

BOM DIA, PROFESSOR, E OBRIGADA PELA OPORTUNIDADE DE DIÁLOGO COM O CENTRO DE PESQUISA “SIVE NATURA”. GOSTARÍAMOS DE COMEÇAR COM UM DE SEUS RECENTES VOLUMES, *ENTRE SERVIDÃO E LIBERDADE* (SÃO PAULO, POLITEIA, 2019): COMO O RACIOCÍNIO EM TORNO DOS DOIS CONCEITOS INDICADOS NO TÍTULO SE DESENVOLVE?

Bom dia, eu é que agradeço por me convidarem para esta reunião. A perspectiva geral do volume é considerar os dois conceitos não como absolutos, mas como relativos. O fundamental para mim é a preposição “entre”, que expressa a possibilidade de transição de um ponto a outro. Em Espinosa, os afetos são apresentados como passagens (o termo latino chave é *transitio, transitiones*); a alegria, por exemplo, é a passagem ou transição de uma perfeição menor a uma maior, ao passo que a tristeza é a passagem ou transição de uma maior perfeição a uma menor. O desejo é a essência atual do homem quando este, determinado por um afeto, volta-se para a realização de algo. Como esclarecido no final da terceira parte da *Ética*, o desejo é qualquer tipo de impulso em relação à constituição variável de um ser humano que, nesse sentido, pode ser visto como um ser de passagem, de transição. A vida humana é sempre variação, e servidão e liberdade só fazem sentido nessa variação. Podemos conceber a servidão como a predominância – e não, note-se, a exclusividade – de passagens para uma menor perfeição, ou seja, como uma dinâmica de

diminuição do poder humano. A liberdade, por outro lado, pode ser entendida como a predominância de transições para uma maior perfeição, ou seja, como um aumento de potência. Entre esses dois polos surge um problema ético fundamental: como podemos aumentar a nossa potência e evitar a sua diminuição? A partir desse ponto de vista, busquei questionar qual seria a pior condição para uma vida humana. A resposta me pareceu ser o fatalismo: este é o bloqueio das variações e, portanto, da vida concebida em função dessas variações. Segundo uma ótica fatalista, é impossível mudar a vida, a qual se transforma em destino inevitável. Um ponto de vista semelhante me parece derivar da superstição, pois ela é um sistema da tristeza, constitui um medo que bloqueia a vida e suprime todas as possibilidades, resultando numa constante diminuição da potência humano.

QUAIS FORAM OS PRINCIPAIS INTERLOCUTORES EM SUA REFLEXÃO?

Além evidentemente de Espinosa, dois nomes me acompanharam. O primeiro, curiosamente, é Blaise Pascal. Simplificando, podemos dizer que com ele a determinação e a predeterminação são generalizadas no que concerne à salvação. Sua adesão ao jansenismo é interessante, especialmente pela doutrina da predestinação, segundo a qual Deus, desde o início, sabe quem será salvo e quem será condenado, e somente o criador pode fazer com que a graça toque o coração de uma pessoa. Tudo indica um caminho para o quietismo e, por conseguinte, certo fatalismo: não sabemos se estamos destinados à salvação e, de qualquer forma, não é possível mudar esse decreto. No entanto, Pascal desenvolve um projeto de apologética da religião cristã, colocando um problema fundamental: o que pode a ação humana dentro de um sistema da determinação? Somente Deus pode nos salvar, mas nós, não obstante, devemos trabalhar todos os dias e a todo momento como se estivéssemos salvos e como se todos os outros também pudessem estar.

* A entrevista foi realizada em junho de 2023, no momento em que eu realizava um estágio de pesquisa financiado pela Fapesp (projeto 2018/19880-4), por Alessia Vanni e Margherita Bovo, pós-graduandas em Filosofia na Universidade de Bolonha, no quadro do projeto “Segnalibri Filosofici”, do Sive Natura, Centro internazionale di studi spinoziani. Agradeço imensamente à paciência e ao empenho das duas estudantes na transcrição e edição da gravação da conversa, que foi originalmente publicada em italiano em: <https://site.unibo.it/segnalibri/it/interviste/intervista-ad-homero-santiago>

** Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP; pesquisador do CNPq.

Para Pascal, isso é uma aposta: aposto em me salvar para poder realmente ser salvo, sem me limitar a esperar inerte que a escolha divina (já feita) nos seja favorável; do contrário, já estou derrotado desde o início. Ele parece sugerir ignorar a determinação, e nos exorta a agir da melhor maneira possível, apesar de nossa ignorância acerca das escolhas de Deus, trabalhando pelo incerto como se fosse certo. É assim que a apologética, a ação e, finalmente, a conversão podem ocorrer; entendida esta como a passagem de um estado de não crença para um estado de disposição para se salvar, para receber a graça divina; precisamente, a tarefa da apologética é predispor os corações dos homens para a salvação.

Ora, o mundo de Espinosa também é atravessado pela determinação, embora neste caso não se trate, diferentemente de Pascal, de predestinação. Não havendo transcendência no mundo da *causa sui* espinosana, tudo pode ser conhecido; no entanto, isso não significa que chegaremos a conhecer inteiramente a ordem infinita das causas. O lugar da ação humana permanece independente desse conhecimento que, do ponto de vista espinosano, é impossível, uma vez que nosso intelecto finito não pode abarcá-lo completamente. Convivemos necessariamente com uma parte de ignorância que é quantitativa, porque se deve não à transcendência, mas à infinitude do universo. Tudo isso pode facilmente levar ao fatalismo e à inação devido à tendência de pensar que a ação só pode ocorrer e ter sucesso através do conhecimento da determinação geral das coisas; é a perspectiva de uma prática intelectualista. E, no entanto, devemos viver, mesmo permanecendo na ignorância. Realizamos incessantemente ações que são incertas, apostamos num resultado positivo – é o que gosto de denominar “aposta na vida”. Eis Pascal. Nosso agir, então, não deriva do puro saber intelectual; é crucial lidar com uma ignorância que devemos esquecer, encarando as coisas como possíveis.

A noção de possível é um conceito fundamental em meu trabalho, em relação tanto a Pascal quanto às definições de contingente e possível presentes na quarta parte da *Ética*. Ambas são formas de ignorância, só que apresentam diferenças relevantes: a contingência é a ignorância sobre a essência de uma coisa; o possível é a ignorância sobre as causas que produzem a coisa. O possível surge quando não sabemos se há uma causa determinada a produzir um efeito; é uma dúvida que se volta para a causa

produtora e nos apresenta o que chamo de “forma da determinabilidade”: ignorando a determinação, a causa surge como determinável e podemos, então, tentar determiná-la, adquirindo assim a possibilidade de realizar ações que exigem esquecer a integralidade das causas. Se formos ao *Tratado teológico-político (TTP)*, notaremos que, no quarto capítulo, Espinosa afirma que, para a prática da vida, é melhor, na verdade necessário, considerar as coisas como possíveis. O fatalismo impede esse tipo de atitude. Precisamente essas coisas possíveis são os elementos decisivos no “entre”, ou seja, na dinâmica da vida. O diálogo entre Espinosa e Pascal foi fundamental para tentar entender o que podemos fazer dentro de um sistema de determinação, e um dos capítulos do livro está de fato intitulado “Por uma teoria espinosana do possível”.

Outro interlocutor importante do volume é Antonio Negri, cuja obra foi extremamente importante no Brasil entre 2000 e 2015. Em particular, me interessei por seus trabalhos com Michael Hardt, ou seja, a trilogia *Império*, *Multidão* e *Comum*, útil para pensar políticas do possível que, mesmo na ausência de certeza de resultado, podem abrir um campo de transformação da sociedade. Aqui fica bem claro por que a interpretação de servidão e liberdade como termos não absolutos é importante: se a liberdade for assumida como a meta final de um processo de conhecimento e um estado de sabedoria, haverá pouco espaço para avaliar a ação política, especialmente aquela que não está baseada no saber; é diferente do que acontece quando a liberdade é entendida como a predominância de transições que levam à libertação. Então a liberdade, em vez de um estado, é um processo, o qual pode ser desencadeado por políticas que ampliem o campo do possível e tornem os indivíduos e a sociedade mais predispostos – retomo a ideia pascaliana – à própria liberdade. Também me perguntei o que o espinosismo pode dizer com relação à importância de pensar o possível e os conceitos de servidão e liberdade de maneira a torná-los aplicáveis a determinadas situações sociais e a políticas públicas. Um capítulo de meu livro é dedicado a um programa de renda mínima do governo brasileiro, chamado Bolsa Família, criado na metade dos anos 2000 sob a gestão Lula. Tentei sugerir como uma renda regular para as pessoas é um elemento capaz de promover a disponibilidade à liberdade, pois abre o campo do possível, prepara para as mudanças e amplia o espectro das esperanças. Nada

disso garante que a liberdade virá; só que, sem isso, não há como pensar nela de maneira politicamente relevante. De certa forma, o livro foi uma tentativa, partindo de Espinosa, de refletir sobre um período de importantes transformações no Brasil. Pena que o final foi melancólico. O processo se encerrou, de fato, com o impeachment de Dilma Rousseff e a vitória de Jair Bolsonaro. Noutras palavras, seguindo o esquema que estabeleci, partimos de uma condição de liberdade (predominância das transições em direção a uma maior perfeição social) e caímos na servidão (predominância do medo e da tristeza, fechamento das possibilidades de transformações sociais).

NOTAMOS EM VOCÊ UM FORTE INTERESSE POR ESPINOSA PRECISAMENTE NO CONTEXTO DA REALIDADE BRASILEIRA ATUAL. DE QUE MANEIRA O PENSADOR EM QUESTÃO PODE DIALOGAR NESSE CAMPO?

Meu trabalho *Entre servidão e liberdade* não é exatamente um livro sobre Espinosa, mas sobre o momento em que no Brasil ocorria o que se passou a denominar “lulismo”; tentei usar as categorias espinosanas para entender as transformações do país e as possibilidades que se abriam (embora publicado em 2019, o livro foi escrito entre 2005 e 2015). É importante lembrar o desenvolvimento do espinosismo no Brasil e, em geral, na América Latina. Muitas vezes, ele se apresenta como uma filosofia fortemente envolvida em discussões políticas, ao lado de suas interpretações acadêmicas. Um detalhe curioso que fornece uma ilustração desse contexto: após os anos mais duros da ditadura, os chamados “anos de chumbo” (assassinatos, tortura, extradições, etc.), entre 1976 e 1977, pela primeira vez, um coletivo de estudantes ousou ir para as ruas pedindo o fim do regime; bem, esse grupo se chamava “Liberdade e luta”, e parece que o nome fora sugerido por alguns estudantes que frequentavam um curso sobre Espinosa ministrado pela professora Marilena Chaui, no qual se afirmava que a liberdade depende da luta e é algo a ser conquistado. A figura de Chaui, aliás, foi fundamental para permitir que Espinosa dialogasse com os movimentos sociais e a política. Ela também foi uma personalidade importantíssima do PT (Partido dos Trabalhadores), além de ter desempenhado um papel como intelectual militante no período de redemocratização e como Secretária de Cultura da cidade de São Paulo por quatro anos, no primeiro governo de esquerda da cidade. Espinosa sempre esteve presente em seus discursos, em suas reflexões (por exemplo, sobre a

centralidade dos direitos na democracia); portanto, sempre me pareceu natural fazê-lo dialogar com a situação brasileira. Não que ele fosse considerado um profeta; sua contribuição vinha no sentido de Merleau-Ponty: o clássico nunca esgota o que tem a dizer, sempre nos ensina a pensar a partir de perspectivas inesperadas o que nos é habitual.

Para isso, outra figura importante – e daí o meu interesse teórico por sua obra, como relatado há pouco – foi também Antonio Negri. Nos anos em que a América do Sul enfrentava um processo de intensa transformação (estavam envolvidos nisso Brasil, Uruguai, Argentina, Bolívia, Equador, Venezuela), nos anos do lulismo, Negri foi uma presença constante. Lembro-me das “Jornadas Negri”, com a PUC-Rio, realizadas no Rio de Janeiro e em São Paulo, ou ainda dos três dias de colóquio intitulados “Diálogos com Negri”, realizados em 2016 em São Paulo, com a participação dos movimentos sociais. Negri serviu à guisa de modelo de como pensar, a partir da história da filosofia e principalmente de Espinosa, a contemporaneidade política.

DO PONTO DE VISTA ACADÊMICO, QUAL FOI A RECEPÇÃO DO ESPINOSISMO NO BRASIL?

De maneira mais sistemática, os estudos sobre Espinosa começam nos anos 50 e 60. Antes disso, havia leitores que se dedicavam a escrever algumas coisas ou a traduzir Espinosa (é de notar que nos anos 30 apareceu a primeira tradução da *Ética* no Brasil, um trabalho admirável de Líbio Xavier); os estudos regulares começam, porém, mais tarde. Quanto a isso, vale a pena recordar um pouco da história da minha universidade. A Universidade de São Paulo nasceu em 1934 com a agregação de algumas escolas tradicionais (medicina, direito, engenharia) e a criação de uma faculdade nuclear englobando filosofia, ciências e letras. Para fundá-la, foram convidados vários professores europeus, alguns que se tornariam deveras famosos. Tomemos como exemplo Lévi-Strauss, que quando jovem foi professor de antropologia em São Paulo, ou Giuseppe Ungaretti, que ensinava literatura italiana. Foi também determinante a presença da escola francesa de história da filosofia, como no caso de Martial Gueroult, professor por alguns anos em São Paulo; seu assistente, Lívio Teixeira, um estudioso de Descartes e Espinosa, redigiu uma tese de livre-docência sobre os modos de percepção que, se não me engano, foi a primeira obra de análise sistemática sobre Espinosa no Brasil, publicada em 1957 (reedição: *A doutrina dos modos de percepção*

e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa, São Paulo, Ed. da Unesp, 2001). A partir desse momento, uma tradição de estudos espinosanos acabou se estabelecendo no país. É importante lembrar novamente o nome de Chauí, que dedicou seu doutorado e livre-docência a Espinosa nos anos 70, tornando-se assim o nome mais importante na interpretação do espinosismo no Brasil. Hoje existem centros de estudos espinosanos em São Paulo, no Rio de Janeiro, no Nordeste assim como em outras regiões do país.

UM TEMA EM QUE VOCÊ SE CONCENTROU É O DA SUPERSTIÇÃO, CENTRAL TANTO EM ESPINOSA QUANTO NUM DISCURSO RELACIONADO À ATUALIDADE. NA SUA OPINIÃO, COMO A SUPERSTIÇÃO SE DELINEIA NOS GOVERNOS AUTORITÁRIOS CONTEMPORÂNEOS?

O tema da superstição é central em minha produção e no volume ora considerado porque se vincula à produção determinada da transcendência dentro da imanência. A imanência radical exige que a transcendência seja concebida como seu produto. Se não há um Deus, de onde vem a transcendência? Com essa pergunta em mente, trabalhei o apêndice da primeira parte da *Ética* e o prefácio do *TTP*. Não há transcendência na realidade, mas ela emerge a partir de algo que acontece dentro da imanência e, mais precisamente, dentro de nosso próprio ser. Sempre me impressionou a afirmação espinosana de que todos somos naturalmente propensos à superstição; embora nem todos o façamos da mesma forma, há algo em nossa natureza que nos impulsiona para ela. Espinosa parte de dois dados fundamentais: em primeiro lugar, todos nascemos ignorantes das causas; em segundo, estamos cientes de procurar o que nos é útil. Dessas duas coisas surge a superstição, que se configura como a combinação de ignorância (que pode ser maior ou menor, mas sempre presente em nós, já que não podemos conhecer tudo) e desejo. Quando desejamos algo, estamos em geral cientes de desejar e sabemos o que estamos desejando, mas é muito raro entender por que desejamos o que desejamos. Assim nasce o finalismo. Não conhecemos todas as determinações e pensamos, então, que nossas ações dependem de causas finais, formando uma doutrina cujo ápice é a figura de um Deus criador e transcendente que teria criado o mundo segundo certos fins que são insondáveis para o homem, uma vez que derivam de um ser infinito. Surge a doutrina finalista, segundo a qual o mundo é estruturado tal como está porque é a vontade de Deus. As consequências para os afetos humanos são

nefastas; resulta daí um sistema de tristeza e medo (o medo de punições, o medo do inferno, e assim por diante) que abre um campo onde a superstição se torna uma questão de poder, poder teológico-político. Aquele que se arroga intérprete dos fins divinos (o teólogo, o padre, o pastor, tanto faz) obtém poder sobre outras pessoas, unindo em si teologia e política, dando vida à forma mais perfeita, conforme Espinosa, de dominar uma multidão. Hoje ainda a superstição age produzindo transcendência, sob todas as formas imagináveis. Um bom exemplo de autoritarismo que adotou esse paradigma apresentou-se recentemente na política brasileira: quando são propostos bordões como “o Brasil acima de tudo” ou “Deus acima de tudo”, insiste-se na transcendência da pátria e da divindade e, ato contínuo, produz-se a figura do inimigo a ser destruído. Evidentemente, muitas mediações são necessárias; para resumir, direi que o problema da superstição, o aspecto que me interessa especialmente, é constituir ela um produto de nosso próprio desejo.

EM RELAÇÃO A ISSO, RECENTEMENTE VOCÊ SE INTERESSOU PELO TEMA DAS FAKE NEWS. PODERIAM SER CONSIDERADAS UMA FORMA DE SUPERSTIÇÃO CONTEMPORÂNEA?

Eu diria que sim, no que diz respeito a dois aspectos principais: a falta de critérios compartilhados e o descrédito da racionalidade, o que culmina na impossibilidade de comunicar um mundo comum. Voltando ao apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa diz lá que quando os homens decidem que tudo, o mundo, a natureza e os próprios seres humanos são guiados por causas finais, a pergunta pelos fins divinos se torna então a mais relevante. Quando surge a figura de um ser transcendente, cujos fins são insondáveis, nossa única certeza é que não podemos ter certeza de nada, pois jamais conheceremos esses fins; os critérios comuns então desaparecem e deixam o campo aberto para qualquer um pensar qualquer coisa, o resultado é só confusão. Nessa situação de ausência de critérios compartilhados, uma base da racionalidade, o campo está aberto para o surgimento da figura do teólogo, isto é, aquele que manipula, que interpreta o mundo para a humanidade, que pretende revelar os fins da divindade. O discurso teológico se aproveita disso porque confere aos homens critérios pretensamente divinos, de modo que possa exercer poder sobre os homens, comandá-los.

Pensemos nas *fake news* e na falta de critérios: chegamos ao cúmulo de achar que não

há verdade, mas só diferentes versões das mesmas coisas. Não precisamos de uma teoria da verdade para reconhecer a mentira e os efeitos nefastos da ausência do verdadeiro. Para piorar, as *fake news* não são simplesmente mentiras ou falsidades. Se uma *fake news* fosse uma falsidade, a verdade bastaria para torná-la impotente. Não vemos isso acontecer. É quase sempre inútil apelar para a verdade. Lembremos a proposição 1 da quarta parte da *Ética*: “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro”. A verdade é índice de si e do falso; na presença da verdade, o falso é suprimido; porém o falso, além da negatividade, também possui algo de positivo que não é removido pela verdade enquanto verdade. Esse positivo do falso é o que torna possível que uma falsidade se torne uma mentira (a mentira é diferente da falsidade) e se dissemine. As *fake news* parecem envolver algo positivo, o mesmo positivo do falso que também está presente no discurso teológico. Do que se trata? É o que me interessa entender. Por enquanto, arrisco: a capacidade de imitar a verdade, um trabalho da imaginação, um poder de camuflagem e simulação; uma *fake news* não é uma mentira ou uma falsidade; são essas descrições negativas; positivamente é um simulacro da verdade.

Em conclusão, o discurso teológico, como aparece no *TTP*, me parece ter uma semelhança crucial com o discurso das *fake news*. O que acontece nos dois casos é o mesmo. A verdade não elimina as *fake news*, pois estas têm a capacidade de atender ao nosso desejo: elas funcionam porque não as recebemos passivamente, mas as desejamos. Todos somos propensos a isso.

SUA OBRA AMOR E DESEJO (SÃO PAULO, WMF MARTINS FONTES, 2011) É MOVIDA PELA QUESTÃO DE UMA POSSÍVEL DISTINÇÃO ENTRE AMOR E DESEJO, CUJA RESPOSTA É BUSCADA ATRAVÉS DO CONFRONTO COM VÁRIOS FILÓSOFOS. COMO ISSO SE RELACIONA COM ESPINOSA?

A pergunta é um pouco difícil e não faz sentido racionalizar muito a resposta. O livro – um livrinho na verdade – nasceu do convite para uma série que se propunha apresentar conceitos filosóficos a alunos do ensino médio, jovens a partir dos 15 anos. Logo, primeiro ponto, eu não escolhi o tema. No entanto, decidi aceitar o convite e escrever por uma razão espinosana, mas não só. Sempre me incomodou certa exaltação do que eu chamaria de “desejo puro”, ou seja, o desejo *tout court*; parece-me errônea a ideia

de que considerar o objeto do desejo sempre nos leva a uma concepção negativa dele. Pelo contrário, é preciso admitir que Espinosa fala muito de amor e do objeto de nosso afeto. No *Tratado da emenda do intelecto*, ele diz que nossa felicidade depende da qualidade do objeto que amamos; portanto, o objeto do desejo é fundamental. Existe desejo sem objeto? Acredito que não. Espinosa nunca fala de um desejo puro; para ele, o amor é dado pela combinação de desejo, objeto e alegria. Isto me interessava: pensar o objeto do desejo, o objeto do amor, e com essa pergunta comecei a ler alguns textos clássicos. O percurso de *Amor e desejo* parte de Platão e chega a Freud, passando por São Paulo, Descartes e Espinosa, tocando também em poetas como Catulo e Dante.

Minha questão guia era entender por que tantas vezes se diz que há sexo com amor e sexo sem amor. Em ambos os casos, há desejo, mas não amor; o elemento distintivo deve ser o que chamamos de amor, a diferença específica do amor. Muito brevemente, propus o seguinte: podemos conceber o desejo como um movimento vertical de um ser humano que desperta para o mundo, que se lança para algo no mundo (como diz Espinosa, buscamos o útil) e que é consciente de desejar (todo ser humano é um ser desejante). Agora, esse voltar-se para algo no mundo pode acabar logo, como seria o caso do sexo sem amor. O que é diferente quando falamos de sexo com amor? Expressamos a persistência do desejo, um desejo que não termina imediatamente assim que é satisfeito, mas que perdura, que permanece (e isso vale também para outras coisas humanas, não apenas para o sexo). Logo, podemos ainda conceber um movimento horizontal subsequente ao vertical; o amor, pois, parece abarcar um duplo movimento. Imaginemos que o movimento desejante emerge; às vezes, ele avança, persiste e reaparece. O desejo se transforma assim em amor porque dura e tem uma história. Eis como busquei definir o amor: a história de um desejo; a temporalidade prolongada de um desejo que é pensado positivamente e que é inseparável de seu objeto, é isso o amor. Em suma, parti de Espinosa, mas a minha conclusão não é exatamente espinosana.

QUAL É O PERCURSO FILOSÓFICO QUE O LEVOU A ESPINOSA? QUAIS FORAM SEUS AUTORES DE REFERÊNCIA?

Me dediquei a Espinosa desde a graduação, fiz uma primeira pesquisa que continuei durante o mestrado. Sem dúvida, Descartes foi o primeiro autor que estudei realmente e, até certo, ponto,

foi a partir dele que primeiramente me orientei ao abordar Espinosa. O problema central para mim era o da imanência; nunca consegui acreditar em Deus e isso me incomodou durante algum tempo na adolescência; quando li Espinosa pela primeira vez, pareceu-me algo diferente de tudo o resto e isso me apaixonou. Merleau-Ponty é um autor que sempre li, em alguns momentos mais, noutros menos, mas sempre leio e releio, tentando acompanhar a publicação póstuma de seus textos. Um primeiro motivo decisivo é que tive a sorte de ter professores que ofereceram excelentes cursos sobre ele. Em segundo lugar, a professora que me formou, orientando minhas teses de mestrado e doutorado, foi Marilena Chauí, sempre interessada no pensador em questão (ela defendeu um mestrado sobre Merleau-Ponty em 1966; acredito que foi o primeiro trabalho sobre o filósofo no Brasil). Por conta dela, a mim o espinosismo veio naturalmente junto com Merleau-Ponty. Explicitamente, este último fala pouco de Espinosa, e quando o faz afirma não compartilhar seu pensamento. Na última nota d'*O visível e o invisível*, ele diz claramente que não quer assumir o enquadramento tradicional (homem, natureza, Deus) que seria o de Espinosa; às vezes fica a impressão de que sua leitura do espinosismo não vai muito além daquela de um estudante de ensino médio, algo meio manualesco. Pudera. Espinosa não era um nome que a fenomenologia, nem francesa nem alemã, apreciava; não o vemos aparecer de maneira relevante em Husserl, em Heidegger ou Sartre. No entanto, a questão da linguagem, o problema da leitura (aprender a pensar com os outros), essa maravilhosa ideia da carne do mundo, a alma e o corpo como dimensões de um indivisível que os precede... Pode-se dizer que meu mestrado e doutorado nasceram ambos de questões inspiradas em Merleau-Ponty.

GOSTARÍAMOS DE SABER MAIS SOBRE A SUA FORMAÇÃO FILOSÓFICA. PODERIA FALAR MAIS DETALHADAMENTE SOBRE O SEU MESTRADO?

No meu mestrado, estudei Espinosa como leitor de Descartes nos *Princípios da filosofia cartesiana*, mais especificamente o problema da ordem geométrica presente na obra. O trabalho foi publicado como *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da filosofia cartesiana* (São Paulo, Humanitas, 2004), e só pelo título já se percebe que era um trabalho bastante técnico, buscando discutir (e oxalá resolver) um problema da interpretação crítica espinosana. Ainda

assim, de maneira mais ampla, tentei demonstrar que o livro de Espinosa era um exercício de formação filosófica a partir dos textos cartesianos. Muito me interessava pensar o lugar que a história da filosofia ocupa na formação filosófica. De início, há duas atitudes possíveis: rejeitar a história da filosofia, pensar que ela não faz mais do que repetir o que os filósofos já disseram, ou então fazer algo rigoroso, mas anódino, chato, que não nos leva a lugar nenhum. E, no entanto, talvez seja possível ler de outra forma, ler para aprender a pensar; em suma, uma alternativa àqueles extremos inférteis.

Para considerar a relação de Espinosa com Descartes, foi-me importante uma ideia de Merleau-Ponty à qual a professora Marilena Chauí me conduziu: aprendemos a pensar a partir do outro, não para repetir o que ele diz, mas porque um autor nos ensina a expressar o que queremos, nos mostra um estilo e nos abre possibilidades, nos faz refletir, não tanto pelo que conseguiu deixar à maneira de doutrinas, como pelo que enfrentou e deixou como problema, o que Merleau-Ponty chama de “impensado”. Bem, eu diria que o esforço de Espinosa nos *Princípios da filosofia cartesiana*, graças ao método geométrico empregado, é o de acertar as contas com quem tinha sido seu mestre em filosofia. Quando o jovem Espinosa começa a se interessar por filosofia, Descartes é o grande nome; ser moderno era, de certa forma, ser cartesiano. Sempre pensei que entre os dois houvesse uma relação semelhante à que existe entre Marx e Hegel: Marx não é um hegeliano *tout court*, mas aprende a raciocinar com Hegel, internaliza o hegelianismo de tal modo que reivindica aqui e ali também o direito de ser hegeliano. Como diz o espanhol Fernando de Rojas no genial *La Celestina*: “Que coisa miserável pensar ser mestre quem nunca foi discípulo”.

E QUANTO À SUA TESE DE DOUTORADO?

No doutorado, estudei o *Compêndio de gramática da língua hebraica* de Espinosa; a tese foi parcialmente publicada sob o título *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana* (Fortaleza, Ed. UECE, 2014). O que me interessava era entender como o espinosismo (um determinismo e uma filosofia da substância única) podia voltar-se para a história, ou melhor, para as coisas atravessadas pela historicidade e para os objetos de cultura. Ali, o método geométrico ocupa um lugar importante, pois nas *Obras Póstumas* de Espinosa é dito que ele queria apresentar a gramática

hebraica *more geometrico demonstrata*. No entanto, surge um problema: que o método geométrico e todo o aparato da filosofia clássica se apliquem a seres como a substância, Deus, os atributos, etc., é normal; como, porém, aplicá-los a um objeto histórico cuja forma muda ao longo do tempo? É o caso da língua hebraica. Ademais, era de suma importância levar a sério a afirmação espinosana de que pretendia fazer a gramática da língua hebraica e não a gramática das Escrituras. A tradição sempre assumiu o hebraico como uma língua sagrada cujo estado de perfeição é o que aparece no Antigo Testamento; fazer a gramática do hebraico significava fazer a gramática de seu uso escriturístico, de uma língua, portanto, embalsamada, praticamente morta. Pelo contrário, fazer a gramática da língua, como pretende Espinosa, implica considerar o hebraico uma língua viva, uma língua que tem uma história determinada ligada a um povo determinado e que está vinculada a uma cultura determinada. O uso escriturístico é apenas um entre muitos possíveis. Desse modo, a perspectiva sobre a língua e sua gramática muda completamente. Alguns exemplos: Espinosa menciona a pronúncia particular do hebraico dos judeus ibéricos, os sefarditas; ele conecta o sistema verbal hebraico à maneira peculiar como o povo judeu concebe o tempo (e afirma que os usos hebraicos não devem ser medidos a partir dos usos latinos). Não é difícil compreender a importância de tudo isso para o método crítico de leitura da Bíblia formulado e aplicado no *TTP*. Logo, o primeiro ponto da minha tese de doutorado era concluir que o espinosismo é capaz de abordar um objeto histórico.

A segunda questão, por sua vez, era: isso pode ser feito geometricamente? Tentei demonstrar que sim. Espinosa se afasta de um projeto de gramática universal e racional como o de Arnauld e Nicole na chamada *Gramática de Port-Royal*. O hebraico é a língua de um povo específico, um objeto singular. O espinosismo estabelece o conhecimento das coisas singulares como o ponto mais alto da própria ciência; neste caso, um singular que tem uma história. Como se pode apreender geometricamente a história de um singular? Para simplificar muito: não se pode capturar a inteira história de um singular, mas se pode conhecer sua essência e entender os modos como ele se desdobra na história. Pode haver uma compreensão rigorosa disso. Pensemos n' *O capital*: Marx não nos apresenta a completa história do capitalismo, mas a essência mais íntima

do capital, e a partir disso podemos entender seu desenvolvimento.

Além disso, vale a pena lembrar que, após me formar em filosofia, fui estudar letras simultaneamente ao mestrado, pois estava muito interessado em linguística. Quando consideramos a formação dessa disciplina nos séculos XIX e XX, percebemos como um tratamento rigoroso e “matemático” das línguas é possível. Basta lembrar que Lévi-Strauss, se não me engano na *Antropologia Estrutural II*, dirá que as leis fonéticas promovem uma revolução no campo das ciências humanas ao permitir que estas assumam um estatuto “galilaico”. Como se chega a esse resultado? Através da dessubjetivação e da postulação da determinação dos fatos e de seu desdobramento (as pessoas não escolhem mudar uma língua à vontade, tal como Espinosa no *TTP* diz que ninguém muda arbitrariamente a língua), através da supressão de toda filosofia da história (as línguas não conhecem um progresso determinado por um fim), etc. Isso permite pela primeira vez, conclui o antropólogo, conceber leis no campo da cultura assim como se fala de leis no campo da natureza. Bem, tentei mostrar como já no século XVII o projeto gramatical de Espinosa estava muito próximo disso. Por esse motivo, a conclusão da tese afirmava incisivamente que podíamos considerar Espinosa um precursor das ciências humanas como as conhecemos pelo menos desde meados do século XX.

Mais importante do que isso, é claro, para mim foi a perspectiva que se abre para entender o trabalho de Espinosa sobre política, as Escrituras, as leis e as instituições, ou seja, tudo o que resulta do trabalho humano sobre a natureza; uma vez que não há ruptura com a natureza, o campo da cultura no espinosismo deve ser entendido como o campo da natureza trabalhada pelos seres humanos.

BEM, ABORDAMOS TODOS OS PONTOS QUE MAIS NOS INTERESSAVAM. AGRADECEMOS MUITO PELA ENTREVISTA E PELO TEMPO QUE NOS DEDICOU.

Obrigado a vocês.

