterior e lugar de freqüentação e inspiração comum; por outro lado, e não menos, corresponder às expectativas que o atual Departamento de Filosofia mantém quanto à necessária especificidade e especialização de cada uma de suas áreas, pois é em virtude do que lhe é mais próprio que a história da filosofia do século XVII poderá dialogar com outras áreas desse mesmo departamento.

Nas próximas páginas, sobre o fundo dessas concepções gerais, buscamos detalhar algumas propostas relativas à docência e à pesquisa. Antes disso, porém, um alerta. Ocorreu-

nos tratar em separado essas duas ocupações por um cuidado de clareza que não deve ser interpretado como tomada de posição no debate das relações entre elas, tema que de tempos em tempos volta e é discutido com mais calor que proveito; de fato, docência e pesquisa são coisas diferentes e, como tais, podem passar bem ou mal vivendo juntas ou em separado. A nosso ver, os esforços devem ser dirigidos não para uma recíproca ignorância ou um forçado apagamento das diferenças, mas para a convergência. Noutros termos, embora não seja regra necessária, parece-nos descabido que um curso sirva apenas de palco para exposição de um trabalho em andamento; em contrapartida, os cursos que não se arejam jamais por via de novos empreendimentos de pesquisa tendem a serem reconhecíveis pelo aspecto previsível e o tom burocrático.

NOTAS SOBRE A DOCÊNCIA

Tão logo nos deparamos com a necessidade de refletir sobre a atividade docente e reunir certas observações, não nos escapou o temerário (e não faltará quem aí veja o risível!) de empreender a tarefa sem o abono de nenhuma experiência docente, pequena que fosse. Não nos falta consciência, pois, do incômodo de nossa situação; a qual, é preciso dizer, fomos conduzidos ao longo dos anos, assim como outros o são, por imperativos que não os de nosso próprio talante.¹ Para evitar o exercício da dedução apriorística, resolvemos nos fiar inteiramente em nossa experiência discente. Nunca demos aula, fato incontornável, mas por dez anos estivemos naquele outro lado da docência sem o qual ela não se completa e tampouco existe; é a partir daí, e unicamente daí, reitere-se, que se justificam as notas que vêm a seguir e nas quais, cientes de nossa incapacidade para mais, buscamos nos ater a considerações práticas, algumas intenções e farta exemplificação.

Disciplinas

Atrás mencionamos um privilégio da filosofia moderna na formação oferecida pelo Departamento de Filosofia da USP e, com efeito, desde a reforma curricular de 2001 isso ficou mais evidente: é o único caso em que a obrigatoriedade recai sobre as disciplinas I e II. No concernente ao planejamento da oferta de disciplinas, essa situação especial perde importância a partir do momento em que se cria uma sub-área de Filosofia Moderna I; mas o mesmo privilégio exige da história da filosofia moderna um compromisso que merece algumas reflexões.

Por tradição, oferece-se aos ingressantes no curso de filosofia uma disciplina cujo conteúdo toque Descartes, ou direta ou indiretamente. Deixando de lado os caminhos e descaminhos institucionais que estabeleceram tal praxe, é preciso notar que ela tem razão de ser: à diferença da filosofia antiga ou medieval, o cartesianismo pode ser estudado sem muitas pressuposições e oferece um universo bem mais próximo do nosso, até por tê-lo em boa parte constituído; por outro lado, mesmo próximo, Descartes está suficientemente distante de nós para coibir a natural tendência à adesão ou repugnância, ensinando que uma

¹ Compreende-se o ocorrido sem dificuldade: aos que usufruem de uma bolsa de estudo (de qualquer agência de de qualquer nível) é proibido o exercício de função remunerada, inclusive a docência; fui bolsista de 1995 a 2003, logo... É claro que há uma intenção ilustre por trás dessa interdição, garantir a dedicação exclusiva à pesquisa; desde há algum tempo, porém, questiono-me sobre o efeito maléfico que isso produz ao impedir por completo a formação docente; várias fecham seu ciclo de formação sem jamais terem ensinado, o que se torna ainda mais problemático hoje, quando a vida profissional na universidade de um bacharel ou licenciado em filosofia só começa aos 30, 35 anos.

filosofia não se avalia pela balança de nossas opiniões, algo sem dúvida mais difícil de conseguir pelo estudo de um contemporâneo. Ora, é evidente que a oferta de disciplinas, o conteúdo e toda a estruturação do primeiro ano de filosofia é uma questão departamental que a rigor não compete a nenhuma área em particular, e isso nos parece não dever ser mudado; contudo, na medida em que a filosofia moderna ocupa nesse período crucial do curso um papel tradicionalmente importante, seria o caso de a área dar-se conta de sua responsabilidade e discutir seriamente o que é o primeiro ano de filosofia e o que se quer desse primeiro ano em que, aliás, muito está em jogo, pois é nessa etapa que, salvo engano, registra-se parte substancial da evasão do curso de filosofia.

Afora o primeiro ano, toca à sub-área de filosofia moderna I a oferta das disciplinas de História da Filosofia Moderna I (obrigatória) e História da Filosofia Moderna III (optativa). Duas espécies de disciplinas diferentes tanto nos objetivos quanto na forma e que gostaríamos, por isso, de tratar em separado.

História da Filosofia Moderna I

O curso de graduação tal como oferecido na USP permite a quem ministra esta disciplina pressupor certa maturidade filosófica (ela é feita na maioria dos casos no segundo ou no terceiro ano) bem como, pelas razões já aduzidas, um contato mínimo com o cartesianismo. Sendo assim, a tarefa nos parecer dever ser conduzir o estudante ao âmago da filosofia seiscentista, o que atrás tentamos discernir na forma sistemática entendida como uma exigência de totalidade que encontrou no século XVII sua mais alta expressão; noutros termos, levar o estudante, que já conhece outras filosofias, inclusive contemporâneas, a avaliar o significado de um tempo em que se podia falar do estado sem a politologia, da arte sem a estética, da verdade sem a epistemologia, amparando todas essas experiências numa mesma relação entre nós e o infinito metafisicamente concebida.

Qual dos filósofos seiscentistas deve ser dado na obrigatória Moderna I é uma outra questão que, embora não seja prioritária, merece reflexão. Outrora a disciplina I era de 8 créditos, duas aulas semanais, o que sempre permitiu a clássica dobradinha: um empirista, um racionalista; já hoje o peso da disciplina foi reduzido pela metade, tornando impossível a antiga combinação. Daí a dúvida: convém manter a quase exclusividade dos cursos monográficos, centrados sobre um único filósofo, ou seria oportuno, a fim de evitar lacunas na formação de muitos estudantes, variar a organização dos cursos? Perguntamo-nos se não se poderia por vezes (dependendo do conteúdo dos primeiros anos imediatamente anteriores) montar cursos que a partir de um problema ou de um conceito combinassem a apresentação

de dois ou três autores. As possibilidades são variadas: as verdades eternas, experiência e razão, o cógito e as reações a ele, as relações entre corpo e alma, o conceito de extensão; alternativa interessante ainda seria a de cursos do tipo “Leibniz crítico de Locke”, “Espinoza leitor de Descartes”, etc.

História da Filosofia Moderna III

Se uma crítica deve ser feita ao quadro de disciplinas oferecidas pelo curso de filosofia da USP, ela respeita ao paulatino enfraquecimento do lugar das optativas ocorrido nos últimos anos. O problema deriva em parte de uma força maior, digamos assim, que é a conhecida carência de docentes; todavia, sem desprezar o fator externo, é inegável um outro interno: as disciplinas optativas de maneira geral perderam sua especificidade e às vezes pouco diferem de suas congêneres obrigatórias, em casos extremos elas são absolutamente idênticas, acarretando uma perda na variedade das abordagens que um curso deve oferecer. Parece-nos que tal situação precisaria ser discutida e revista, ao menos no caso da filosofia moderna que aqui nos toca. Esta área conta hoje, diferentemente de outras áreas do departamento, com uma única optativa que é História da Filosofia Moderna III, já que, como explicado, tanto a I quanto a II são obrigatórias; a reativação da optativa IV surgiu como causa unânime nas discussões do I Fórum do curso de filosofia (2002), integrando inclusive o documento final cuja sistematização coube ao Prof. Sérgio Cardoso,¹ e é de esperar que ela ocorra mais hora, menos hora; enquanto isso não se dá, talvez seja possível um acordo entre as sub-áreas de filosofia moderna que vise não apenas o “uso” da optativa como a garantia de suas peculiaridades em face das obrigatórias, no que respeita ao conteúdo, à abordagem e talvez mesmo à avaliação.

É natural que num primeiro momento a tendência seja pensar a optativa como o lugar em que se possa apresentar a um filósofo que, por um motivo ou outro, não se encaixe na disciplina obrigatória. É uma alternativa a não ser desprezada e de que se pode eventualmente lançar mão,² mas que pensamos não dever constituir a regra. Na medida em que um curso de Moderna III pode pressupor certa intimidade com a filosofia moderna e, ao menos

¹ “25 medidas práticas para adoção imediata sugeridas pelos participantes do Fórum do Departamento de Filosofia para a melhoria de seu desempenho acadêmico e da formação de seus esudantes”.

² Exemplos: Pascal, os moralistas franceses, Descartes, cuja importância merece tratamento específico para além dos limites do primeiro ano. Há ainda o caso especial de Malebranche, autor desconhecido pelos cursos de graduação, não obstante integrar o quarteto dos grandes racionalistas do XVII; seria o momento de tentar sanar essa lacuna, aproveitando o ressurgimento dos estudos malebranchianos em geral (cf. Vincent Carraud, “Malebranche: état présent des recherches”, *XVII^e siècle*, nº 203, 1999) e particularmente o aparecimento de duas traduções brasileiras: uma de excertos da *Recherche de la vérité* (Discurso editorial) e outra do *Tratado de moral* (Martins Fontes).

idealmente, um interesse pessoal daquele que nela se inscreve, à optativa cabe ser um instrumento de reflexão acerca de diferentes aspectos da filosofia seiscentista que às vezes se apagam sob uma abordagem monográfica; pode igualmente voltar-se à significação do período para o todo da história do pensamento e, em particular, a nossa época. Não saberíamos dizer por a+b como conseguir isso; de qualquer forma, gostaríamos de insistir no papel da disciplina optativa como um lugar de invenção e liberdade sob todos os aspectos. O que oferecemos a seguir são apenas ilustrações (que obviamente não esgotam as possibilidades) inspiradas, como de praxe, por nossa experiência discente:

* Cursos temáticos em que, à diferença daqueles atrás já mencionados nos quais se lança mão de pretextos para a apresentação de autores, os conceitos e problemas ganhassem inteira autonomia e pudessem ser perscrutados num período mais longo, convocando inclusive seus antecedentes e sua posteridade. Tais cursos poderiam partir de interpretações já existentes e conhecidas; por exemplo: tratar das provas da existência de Deus, em especial a ontológica, atravessando a modernidade e batendo às portas d'*O capital* de Marx, nas pegadas de dois estudos notáveis de Ruy Fausto¹, ou então versar o tema da linguagem e da gramática no XVII a partir da idéia de “lingüística cartesiana” lançada por Noam Chomsky.

* Cursos que tivessem como pedra de toque a análise de interpretações e leituras contemporâneas da filosofia do século XVII, como por exemplo de partes do estudo de Husserl sobre a *Filosofia primeira*, do programa heideggeriano de destruição da ontologia e suas conseqüências para a história da filosofia praticada hoje, ou enfim a consideração da excepcional interpretação do espinosismo empreendida por Deleuze ao longo de sua carreira.

* Finalmente, cremos instigante e frutífero abordar o pensamento do século XVII a partir de outras manifestações que não apenas a filosofia em sentido mais estrito; a literatura, por exemplo, uma sorte de “metafísica sem barbarismo”², presta-se de maneira formidável à consideração filosófica. Há algumas edições, os colóquios promovidos pela Associação dos estudos filosóficos do século XVII acolhem exposições de outras áreas que não a estrita filosofia e isso tem se mostrado particularmente proveitoso; é bem possível que o mesmo se repita num curso de graduação. Uma tragédia de Racine (particularmente se comparadas com suas fontes gregas) pode ensinar mais sobre a concepção de sujeito e das paixões do grande século que vários livros sobre a filosofia cartesiana; até certo ponto, toda a discussão em torno da nova filosofia encontra seu paralelo artístico na querela dos antigos e dos modernos:

¹ “Abstração real e contradição: sobre o trabalho e o valor” em *Marx: lógica e política*, São Paulo, Brasiliense, 1987, vol. 1; “Pressuposições e posição: dialética e significações ‘obscuras’”, vol. 2 da mesma obra.

² Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 261.

o progresso, o princípio de autoridade, a perenidade dos valores e mesmo das leis físicas, as relações entre natureza e cultura.

Seminário e dissertação

É sobre o inteiro apoio de nossa experiência discente que gostaríamos de dedicar algumas linhas a insistir na importância do seminário e da dissertação não só como instrumentos de avaliação mas também, e sobretudo, meios destacados para o amadurecimento intelectual dos estudantes.

Olhando para trás, talvez não seja descabido nos incluir nas últimas turmas do Departamento de Filosofia em que a dissertação e o seminário foram atividades ostensivas e de quase exclusividade nas avaliações de fim de semestre — as poucas provas quase sempre vinham combinadas a uma dissertação ou um seminário, ou a ambos, e só reinavam sozinhas em disciplinas particulares, por força do conteúdo, como é o caso de lógica. Tal situação transformou-se de pouco em pouco e, até onde podemos julgar, houve a reversão do quadro, certamente desencadeada pelo engrandecimento das salas ocorrido nos últimos anos.

Trata-se de uma infelicidade (não fatalidade) perante a qual convém criar alternativas e buscar meios de enfrentar as condições adversas aos propósitos pedagógicos. Com efeito, tanto a dissertação quanto o seminário têm função incomparável e insubstituível, como dito, no amadurecimento intelectual. Ambas as atividades exigem a organização das idéias e o aprendizado da exposição delas (no caso particular do seminário, ele é o que mais se aproxima de uma formação didática) sob o imperativo de uma clareza a que não se pode obrigar em composições encerradas num tempo determinado de realização, como é o caso de uma prova. Noutros termos, a preparação de um seminário ou de uma dissertação respeitam o tempo do pensamento: escreve-se à vontade, no momento e no lugar preferidos, consultam-se as obras desejadas; trata-se de um verdadeiro exercício de autonomia e auto-organização cuja prática é sempre desejável.

Bibliografia lusófona de filosofia moderna

É nossa intenção terminar estas notas sobre a atividade docente tocando um ponto que, em rigor, não se reduz à docência e que poderia mesmo ser diversamente rotulado e transposto para nosso próximo tópico; se esse propósito é alocado aqui em meio a notas sobre a docência é só porque o enxergamos como inspirado e justificado pelas necessidades docentes. De fato, um bom curso tem de amparar-se em certas condições e uma das mais importantes é uma boa bibliografia disponível, o que quer dizer não só presente na biblioteca

como acessível aos alunos no que concerne ao idioma. Evidente que isso depende de uma série de fatores que estão muito além da universidade (o mercado editorial, boas traduções etc.); há porém algo que toca diretamente ao meio acadêmico e que pode ser feito: trata-se de encetar a organização da bibliografia lusófona concernente à filosofia moderna facilitando o acesso do público a tal produção. É pressuposto de nossa parte haver uma tradição brasileira no que se refere aos estudos modernos e particularmente seiscentistas (existe um sistema de colóquios, estudos e traduções, grupos de trabalho, revistas, associações, etc); é preciso organizá-la, ao menos no que se refere ao material bibliográfico, de tal modo que essa ela atente para si e, na medida do possível, ressinta-se menos de sua concentração num circuito composto de uma meia dúzia de grandes universidades.

Isso pode ser feito, cremos, de forma incipiente mas segura por meio da produção de instrumentos de trabalho específicos que cuidem de rastrear a recepção da filosofia moderna entre nós e mapear a contribuição brasileira ao seu estudo, de forma que possa ser de interesse tanto ao especialista quanto ao iniciante. Nosso objetivo não diverge em essência da série de bibliografias que os *Cadernos espinosanos* passaram a publicar desde o seu quinto número nem do esboço de bibliografia lusófona que, com a colaboração de José Eduardo Baioni, juntamos à tradução brasileira d'*O espinosismo* de Victor Delbos. O escopo é aprofundar, nesse mesmo espírito, o trabalho já começado.

Especificamente, tais intenções deveriam se materializar na preparação de cadernos que cuidassem do levantamento e apresentação da produção brasileira em filosofia moderna; tarefa a ser levada a cabo em conjunto, tanto pelos esforços quanto pelos conhecimentos específicos exigidos. Esses cadernos poderiam ter um formato semelhante aos tempos atrás publicados pelo Departamento de Sociologia da USP (*Marx, Weber e Durkheim*). Livretos dedicados cada um a um autor e que contivessem pelo menos: 1) um panorama da recepção (ou da sua inexistência) no Brasil e eventualmente em Portugal; 2) uma bibliografia lusófona geral do autor: traduções de suas obras, estudos sobre ele e seu entorno; 3) o estado atual das pesquisas em torno do autor.

A proposta, como advertido, é que o material sirva duplamente, tanto ao especialista quanto ao iniciante. Para este, ele é um guia de estudos que o insere na tradição, sugere-lhe caminhos a serem perseguidos ou criticados e, principalmente, indica-lhe o que ler em sua língua; quase todos os autores modernos são objeto de alentadas bibliografias e repertórios, mas o estudante brasileiro, lusófono e monolíngüe, ressent-se muita vez ou da dificuldade de conseguir tais instrumentos ou da desatenção generalizada quanto àquilo que está ao seu alcance. O caso é simples: ao aluno que empreende uma iniciação científica sobre Hobbes, de

pouco adianta saber que os *Archives de philosophie* publicam um boletim anual que percorre a bibliografia hobbianas; de início, o que mais lhe interessa é saber o que foi traduzido de e sobre Hobbes, o que já foi feito no Brasil, quais teses concluídas estão disponíveis nas bibliotecas universitárias, em quais bibliotecas (este é um problema dos centros mais afastados), onde conseguir as edições originais em fac-símile ou em edições canônicas. No caso do especialista, ainda que tais informações não lhe interessem pessoalmente, tocam-lhe sob dois aspectos: o material, reiteremos, organiza uma tradição em que ele se insere; depois, além de pesquisador, ele é professor, orientador, e os cadernos certamente lhe seriam de valia no desempenho de suas tarefas docentes.

PROJETO DE PESQUISA

De maneira geral, nosso trabalho de pesquisa na área de história da filosofia moderna seguirá por um bom tempo dois rumos igualmente sugeridos por desdobramentos do período de pós-graduação. Um primeiro é a retomada do tema das convergências entre Espinosa e Merleau-Ponty, abandonado como dito em 2002 e que ainda nos desperta vivo interesse. Parceu-nos que a melhor forma de apresentá-lo seria fornecer ao leitor o projeto de trabalho inicialmente elaborado, com uns poucos remanejamentos que o tornasse mais sintético e menos burocrático. O leitor encontrará esse texto logo à frente, após a explanação do segundo ramo de nossas pesquisas, ao qual daríamos a denominação provisória de “*Os Princípios da filosofia e os princípios do cartesianismo*”.

Desde os inícios de nosso mestrado vimo-nos às voltas com a questão da verdade e persistência de uma filosofia em face de outras, ou seja, o que faz que uma permaneça e nos chegue coroada de louvores de séculos e outras sejam relegadas, ressurgindo aqui e ali apenas por força de algumas obras eruditas. É claro que estes extremos comportam entre eles uma infinidade de graduações, mas isso que importa. O que deveras se salienta é que, embora toda filosofia seja um acontecimento histórico e um fato de cultura, esses acontecimento e fatos assumem importância diferente no decorrer da história, nem sempre por vias diretas e independentes de outros fatores. Atrás e debaixo de todo fato há um fazer-se do fato que determina o seu resultado e o lugar que lhe calhará na história. O *cógito*, por exemplo, não era uma idéia pronta à maneira daquelas do famoso dicionário de Flaubert nem se referia a algo que estivesse para todo o sempre destinado a ser descoberto; o *cógito*, como a inteireza do sistema cartesiano, exigiu invenção, precisou ser feito; só muito depois, alastrando-se através dos tempos e dos homens, ele pôde tornar-se o que realmente é para nós hoje, quer dizer, um fato de cultura que sobrevive do apagamento de sua penosa fatura.

Pois é precisamente este processo do fazer-se do cartesianismo como um fato de filosofia e de cultura que gostaríamos de investigar tomando por centro uma obra em particular: os *Principia philosophiæ* publicados em edição elzevieriana no ano de 1644.

No interior do cartesianismo, esse livro possui um estatuto todo especial. Ao contrário das restrições inerentes seja a um prefácio como o *Discurso do método* ou a uma empresa fundacionista e difícil de acompanhar como as *Meditações de filosofia primeira*, seja ainda a ensaios que se aplicam a ciências particulares como a *Dióptrica* ou *Os meteoros*, os *Princípios da filosofia* deveriam ser, conforme o intento declarado do autor, uma suma de

toda a sua filosofia, apresentando em compêndio a integridade do sistema. A primeira idéia, sabe-se, era apresentar a suma de filosofia de Eustáquio de São Paulo com a achega dos comentários críticos cartesianos; partindo da refutação, chegar-se-ia à verdade de cada item. O filósofo desistiu do plano, mas o escopo de apresentação total continuou orientado para o embate com a filosofia tradicional e o desejo de substituí-la no ensino, difundindo o cartesiainismo — o autor quer elaborar um manual de sua filosofia. Evidente que antes disso Descartes tinha noção clara de seu pensamento, de sua arquitetura e novidade, mas é nas cartas que relatam o preparo da obra, ao longo dos primeiros anos da década de 1640, que apreendemos uma tomada de consciência clara acerca da situação do sistema: já não deveria restar aos pedaços ou às escondidas nem esperar pelas graças do público apenas; o autor deveria forçar sua vinda à luz e induzir a difusão.

Descartes foi nisso exitoso. É bem verdade que até a morte não viu sua doutrina tornada oficial nas escolas e universidades, mas por sorte há outros índices para medir o sucesso. Por exemplo, em meados do século XVII na Holanda, quase todos os manuais impressos são de nítida matriz cartesiana. No rico mercado capitalista holandês, o manual é editado por particulares para vender; se tantos são os cartesianos, é porque há compradores; se estes há, é porque o cartesianismo está na ordem do dia.

Dentre todos os manuais, o mais autorizado, saído das mãos de Descartes, são os *Princípios da filosofia*. “Livro comum de referência”, qualifica um estudioso, e que não por acaso é a principal peça dos debates anti e pró-Descartes movidos por adversários e seguidores; a tal ponto que ele se torna o fulcro de entrecruzamentos e choques: é objeto de cursos de Clauberg e Geulincx, é exposto geometricamente por Espinosa; Leibniz critica igualmente o livro de Descartes e o que sobre ele escreveu Espinosa; é a segunda parte e suas leis da física que dão ocasião para discussões entre Leibniz e Malebranche; e assim por diante. Tantas idas e vindas acarretam, e simultaneamente demonstram, a dubiedade imperante acerca do que seja o cartesianismo; sinal de que um circuito se fecha e paulatinamente faz da obra de Descartes um fato que extrapola o próprio filósofo para entrar na história do pensamento.

É o início do processo que fará do cartesianismo uma rocha, das maiores, que poderemos sempre contornar, querer destruir, subir para enxergar algo, cavucar para olhar dentro dela, mas nunca agir como se ela não estivesse ali, pois mesmo a ignorância não se realiza senão em vista de sua outra ponta, o ignorado que uma hora ou outra se insinuará. O cartesianismo é um fato inquestionável, há uma herança, uma tradição desse sistema. Nenhum homem, a não ser por uma catástrofe que determine a perda material de todo o

cartesianismo (os livros e os documentos, as línguas em que eles se expressam etc), poderá algum dia pensar sem topar com o pensamento de Descartes.

O nosso propósito geral é a investigação desse processo em seus desdobramentos iniciais: os princípios de um fato filosófico (o cartesianismo) sob o aspecto de seu fazer-se enquanto tal (os *Princípios da filosofia*) e o modo como ele dá ocasião a outros tantos fatos filosóficos. Note-se, pois, que o objetivo não é uma pesquisa erudita nem um repertório de dados que pudesse dar forma a uma história intelectual do cartesianismo. Queremos, a partir de um caso específico ou um fragmento de história da filosofia, estabelecer uma reflexão sobre essa história e o próprio significado da filosofia em seu fazer-se; não em consonância com as deliberações dos filósofos, mas conforme o que ela se tornou e como se realiza continuamente como fenômeno da vida social e cultural. O trabalho deverá permitir formular à guisa de corolário, temos esperanças, uma teoria da verdade em história da filosofia.

No plano da execução, esse estudo amplo pode ser, pelo menos de início, reduzido a duas direções.

A primeira refere-se diretamente às relações entre Espinosa e o cartesianismo e prevê o acabamento daquela tríade de volumes cujo planejamento foi esboçado na segunda prte do memorial. O privilégio desse tema no conjunto das reações ao cartesianismo deve-se, por um lado, a um interesse pessoal que não carece de maiores justificativas; por outro, por tratar-se de um terreno muito pouco deslindado apesar de toda a riqueza e singularidade que ele guarda.

Noutra direção, pretendemos estudar as variadas reações ocasionadas pelos *Princípios da filosofia* em outros autores; inicialmente, porém, de uma forma especial. A idéia é aliar a pesquisa mais específica ao proveito de um público mais amplo, oferecendo comentários conjugados a traduções de três textos fundamentais para nosso tema e ainda inéditos em português: a segunda parte do *Princípios* no original latino; as *Animadversiones* de Leibniz sobre o livro cartesiano; os *Princípios da filosofia cartesiana* de Espinosa, que está a ser terminado. O trabalho sobre este último nos sugeriu a oportunidade de uma tradução conjunta de todos esses textos, tarefa facilitada pela utilização de um vocabulário comum e que teria o mérito de respeitar em português os cruzamentos e deslizos lexicais do latim.

* * *

É bem conhecido o lugar de importância ocupado pelo racionalismo seiscentista na obra de Merleau-Ponty. Das primeiras publicações até as derradeiras notas de trabalho, persiste a reflexão sobre o “intrépido” século XVII, que soube tão bem ajustar ciência e filosofia e elevar ao cume a questão ontológica; dirá o filósofo, nisso o grande racionalismo não é passado, pelo contrário tornou-se mesmo passagem obrigatória para os contemporâneos.¹ Nos últimos anos de sua vida, a frequência merleau-pontyana do grande século se faz ainda mais recorrente, algo devido em boa parte à empresa de releitura da história da ontologia nos sucessivos cursos sobre a natureza dados no Colégio de França a partir de 1956; intensa meditação que constitui um dos solos em que rebenta a filosofia d’*O visível e o invisível*,² pois é no medir-se com o racionalismo clássico que Merleau-Ponty vai definindo seus propósitos e guiando seus passos. Vemos isso com imensa nitidez, por exemplo, no curso de 1958-1959, que “faz parte do curso sobre a Natureza”; estabelece-se lá: “O objetivo é de modo geral ontologia (no sentido moderno), i.e. consideração do todo e de suas articulações para além das categorias de substância, sujeito-objeto, causa, i.e. metafísica no sentido clássico.”³

Desse íntimo relacionamento, às vezes embate, às vezes aquiescência, sempre inspiração, provém o tema de nosso projeto. Pesem embora as tantas diferenças, é inegável um certo ar de parentesco entre Merleau-Ponty e os filósofos seiscentistas; tal que bem pouco espanta ouvir falar de um leibnizianismo ou de um malebranchismo desse filósofo novecentista — e isto para nem mencionar o eterno retorno às paragens cartesianas, tarefa compartilhada por toda a fenomenologia, que é reconhecidamente a principal fonte inspiradora de seu pensamento.⁴ Nossas indagações, porém, mais específicas, voltam-se para as relações entre Merleau-Ponty e o espinosismo. Elas existem? Há convergências ou pura refração? Ao que sabemos, quase nada se avançou nessa direção a não ser algumas poucas indicações que trataremos de explorar, justificar assim a pertinência de nossas interrogações.

Mister é convir que, à primeira vista, tudo interdita ensaiar uma aproximação de espinosismo e merleau-pontysmo. Além da passagem de 58-59 faz pouco citada, que instala o

¹ Cf. “Partout et nulle part”, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; trad. de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 166.

² Cf. Renaud Barbaras, “De l’ontologie de l’objet à l’ontologie de l’élément” em *Le tournant de l’expérience. Recherches sur la philosophie de merleau-Ponty*. Paris, Vrin, 1998, p. 202: “a filosofia que se busca n’*O visível e o invisível* enraíza-se numa leitura da história da ontologia exposta em particular no longo curso no Colégio de França consagrado à natureza.”

³ *Notes de cours, 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 37.

⁴ De modo geral, ver Jean-Pierre Cotten, “Les lectures de Merleau-Ponty. À propos de la ‘Phénoménologie de la perception’”, *Revue de métaphysique et de morale*, nº 3, 1972; no concernente a Malebranche, André Robinet, *Merleau-Ponty, sa vie, son œuvre*, Paris, PUF, 1963, particularmente pp. 64-65.

pensamento de Merleau-Ponty num campo bem diferente do de Espinosa; afora o diminuto número de referências do primeiro ao segundo, em geral críticas e tomadas ao estudo *Espinosa e seus contemporâneos* de Léon Brunschvicg, de 1923; assoma-se uma espécie de abismo entre eles: de um lado, contingência, finitude, existência, facticidade; doutro, necessidade, infinito positivo, causalidade. A última nota d'*O visível e o invisível* é taxativa e explícita a tal ponto que infirma qualquer ânimo comparativo que intentasse determinar uma influência de Espinosa sobre Merleau-Ponty:

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

deve ser apresentado sem nenhum compromisso com o *humanismo*, nem, além disso, com o *naturalismo*, nem, enfim, com a *teologia* — Trata-se precisamente de mostrar que a filosofia não pode mais pensar segundo esta clivagem: Deus, o homem, as criaturas, — que era a clivagem de *Espinosa*.

Portanto, se quisermos não obstante essa alegação insistir na proximidade entre as duas filosofias em questão, será preciso desde logo desacreditar uma via que nos conduzisse à estipulação de influências, recepções, leituras, ou coisas do tipo. Para começar, longe desse campo de relações estreitas, limitemo-nos a invocar uma certa atmosfera comum às pretensões espinosanas e merleau-pontyanas. De tal modo mencionado, é certo que isso não vai muito além de uma impressão de leitura sem força argumentativa; menos certo não é, porém, que essa mencionada atmosfera comum pode ganhar contornos mais bem definidos na forma de algumas convergências que, embora se dêem vindo cada filósofo de um caminho diverso, não são de pouca relevância; por exemplo: o deslocamento da filosofia para lá dos limites impostos às filosofias da representação e do *cógito*, a busca da superação do dualismo cartesiano e a reabilitação do corpo, a concepção de uma liberdade não fundada sobre o livre-arbítrio.¹ Duvidamos, no entanto, poder diminuir a comum atmosfera invocada a um elenco de temas. Primeiro, haveria o risco de nos reduzirmos a uma sorte de doxografia paralelista que, mesmo sendo um trabalho que pudesse fornecer algumas pistas, não se bastaria em si; segundo porque, não obstante vários resultados do trabalho dos dois filósofos em questão apresentarem notáveis semelhanças, é incontestável que sob a superfície as teses guardam profundas diferenças.² Em suma, ao pretendermos uma convergência entre Espinosa e Merleau-Ponty, ela deverá, por um lado, ser mais precisa que uma vaga atmosfera comum,

¹ Cf. Marilena Chaui, entrevista em *Conversas com filósofos brasileiros*, organização de Marcos Nobre e José Marcio Rego, São Paulo, Ed. 34, 2000, pp. 320-321.

² Tomamos a liberdade de remeter novamente à entrevista já mencionada, na qual esse ponto é discutido.

por outro, menos estrita que uma influência e tampouco resumir-se a uma comunidade de temas, questões ou métodos.

Tal convergência, cremos, pode ser assinalada num certo horizonte filosófico, um horizonte de inteligibilidade e de compromissos em que se instalam igualmente tanto Espinosa quanto Merleau-Ponty. Sem querer apenas validar ao notório dito bergsoniano segundo o qual “todo filósofo tem duas filosofias: a sua e a de Espinosa”,¹ é razoável supor que Merleau-Ponty estivesse perto inclusive de tomar consciência do fato. Retornemos por um momento à imediata seqüência daquela última nota d’*O visível e o invisível* que citamos acima:

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

Esta demarcação negativa do próprio escopo é assaz reveladora. Na imediata seqüência de uma alusão explícita e crítica a Espinosa, a passagem ecoa uma bem conhecida nota de Leibniz acerca do filósofo holandês: “o vulgar filosófico começa pela criaturas, Descartes começou pela mente, ele começa por Deus”.² Nota que, vale sublinhar como um parêntesis, aparecia num livro de Jean Laporte sobre Descartes muito utilizado por Merleau-Ponty em seus cursos sobre a natureza, e num contexto curioso; o *cógito* é, lá dizia Laporte, além de marca da filosofia cartesiana, o caminho que todos os grandes dos últimos séculos tomaram como ponto de partida, “exceto Espinosa, que não teme escrever: ‘Os escolásticos começavam pelas coisas, Descartes começa pelo pensamento, eu começo por Deus.’ Mas é que Espinosa é um dogmático impenitente.”¹ Significativamente, a seguir este juízo e diante de certas afirmações merleau-pontyanas que logo veremos, deveríamos alocar Espinosa e Merleau-Ponty numa mesma impenitência dogmática. Seria esta a razão profunda de seu medir-se com o espinosismo? O estabelecimento de fronteiras, o auto-esclarecimento contrastivo poderiam ser interpretados à guisa de pressentida aproximação? Não começar pelo homem nem pelo *cógito*, como fez Descartes e sua tradição, e por conseguinte diminuir

¹ Carta a Léon Brunschvicg, *Écrits et paroles*, Paris, PUF, 1959, p. 587.

² “Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo”, apud Georges Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1962, p. 73. Consta que a anotação foi feita por Leibniz depois de um encontro com Tschirnhaus, que lhe dera notícias acerca do manuscrito da *Ética*.

a ênfase no tema do dualismo, ubíquo nas primeiras obras merleau-pontyanas; por outro lado, interrogar uma natureza que já não poderá ser concebida à maneira ordinária como um em si, pura exterioridade, mero produto. Com efeito, ao longo dos cursos sobre a natureza, Merleau-Ponty critica duramente esta concepção e vai em paralelo desvelando a natureza como “produtividade originária” que seria nosso solo, auto-produção de sentido, não apenas um exterior (um não-nós) mas também um interior (é nela que somos); “é necessário para nós, por exemplo, que a Natureza em nós tenha alguma relação com a Natureza fora de nós, é necessário até mesmo que a Natureza fora de nós seja desvelada pela Natureza que nós somos”.² Berço da indivisão originária, esta natureza, explica-se lá, aponta primordialmente para o ser e expressa uma ontologia, um horizonte de compreensão do ser.

Pois bem, desde que enfatizemos algumas intuições fundamentais de Merleau-Ponty, pensamos cabível dizer que seu novo horizonte converge para aquele do espinosismo; o embate da última nota d’*O visível e o invisível* talvez seja signo disso. De fato, deixando de lado tematizações, determinações, há uma intuição fundamental do ser e dos seres que parece comum a Merleau-Ponty e Espinosa. Assim, que a ontologia em “sentido moderno” indague pelo “todo e suas articulações”, pelo nexu entre o homem, a natureza e Deus;³ permanecemos apesar de tudo num sítio que se já não é o clássico (“sentido moderno”), tampouco é inteiramente estranho a ele; mesmo porque, como já afirmado, muitas das críticas merleau-pontyanas ao grande racionalismo revelam-se ininterrupto esforço de avanço numa mesma senda:

O que procuramos [...] é uma verdadeira explicação do Ser, isto é, não a exibição de um Ser, mesmo infinito, no qual se processa — de um modo que, por princípio, nos é incompreensível — a articulação recíproca dos seres, mas o desvelamento do Ser como aquilo que eles modalizam ou recortam [*modélisent ou découpent*], o que faz com que estejam juntos do lado do que não é um nada.⁴

Sem buscarmos apagar a distância entre cada clivagem, as tarefas da filosofia merleau-pontyana não continuam muito similares às do espinosismo? O ser que é recortado não permanece afinal de contas, quiçá à revelia do próprio Merleau-Ponty, um tanto aparentado

¹ *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 1988, p. 478.

² Cf. *La nature. Notes du cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1995, p. 267; trad. de Álvaro Cabral, São Paulo, Martins Fontes, 2000, trad. p. 332.

³ “Há um tema único da filosofia: o *nexus*, o *vinculum* “Natureza”-“Homem”-“Deus”. A Natureza como folha de Ser, e os problemas da filosofia como concêntricos.” *La nature*, p. 265; trad. p. 330.

⁴ *La nature*, p. 266; trad. p. 332.

com o *Deus sive natura* espinosano? Acerca dessa passagem, afirma de maneira sugestiva Carlos Alberto Ribeiro de Moura: “E se agora esse Absoluto [o mundo sensível ou o ser bruto] está sob os nossos pés, a metafísica clássica foi, na verdade, apenas transposta, e nós permanecemos presos à *exigência* à qual ela vinha responder. As tarefas do ‘grande racionalismo’ são efetivamente retomadas, como se prometera, preferindo-se agora antes o modelo de Espinosa àquele de Descartes”.¹

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

A harmonia pré-estabelecida (como o ocasionalismo) mantém sempre o em si e liga-o apenas com aquilo que experimentamos através de uma relação de substância com substância fundada em deus, — em lugar de fazer dele a causa de nossos pensamentos — mas trata-se justamente de rejeitar inteiramente a idéia do Em-si —²

Noutros termos, a idéia de expressão em Leibniz é sem dúvida frutífera, o problema é que o horizonte de inteligibilidade do ser não se dará, em seu sistema, pela própria expressão; o “exprimido precede ontologicamente sua expressão”³ e, no fundo, a “comunicação das substâncias em Leibniz [se faz] graças a um terceiro termo e do exterior”.⁴ Diante disso, vem-nos a interrogação: tais impasses leibnizianos, que em certa medida enraízam-se nos compromissos judaico-cristãos de parte do racionalismo clássico,⁵ não poderiam desaparecer por meio de uma concepção mais radical de expressão que, mais do que simplesmente alegar a expressão de um certo ser, determinasse o próprio ser como expressão? Pois as críticas merleau-pontyanas a Leibniz deixam vislumbrar no “Ser bruto” algo que, indo além do leibnizianismo, ruma para o ser e a expressão de Espinosa. Bem lidos os atributos espinosanos, quer dizer, livres da tradicional visão do paralelismo, que aliás se revela no fundo mais leibniziano que espinosano já que faz convergir por meio da expressão seres

¹ *Racionalidade e crise. Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*, São Paulo-Curitiba, Discurso-Editora UFPR, 2001, pp. 331-332.

² *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 276; trad. de José Arthur Giannotti e Armando Mora d'Oliveira, São Paulo, Perspectiva, 1992, p. 206.

³ Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 266.

⁴ Carlos Alberto Ribeiro de Moura, ob. cit., p. 265.

⁵ A este respeito, muito do que é dito sobre o cartesianismo no segundo curso sobre a natureza, pensamos valer igualmente para Leibniz; cf. *La nature*, pp. 169-180; trad. pp. 203-219.

heterogêneos, o que não nos libera em nada do universo da representação ou da analogia,¹ bem lidos os atributos espinosanos, dizíamos, eles nos revelam justamente uma nova significação do verbo *exprimir*: “exprimir significa que o ser se exprime nele mesmo, diversificando-se e diferenciando-se originariamente, pois a expressão é ele mesmo em cada um de seus infinitos atributos infinitos.”² No espinosismo o real é pensado como ser indiviso, energia de uma única ação de um ser que se expressa e é expressado por atributos e modos — modalizando-se, poderíamos acrescentar. O ser apresenta-se como uma estrutura que “é a unidade complexa de uma totalidade internamente diferenciada como ordem de co-presença expressiva, autodeterminada e auto-regulada, que possui em si mesma a lei de sua existência, de sua ação e de sua inteligibilidade.”³ Em suma, o ser espinosano não é mais, e também não é menos, que sua expressão, o que afasta completamente a ilusão de um qualquer em-si.

A partir disso não poderíamos determinar com certa precisão uma convergência entre Espinosa Merleau-Ponty? Pelo sim, pelo não, acreditamos haver uma direção fecunda para aclarar o problema da estruturação daquele ser recortado pelos seres e entendido como expressividade. Sob a carapaça clássica da substância espinosana há uma questão fundamental que é muito próxima à do último Merleau-Ponty. Neste ponto específico, é ainda Marilena Chaui que nos dá uma pista importante ao afirmar que a “auto-regulação intrínseca e auto-irradiação aberta” da estrutura merleau-pontyana “é o equivalente da *causa sui* num mundo dessubstancializado por ela”.⁴ Eis por que, apesar da quantidade de divergências nada desprezíveis, gostaríamos de concluir um horizonte de inteligibilidade do ser comum às filosofias de Espinosa e Merleau-Ponty: pensar o todo, o nexos e o entrecruzamento de suas partes, a sua expressividade essencial; em ambos, um mesmo motivo animador, uma mesma inquietação em investigar a matriz de nosso próprio pensamento e de nossa vida, aquilo que determina a continuidade entre nós e o mundo e o ser. É um horizonte em que a filosofia pode se instalar e fazer jus a suas mais altas tarefas, sem tergiversar os percalços e consciente das dificuldades, mas também sem desesperançar de ganhos notáveis. Investigar a possibilidade desse horizonte é nosso principal objetivo.

¹ Cf. Marilena Chaui, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 736-740.

² Idem, p. 815.

³ Idem, *ibidem*; ver ainda p. 918: “Ser indiviso internamente diferenciado, o ser absolutamente infinito é a pura energia de uma ação única que se efetua diferenciando-se infinitamente em suas expressões determinadas, imanentes, aos seus infinitos atributos infinitos e diversos.”

⁴ *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 259.