

# ESPINOSA CONTRA A DITADURA MILITAR BRASILEIRA

Homero Santiago

*Universidade de São Paulo, Brazil*

## **Resumo:**

Nosso propósito é estudar um dos componentes do vasto conjunto de trabalhos dedicados a Espinosa pela filósofa brasileira Marilena Chaui, precisamente a tese de doutorado *Introdução à leitura de Espinosa* defendida por Chaui em 1971 na Universidade de São Paulo. Embora elaborada na esteira da redescoberta francesa de Espinosa nos anos 60, a tese evoca menos os bordões libertários do maio parisiense que a ditadura instalada no Brasil desde 1964; como a autora nos relata, o trabalho foi escrito “sob o signo da crítica da ditadura” e nele a filosofia é praticada como “crítica do instituído”. É esse Espinosa rigorosamente brasileiro e mobilizado por Chaui contra a ditadura militar brasileira que gostaríamos de apresentar ao leitor.

**Palavras-chave:** Marilena Chaui, Espinosa, Ditadura brasileira, autoritarismo

## **Spinoza against the Brazilian military dictatorship**

### **Abstract:**

In this paper we intend to study one component of the vast set of works dedicated to Spinoza by Brazilian philosopher Marilena Chaui, namely her doctoral thesis *Introduction to the reading of Spinoza* defended by Chaui in 1971 at the University of São Paulo. Even though it was elaborated during the French rediscovery of Spinoza in the 1960s, the thesis evokes less the libertarian slogans of Paris May 1968 than the dictatorship installed in Brazil beginning in 1964; as the author tells us, the work was written “under the sign of a critique of the dictatorship” and, in it, philosophy is practiced as a “critique of that which has been instituted.” We would like to present the way Chaui’s particular take on Spinoza provides the philosopher with local, Brazilian colors, and mobilizes him against the military dictatorship.

**Keywords:** Marilena Chaui, Spinoza, Brazilian dictatorship, Authoritarianism

*“À l’épreuve des événements, nous faisons connaissance avec ce qui est pour nous inacceptable et c’est cette expérience interprétée qui devient thèse et philosophie.”*

Maurice Merleau-Ponty

*“... a intenção polêmica... sem a qual uma filosofia é apenas um osso.”*

Marilena Chaui

O conjunto de trabalhos que a filósofa brasileira Marilena Chaui dedicou ao espinosismo constitui uma das mais ricas e sólidas leituras já produzidas pela fortuna crítica do filósofo holandês. “Leitura”, no caso, em sentido forte: resultado tangível de uma meditação que se prolonga por quase cinco décadas no esforço de considerar de maneira rigorosa a completude da filosofia espinosana, renovando em inúmeros pontos a literatura especializada e estabelecendo perspectivas originais. Aqui, nosso propósito é chamar a atenção para um dos componentes desse vasto conjunto de escritos dedicados a Espinosa, precisamente aquele que, a nosso ver, constitui a pedra fundamental do edifício: a tese de doutorado intitulada *Introdução à leitura de Espinosa* que Chaui finalizou em 1970 e defendeu no ano seguinte na Universidade de São Paulo (USP).

Sugestivo título, pois que um dos tópicos centrais, aquele que prepara o sentido mais profundo do trabalho, é a problematização do ato de ler um filósofo. Pode-se lançar ao texto de 1970 a mesma pergunta que Chaui se fará poucos anos depois: “por que ainda hoje alguém lê Espinosa?”.<sup>1</sup> Razões não faltavam, já que então se assistia à intensa retomada do interesse pelo filósofo. Em 1968 aparecem na França os trabalhos de Martial Guérout (*Spinoza: Dieu*) e de Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l’expression*); no ano seguinte, vem o inaugural trabalho sobre a política espinosana de Alexandre Matheron (*Individu et communauté chez Spinoza*); ao lado disso tudo, estava Louis Althusser e seu grupo relendo Marx a partir de um decisivo “desvio” por Espinosa. A reboque desse movimento de ideias, Chaui efetivamente nos apresenta um Espinosa “meia-oito”, como se diz. Só que um filósofo lido pelo prisma do 68 brasileiro e suas decorrências. Um Espinosa que evoca menos os paralelepípedos e bordões libertários do maio parisiense que a decretação do AI-5 e o embrutecimento da ditadura instalada no Brasil desde 1964,<sup>2</sup> as dolorosas tribulações dos torturados, a tragédia da luta armada, a dor dos exilados, a necessidade de resistir.

Sob o AI-5, as lutas revolucionárias estavam vencidas e a ditadura e o terror de Estado passavam à sua fase mais aguda e sombria. (...) Vivíamos no medo permanente, nunca sabendo se estaríamos vivos no dia seguinte, se nossos amigos e estudantes teriam desaparecido, sido presos, torturados, mortos ou exilados. Nossos professores haviam

---

<sup>1</sup> A pergunta é formulada por Chaui em sua tese de livre-docência, *A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, 1977, vol. 1, 2 (doravante apenas *A nervura do real*).

<sup>2</sup> Ao final de um ano de intensa mobilização contra a ditadura, em 13 de dezembro de 1968 foi anunciado o Ato institucional nº 5 (AI-5), que entre outras medidas: conferiu poder ao Presidente da República para fechar o Congresso Nacional e as Assembleias estaduais, intervir em estados e municípios, destituir sumariamente qualquer funcionário público; suspendeu o *habeas corpus* para crimes de segurança nacional, endureceu a censura, tornou ilegal toda reunião política não autorizada pela polícia. Frequentemente qualificado “golpe dentro do golpe”, o AI-5 fez a balança do poder ditatorial pender para a “linha dura” militar, o que marca o início dos “anos de chumbo” em que a tortura e o assassinato se institucionalizaram como mecanismos de repressão política.

sido cassados e éramos vigiados e censurados dentro e fora da universidade. Precisávamos praticar a filosofia como crítica do instituído, mas fazê-lo tomando como símbolo a divisa de Espinosa “Cautela!”. Foi sob o signo da crítica da ditadura, do autoritarismo e da ideologia da segurança nacional que, durante os anos de 1970, escrevi meu doutorado e minha livre-docência sobre Espinosa, encontrando em sua obra um pensamento que interroga seu contrário, que vai até o fundo mais profundo da origem do medo e de seus efeitos: a superstição, a tirania e a servidão, cujas contradições exigem o trabalho da interrogação que se abre para a verdade e para a liberdade porque nasce do desejo de verdade e de liberdade.<sup>3</sup>

Nas páginas seguintes buscaremos sugerir a força e a originalidade dessa operação de rigoroso “abrasileiramento”, se podemos assim dizer, de Espinosa por meio de uma articulação entre “investigação” e “aquisição” que franqueia, nos planos historiográfico e filosófico, o *uso* do espinosismo como instrumento de resistência ao presente ditatorial e questionamento acerca das possibilidades de transformação daquele quadro tenebroso. Em suma, gostaríamos de explicitar, a partir da consideração de alguns de seus passos capitais, como a tese de doutorado de Marilena Chaui promove um peculiar nexos entre conceito e experiência que lhe permite, em 1970, a mobilização do espinosismo *contra a ditadura brasileira*.

\* \* \*

Em 1966, Chaui defende uma dissertação de mestrado sobre *Merleau-Ponty e a crítica do humanismo* e, no ano seguinte, torna-se professora do Departamento de Filosofia da USP. Para o doutorado, inclinada a estudar um “clássico”, volta-se a Espinosa e planeja uma tese que, na esteira de seu interesse por Hegel e Merleau-Ponty, versaria os tópicos do negativo e da contingência, ou melhor, a crítica e a recusa espinosanas dessas noções. Ela parte então para a França. É um período prodigioso. Além da previsível descoberta das bibliotecas, a jovem doutoranda tem a sorte de acompanhar ao vivo o maio de 68 parisiense; frequenta cursos de Guérault, Deleuze, Foucault; segue os passos iniciais da mitológica Universidade de Vincennes; trava conhecimento com Claude Lefort, que se tornará um grande amigo.

Tudo isso termina quando Chaui opta por abreviar a estada europeia e retorna ao Brasil em 1969: “eu achei que tinha obrigação de voltar!”<sup>4</sup> A calamitosa situação local explica o imperativo. A Faculdade de Filosofia havia sido fortemente atingida pela prisão, cassação, exílio de professores e estudantes, além da destruição de suas instalações pelo

---

<sup>3</sup> Chaui. “A filosofia como vocação para a liberdade”. *Estudos avançados*, vol. 17, nº 49, 2003, 10-11.

<sup>4</sup> Chaui. “A descoberta de Espinosa no século 20” (entrevista). *Discutindo Filosofia*, São Paulo, nº 8, 2006, 57.

CCC (Comando de Caça aos Comunistas) com a anuência e a ajuda da polícia e a consequente transferência forçada para a periferia da cidade;<sup>5</sup> o Departamento de Filosofia, em particular, via-se sob o risco de intervenção por parte da reitoria uspiana devido ao não cumprimento dos requisitos regimentais de titulados em seu quadro. A doutoranda retorna, então, para integrar-se ao esforço de resistência. Contra a ameaça mais imediata, o expediente adotado pelos professores remanescentes é o apressamento das teses e com isso dos títulos necessários. No caso de Chaui, ela toma o conjunto de notas de trabalho de que dispunha e compõe, em brevíssimo espaço de tempo, um texto que deposita para defesa. “Por isso se chama *Introdução à leitura de Espinosa* e foi feito por razões eminentemente políticas, para assegurar a existência do Departamento de Filosofia da USP.”<sup>6</sup> O ambiente, não só da universidade como do país, refletem-se diretamente no trabalho, engendrado na escura noite ditatorial.

Uma vez aqui, nas circunstâncias terríveis em que a esquerda se encontrava, achei que eu tinha a obrigação política e moral de fazer um trabalho que tivesse algum sentido para quem vive no Brasil. Continuei a preparar o doutorado, mas abandonei o tema da negação e da contingência (ou melhor, da afirmação da causa de si e da necessidade absoluta) e passei a estudar os textos políticos de Espinosa e, neles, a superstição e a violência, trabalhando uma obra de Espinosa que, na época, ninguém trabalhava – o *Tratado teológico-político*. (...) No início dos anos 70, nós tínhamos não apenas que garantir a existência do Departamento, como ainda viver sob o terror de Estado e a esperança reduzida de que os grupos revolucionários clandestinos pudessem, pelo menos, sobreviver fisicamente, uma vez que sua sobrevivência política tinha os dias contados. Saíamos de casa, em direção à universidade, sem a mínima certeza de que voltaríamos à noite. Não sabíamos se no dia seguinte os alunos estariam lá, se os colegas estariam lá. Havia o DOPS [Departamento de Ordem Social e Política] dentro das salas de aula, aparelhos de escuta na sala dos professores. De vez em quando, desaparecia um colega, e ninguém sabia se ele tinha se exilado, se estava preso sendo torturado ou se tinha sido morto. Foi a época do medo em estado puro.<sup>7</sup>

É imprescindível salientar essa nova orientação temática para compreendermos a motivação mais íntima do trabalho *naquele momento*. Os temas iniciais da negatividade e da contingência vão até pontear aqui e ali, mas ressignificados numa nova configuração de sentido, dada pelo concerto entre o estudo do espinosismo e uma intenção política que responde imediatamente às pressões do tempo, às experiências dolorosas e às interrogações urgentes, produzindo um exemplo notável de exercício de história da filosofia orientado pelo presente.

---

<sup>5</sup> Tais fatos são narrados por Chaui em “Um lugar chamado Maria Antônia” (texto de 1984). In: Chaui. *Sobre a violência*. Belo Horizonte, Autêntica, 2017.

<sup>6</sup> Chaui. “A descoberta de Espinosa no século 20”, loc. cit., 57.

<sup>7</sup> Chaui. “Entrevista”. In: Marcos Nobre, José Márcio Rego (org.). *Conversas com filósofos brasileiros*, Rio de Janeiro, Ed. 34, 2000, 305-306.

Deixemos claro o caráter dessa elaboração efetuada sob o signo do *cautè* espinosano. Não encontramos na tese um discurso críptico que, nascido da ânsia de tratar do presente e a simultânea consciência dos riscos embutidos no ato, lançasse mão do artifício alegórico de falar de uma coisa pretendendo significar outra, entregando ao leitor um enigma a ser decifrado pelo suprimimento da distância entre o espírito e a letra. O texto de 1970 é uma tese de doutorado sobre Espinosa e corresponde ao que disso se espera, ou seja, um estudo sobre a filosofia espinosana. A chave da conciliação entre o gênero tese e o uso do espinosismo reside na motivação do trabalho, que no final das contas explica por que ler Espinosa naquele momento. Para convocar uma fórmula merleau-pontyana muito cara a Chaui, a chave está no *motivo central* que dá o sentido, a origem, “não como uma ‘causa’ passada, mas como inquietação que motiva a obra sustentando seu fazer-se presente”.<sup>8</sup> Enfronhado no medo avassalador (“em estado puro”, “permanente”!) o pensamento inquieta-se e precisa resistir, tenta descobrir um meio de fazê-lo *como pensamento*: cauteloso esforço em compreender o presente e seus fundamentos, interrogar o outro que lhe faz sofrer, de tal forma que possa tanto superar o lamento paralisante, por meio da elaboração da experiência da violência e do horror, quanto escapar à tentação das perigosas alternativas de embate frontal; movimento que vai até o ponto em que o trabalho da inquietação ganha inteira expressão conceitual desencadeando um ato de sentido e revigorando as possibilidades de ação. O texto de Chaui não deve ser lido nem sob o prisma do biografismo nem sob o da determinação opressiva do contexto. O trânsito entre a experiência e o conceito, e portanto a dissolução da ilusão de um interior ou de um exterior puros da filosofia, é amplamente tematizado na tese. Uma grande obra nasce de um entrelaçamento que é aquele mesmo que será explicitamente apontado mais tarde por Chaui em sua tese de livre-docência, ao justificar a relevância da biografia espinosana como “referencial” – não como causa – “para a leitura da obra”: ela nos fornece balizas que nos permitem contemplar

o trabalho da reflexão filosófica, enquanto metamorfose operada sobre a matéria da experiência, conduzindo-a à dimensão do conceito, transfigurando imagens que paralisam o pensamento e a ação em um discurso capaz de pensá-las e de inaugurar uma possibilidade nova de agir.<sup>9</sup>

Não diríamos outra coisa da tese de doutorado de Chaui e do modo como a pretendemos ler. Ela se insere numa situação determinada e propõe um estudo e um uso

---

<sup>8</sup> Chaui. *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 22 (doravante apenas *Experiência do pensamento*).

<sup>9</sup> Chaui. *A nervura do real*, 125.

determinados do espinosismo. Consoante o título do trabalho, trata-se menos de introduzir ao espinosismo que à leitura de Espinosa; propósito que imediatamente lança o problema da leitura e a leitura como problema. Por isso toda a primeira parte do trabalho, longa discussão historiográfica orientada pela questão “como datar um filósofo?”, culmina numa reflexão sobre a própria possibilidade da empresa pretendida. Adequadamente posto, o problema da datação conduz ao das relações do filósofo e sua filosofia com o tempo, em duplo sentido: por um lado, como ele se situa em face de *seu* presente e como se relaciona com o passado; por outro, como está situado no presente dos outros, inclusive o *nosso*, que é o seu futuro. A operação serve a respaldar o uso de Espinosa para compreender e enfrentar a situação brasileira. A via privilegiada para essa fundamentação de um espinosismo, por assim dizer, transdata e a decorrente prática de uma leitura adequada a essa condição, sem nada ceder nem à ilusão de uma filosofia perene nem à pretensa monumentalidade do passado, é a do aprofundamento, especialmente a partir de Merleau-Ponty, da noção de *clássico*. O clássico, ou melhor, a obra de pensamento entendida como clássica faz explodir a datação rígida em virtude de sua ambiguidade essencial: “está e não está datada”;<sup>10</sup> justo por se vincular inextricavelmente a seu tempo é que pode ela falar ao nosso. “Estão aí os *clássicos*”, alerta-nos Merleau-Ponty em palavras célebres citadas por Chauí na tese, e “nisto os reconhecemos: ninguém os toma ao pé-da-letra e, entretanto, os fatos novos não estão nunca absolutamente fora de sua competência, arrancam deles novos ecos, desvendam neles novos relevos.”<sup>11</sup>

É deveras sobre um clássico que Chauí se debruça – “ninguém mais clássico do que Espinosa”<sup>12</sup> – e pelo ato de ler se esforça em pensar, aprender a pensar, aprender a resistir pelo pensamento, ou seja, “praticar a filosofia como crítica do instituído”. Por isso, para lá da preocupação com a sistematicidade e as tradicionalmente alegadas incoerências do espinosismo, sobretudo passando ao largo da verdade monumental e intocável das filosofias do passado postulada pela leitura estrutural de Guérault, que na década de 60 fazia as vezes de paradigma historiográfico na USP<sup>13</sup> e que é duramente criticado por Chauí, a questão será, reiteremos, transfigurar “imagens que paralisam o pensamento e a ação em um discurso capaz de pensá-las e de inaugurar uma possibilidade nova de agir”. O

---

<sup>10</sup> Chauí. “Política e profecia”. *Discurso*, São Paulo, nº 10, 1979, 111, nota.

<sup>11</sup> Merleau-Ponty. “Préface”, *Signes*, apud Chauí. *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, 1970, p. 104 (doravante apenas *Introdução*).

<sup>12</sup> *Introdução*, 193.

<sup>13</sup> Cf. Paulo Eduardo Arantes. *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiiana. Uma experiência dos anos 60*. São Paulo, Paz e Terra, 1994.

espinosismo não será pensado, quanto a suas articulações, em termos de sistema; não será reverenciado como venerável peça de museu. Pelo contrário, explica a autora,

procuraremos uma constelação – traçado invisível a agrupar estrelas, tema que conduz porque está ausente-presente. (...) A constelação é uma trama. Não procuraremos o sistema espinosano, mas uma certa trama. Perderemos de vista a intenção sistematizadora do *more geometrico*? Talvez. Recuperaremos noutra nível a intenção polêmica de Espinosa, sem a qual uma filosofia é apenas um osso.<sup>14</sup>

Trata-se de agarrar o espinosismo naquele ponto, “ausente-presente”, menosprezado pelos intérpretes, que desde o fundo do sistema anima cada uma de suas partes conferindo-lhes um sentido ou motivo que se exprime em todos os enfrentamentos do filósofo. “Pensamos ter encontrado esse centro”, conclui Chauí, “no tema da superstição – a partir dele o discurso espinosano suscita a investigação e torna possível a aquisição”.<sup>15</sup>

Por que a superstição merece tal centralidade e como permite esse quase milagre expressivo de um clássico que nos possa falar sobre nós mesmos e oferecer meios de pensar nossos problemas?

No espinosismo, o tema da superstição acopla-se à problemática geral da inadequação, e portanto à imaginação, ao finalismo, à falsidade; ademais, a inovadora abordagem do filósofo, ao enraizar o fenômeno supersticioso em nossa própria natureza, afasta as imagens fáceis da tradição: bruta ignorância, credence, resíduo a ser superado pela ciência. Percorrendo todos esses meandros, a análise de Chauí estabelece um sentido *político* fundamental para a superstição. É uma forma de poder que se exerce pelo *medo*, é o recurso à *violência* no campo político; ela é, em suma, *autoritarismo*. “A teoria da superstição é a teoria da violência”, ela possui um “caráter autoritário”, “é preciso extirpar a superstição e o autoritarismo que engendra”.<sup>16</sup> Várias passagens da tese reforçam essa associação, e nos convencem cabalmente de que, ao investigar o tema da superstição, o que se trata de compreender é como uma autoridade política chega a erigir em inimigo o social de que ela emerge, servir-se da violência política a ponto de tornar impossível a própria política.<sup>17</sup> Entendamos bem. O problema não é a autoridade nem a violência, ambas incontornavelmente presentes na vida social e portanto a serem obrigatoriamente

---

<sup>14</sup> *Introdução*, 129-130.

<sup>15</sup> *Idem*, 130.

<sup>16</sup> *Idem*, respectivamente pp. 132, 175, 187.

<sup>17</sup> Cf. Chauí. “A tortura como impossibilidade da política” (texto de 1987). In: Chauí. *Sobre a violência*, op. cit., 135: “O reconhecimento recíproco de si e do outro como humano, eis o lugar onde se realiza a política, com suas lutas, seus conflitos, sua temporalidade aberta e criadora. É isso que a tortura destrói para em seu lugar colocar a farsa cruel da ditadura trajada nas vestes da república.”

consideradas pela ciência política;<sup>18</sup> o desastre – e é precisamente o que caracteriza a expressão política do fenômeno supersticioso – é a sua *exacerbação*. É isso o autoritarismo. A “exacerbação”<sup>19</sup> da violência e da autoridade, a *tiraniam*; certa estruturação da vida social que toma a forma de sistema do medo e arruína o campo da política. Enfim, tudo que a própria doutoranda vivia na pele. *Pensar a superstição é pensar ditadura*. Eis o equacionamento que nos desvela a intenção polêmica da leitora Marilena Chaui; aquela que faz que seu trabalho seja mais que um “osso” exatamente por ter “algum sentido para quem vive no Brasil”.

\* \* \*

Quem vive sob a opressão e o medo esforça-se tanto quanto pode em resistir e transformar essa condição. Como fazê-lo? O problema abate-se sem trégua sobre o campo da esquerda brasileira a partir do AI-5 e o bloqueio do movimento de contestação que se intensificara no correr de 1968. A historiografia ainda hoje se discute quanto o enrijecimento do regime influenciou na passagem à clandestinidade de importante parcela da militância política e na precipitação da luta armada; igualmente controverso é em que medida essa luta exprimia um desejo de resistência à ditadura, em que medida era expressão de um projeto revolucionário socialista inspirado no exemplo chinês e principalmente no cubano;<sup>20</sup> fato é que o AI-5 tolhe do horizonte os meios-termos. Quando a política torna-se impossível e ainda assim o recuo à impassibilidade afigura-se insuportável, parece restar apenas o caminho da militarização. Seria impossível que esse dilema dilacerante, que afligiu tantos jovens entre 1968 e 1970, não desafiasse também um pensamento que tateia os devãos do paredão ditatorial em busca de possibilidades de ação. As alternativas postas são eficazes? Conseguem bem dimensionar o inimigo? As interrogações se multiplicam, e Chaui busca arrostá-las em seu doutorado desde o interior mesmo da superstição, isto é, o autoritarismo e a violência de Estado, o sistema do medo, a própria ditadura. Resistir e transformar a situação dada constitui o horizonte último da determinação da superstição como sentido e trama conceitual do espinosismo porque, além de dar a compreender o teor do autoritarismo, o tema permite uma reflexão sobre a história e o problema das permanências e das mudanças, o núcleo mesmo da historicidade.

---

<sup>18</sup> “O *Tratado político* e o *Tratado teológico-político* foram escritos para delimitar o campo possível da violência, e não para negá-la. Nem sátira, nem utopia. Política.” (*Introdução*, 190)

<sup>19</sup> O termo é utilizado pelo menos duas vezes na tese; cf. *Introdução*, 154, 175.

<sup>20</sup> Para a luta armada e seu contexto geral, nosso principal apoio é Marcelo Ridenti. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo, Ed. Unesp, 2010; para as discussões em torno das vias chinesa e cubana, cf. “Daniel Aarão Reis. “O maoísmo e a trajetória dos marxistas brasileiros”; Carlos Alberto Barão. “A influência da revolução cubana sobre a esquerda brasileira nos anos 60”; ambos na *História do marxismo no Brasil*, vol. 6. Org. de João Quartim de Moraes e Daniel Aarão Reis. Campinas, Ed. Unicamp, 2007.



O tema da superstição esclarece o que é a História. A concepção espinosana de história não é evolutiva, mas, se se permitir o palavirão, estrutural. Cada forma de Estado é gerada pela relação *determinada* de instituições políticas e costumes sócio-ideológicos. A sucessão dos equilíbrios e desequilíbrios tem um sentido *determinado no interior* da própria forma e não obedece a um princípio totalizante que daria a lei de passagem da forma X para a Y. É porque Espinosa não pensa evolutivamente que a superstição não aparece como resíduo do passado no presente, mas como um fato estruturalmente determinado que pode fazer sua aparição a qualquer momento em qualquer forma política.<sup>21</sup>

Poder-se-ia pensar que a fórmula “história estrutural” mais não faz que pagar pedágio à moda intelectual da época, quando tudo era estruturalmente analisado. Não é o caso, muito menos se se pretender aproximar essa determinação das elaborações de Louis Althusser.<sup>22</sup> Em verdade, a matriz da noção de “história estrutural” é Merleau-Ponty,<sup>23</sup> e engata numa aguda avaliação, por Chauí, do conceito de estrutura e especificamente da oposição (a seu ver, errada) entre estrutura e acontecimento que engajava setores da esquerda; para ela, trata-se, antes de qualquer outra coisa, de desfazer essa má oposição mediante uma historicização da estrutura (“a estrutura *é* acontecimento”), de tal modo que se consiga pensar justamente o que o estruturalismo dos anos 60 deixa em suspenso, a saber, o problema do surgimento do novo.<sup>24</sup>

No âmbito do doutorado, esse intento de historicização da estrutura age em dois planos. Primeiramente, no correr da longa discussão historiográfica sobre a datação do espinosismo, quando Michel Foucault e principalmente Guérault são criticados por incapazes de pensar a irrupção do novo, aquilo mesmo que Chauí tenta conceber, para lá da equivocada alternativa entre o destino inescapável e a contingência absoluta, sempre perseguindo os passos de Merleau-Ponty, como eficaz “reestruturação dos escombros” de

---

<sup>21</sup> *Introdução*, 224-225.

<sup>22</sup> O althusserianismo, de influência vertiginosa na década de 60, é criticado por Chauí no mestrado e no doutorado, e continuará a sê-lo pontualmente em textos posteriores. A avaliação geral do movimento estruturalista não é mais condescendente: “a contribuição trazida pela noção de estrutura (...) malogrou. Esse malogro chamou-se: Estruturalismo.” (*Experiência de pensamento*, 51)

<sup>23</sup> Precisamente o ensaio “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”. In: Merleau-Ponty. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960, 154-155: “Comment appeler, sinon histoire, ce milieu où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d’avenir, et le commande avec l’autorité de l’institué? (...) justement *histoire structurale*.” A passagem é analisada em *Experiência do pensamento*, 254-256.

<sup>24</sup> Cf. Chauí. “A noção de estrutura e alguns de seus problemas”, datiloscrito inédito de 1973; “A noção de estrutura em Merleau-Ponty”, cuja primeira versão é de 1976 e hoje se encontra em *Experiência do pensamento*; ver, em especial, 255-256: “Como sabemos, durante os anos 1960-1970, as esquerdas discutiram apaixonadamente a relação entre estrutura e acontecimento e, neste, a parte que cabia à necessidade e a que cabia à contingência. Curiosamente, pouquíssimos se lembraram dos escritos merleau-pontyanos e prosseguiram na trilha aberta por eles, isto é, a compreensão de que a estrutura *é* acontecimento e que nela a necessidade (a totalidade auto-organizada e autorregulada por princípios imanentes) é retomada pela contingência (a ação dos sujeitos históricos) porque o mundo humano é simbólico, portanto, indeterminado, aberto ao possível, e a ação humana, quando livre, é o poder para transcender uma situação dada de fato por uma outra que lhe confere nova significação.”

um antigo sistema arruinado, “resposta eficaz aos problemas que agitam o presente”.<sup>25</sup> Noutra plano, já no interior do espinosismo, o mesmo problema ressurgue na tensão entre os assim designados “dois centros” da teoria política espinosana: a “constituição de uma tipologia” das formas de Estado e a “explicitação da passagem de uma forma de Estado para outra”;<sup>26</sup> quer dizer, tensão entre permanência e transformação que conduz ao tema da história.

O trajeto até esse ponto exige uma longa análise das implicações da tese de que o Estado é um indivíduo. Em geral, um indivíduo é um composto, uma “estrutura” (*fabrica*) que, longe de manter-se inerte, tem a consistência de uma “relação de composição”, “relação determinada de movimentos e de repouso, decorrentes de suas relações com os corpos exteriores”.<sup>27</sup> Ao Estado se pode aplicar inteiramente a teoria do *conatus*,<sup>28</sup> e isso, no espinosismo, acarreta

duas consequências teóricas: a história deve ser a apreensão e a dedução das paixões do indivíduo social; a ciência política pode constituir um tipologia, fundada em noções comuns, como a ética pode apresentar um modelo da natureza humana – a cientificidade é a mesma.<sup>29</sup>

Não faremos aqui mais que acenar a esses desdobramentos, pois o que nos interessa é identificar como, no bojo dessas páginas dedicadas a Espinosa, salienta-se de modo perceptível uma questão política candente da conjuntura brasileira no imediato pós-AI-5: a compreensão do caráter de uma forma de Estado autoritária e a determinação de um meio possível de enfrentamento – indagações estreitamente vinculadas, pois só a boa consideração da primeira é capaz de produzir uma resposta adequada à segunda.

Postas assim as coisas, a dificuldade que logo se configura é a aparente imutabilidade de uma forma de Estado, e em primeiro lugar aquela, autoritária, que se anseia combater. Ora, segundo o *Tratado político*, o Estado (*imperium*) não é mais que a decorrência necessária de sua causa, isto é, de sua fundação, e esta não se muda a não ser pela destruição vinda do exterior.

O Estado sendo um indivíduo, a lei do *conatus* deve regê-lo sem exceções: indestrutibilidade intrínseca, perseveração indefinida na existência, destrutibilidade

---

<sup>25</sup> *Introdução*, 8.

<sup>26</sup> *Idem*, 205.

<sup>27</sup> *Idem*, 142.

<sup>28</sup> *Idem*, 215.

<sup>29</sup> *Idem*, 204.

proveniente de causas exteriores que modificam as relações de composição das partes gerando conflitos internos.<sup>30</sup>

A superstição, que, “vivendo a transcendência dos acontecimentos, fabrica a Providência Divina”,<sup>31</sup> somente aguça essa imutabilidade revestindo-a com ares de necessidade incontornável. Razoável conclusão desse raciocínio: o Estado ditatorial brasileiro seria um destino determinado pela história do país e sua constituição sócio-político-cultural autoritária.<sup>32</sup> Eis um ponto a ser desarmado no correr da tese. Pela análise espinosana dos ardis do finalismo e a decorrente construção de uma história providencial, mas sobretudo, num segundo momento, pela compreensão de que a estrutura do Estado jamais está inteiramente imune a desequilíbrios internos que, desde o seu próprio interior, podem conduzi-la à transformação – no que se revela a extrema importância da historicização do conceito de estrutura como alternativa ao dilema da aparente indestrutibilidade. O Estado tem causa, e esta nada tem a ver com Deus nem seus pretensos instrumentos providenciais; a fundação não é um momento posto ao início e que tudo determinaria à maneira como a queda adâmica tangencia a humanidade. A causa do Estado são os *cidadãos*; estes

são a causa imanente do Estado, ditando à soberania o conteúdo de sua vontade. O Estado só existe na medida em que os cidadãos preservem o contrato, isto é, na medida em que o conteúdo da Vontade soberana provenha dos cidadãos.<sup>33</sup>

De modo crucial, essa redeterminação da causa do Estado, e por conseguinte da causa da forma política, confere um conteúdo particular à história que se tem em mira. Em lugar de história do Estado, portanto um olhar que lançado desde o alto avistasse a sociedade à guisa de massa a ser submetida e plasmada pelo poder, a história é entendida como “a teoria das paixões *do corpo social* cujos componentes são as instituições políticas e os costumes”.<sup>34</sup> O deslocamento da interrogação, do Estado para o social, repõe o tema da transformação em novos termos: não mais apenas destruição vinda de fora (o que pressuporia uma tipologia estanque das formas de Estado), mas mudança (“passagem de uma forma de Estado para outra”) que se pode dar desde o interior mesmo da forma do

---

<sup>30</sup> Idem, 215.

<sup>31</sup> Idem, 136.

<sup>32</sup> A superstição produz, pela história providencial, uma concepção de Estado que é aquela que Chaui denominará, alguns anos depois, de “figuração hegeliana do Estado” presente em muitos intérpretes do Brasil: o autoritarismo seria apenas um destino ocasionado por nossa história; cf. “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira”. In: Chaui. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte, Autêntica, 2013.

<sup>33</sup> *Introdução*, 215.

<sup>34</sup> Idem, 219; grifos nossos.

Estado em virtude de um desequilíbrio tal que leve uma composição e estrutura (*fabrica*) a ceder lugar a outras. A chave da abóbada que se vai construindo Chaui a descobre mediante a análise de uma passagem precisa do *Tratado político*. Acompanhemola.

Uma primeira causa da destruição de uma forma de Estado, apontada pelo § 1 do cap. X do *Tratado político*, é a absorção, por parte de uma sociedade civil determinada, de novos elementos (instituições ou costumes) incompatíveis com seu funcionamento. A existência é um composto extensivo. Sua preservação supõe a *convenientia* entre suas partes: não é qualquer coisa que pode justapor-se a qualquer outra. A dedução das formas de Estado tem justamente por função demonstrar quais são *logicamente* os órgãos que cada uma delas deve possuir para existir e preservar-se. Reaparecem para o Estado as noções de mistura pura e impura que já havíamos apontado para o indivíduo. Donde a metáfora da medicina empregada por Espinosa, seguindo Maquiavel: “Em um Estado, todos os dias, como no corpo humano, há certos elementos que se acrescentam aos outros e cuja presença requer de vez em quando um tratamento médico (...) se um remédio não for ministrado contra o mal, o Estado não poderá mais manter-se *por sua virtude própria*, mas somente por uma *fortuna feliz*. Se, ao contrário, o remédio conveniente for aplicado, a queda do Estado não poderá ser efeito de um vício interior, mas de um destino inelutável.” “Destino inelutável”: aparecem aqui duas séries de causas que não vêm como acréscimo ao Estado existente, mas como desequilíbrio interior entre os componentes atuais da sociedade civil.<sup>35</sup>

Dessa duas séries causais capazes de promover o desequilíbrio do Estado e a sua transformação, uma “é dada pelos costumes” como “fator de coesão social”, a outra “é dada pela erupção do estado natural no seio do estado civil”.<sup>36</sup> Tal estipulação nos encaminha ao âmago de nosso assunto.

\* \* \*

Debrucemo-nos sobre a segunda série, a do irrompimento do direito natural em razão de um desequilíbrio “da imanência e da transcendência das vontades individuais e da vontade soberana”. É o que Espinosa nomeia “sedição”; um processo em três tempos. Inicialmente, porque “o regime está mal instituído”, os cidadãos “violam as leis e as cláusulas do contrato”; em seguida, “para corrigir o desrespeito às leis”, cresce a transcendência do poder e “um líder providencial (...) transforma-se em tirano”; por fim,

os cidadãos experimentam a tirania como insuportável, seu direito natural está cada vez mais cerceado, as cláusulas do contrato, cada vez menos respeitadas. A indignação

---

<sup>35</sup> Idem, 216.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*.

umenta enquanto a utilidade do pacto diminui. Tem lugar a sedição que destrói o Estado.<sup>37</sup>

Tendo em mente o contexto em que essas linhas foram redigidas, cremos impossível não detectar nelas a pedra de toque para uma ponderação da luta armada contra a ditadura que engajou não só combatentes diretos como um número considerável de simpatizantes. Ocorre que já naquele momento Chaui não depositava esperança em semelhante via, que em seu entender, voltemos às palavras já citadas, “tinha os dias contados”. Embora o relato seja bem posterior e se pudesse acusá-lo de indevida retrospecção histórica a tolher aos agentes do passado as indeterminações de *seu* presente, a tese de doutorado demonstra que a recusa da luta armada, em 1970, fundava-se numa crítica teórica calibrada especialmente pelo *Tratado político* espinosano. Tomemos um trecho do quarto capítulo dessa obra invocado por extenso no trabalho de Chaui:

Se, por exemplo, digo que tenho o direito de fazer desta mesa o que quiser, não julgo, certamente, que a mesa comerá ervas. Assim também, embora digamos que os homens dependem não de si próprios, mas da cidade, não queremos com isto dizer que os homens possam perder sua natureza humana e revestir uma outra. Não julgamos, conseqüentemente, que a Cidade tenha o direito de fazer com que os homens tenham asas para voar, ou, o que também é igualmente possível, que considerem com respeito o que excita o riso ou o desprezo; julgamos, então, que estas condições estando dadas, a cidade inspira aos cidadãos respeito e temor; se estas mesmas condições deixarem de existir, não haverá mais temor e respeito, de modo que a própria Cidade deixa de existir (...) é transformar o medo em indignação, e conseqüentemente, o estado civil em estado de guerra.<sup>38</sup>

Ao mesmo tempo o filósofo holandês franqueia o recurso à violência e cobra moderação, ou antes, senso crítico. À violência do rei tem-se o direito de responder com violência, declarando-lhe guerra; todavia, a cláusula que condiciona esse direito (que por remeter ao direito natural põe-se em equivalência a potência) é taxativa: as “condições estando dadas”. Não se faz, nem o soberano nem os cidadãos, o que se quer a qualquer momento e em quaisquer circunstâncias, desconsiderando a potência do oponente. Não encontramos em nenhum momento na tese uma condenação *tout court* da violência. E realmente seria descabida, pois como observado a violência integra a vida social normal. O problema está em sua exacerbação. Do lado do soberano, isso desemboca no autoritarismo; do lado de uma franja do social, a mesma exacerbação chama-se *voluntarismo*. Por isso, ao longo da análise da sedição por Chaui, reverberam tão fortes algumas afirmações: “a sedição só é legal na medida em que necessária, isto é, quando a distribuição

---

<sup>37</sup> Idem, 218.

<sup>38</sup> Espinosa. *Tratado político*, IV, § 4, apud *Introdução*, 218-219.

das forças está desequilibrada – nesta circunstância a revolta nasce pela própria natureza da situação”; não sendo assim, o que se tem é imoderação, desprezo pelas condições dadas e pelas correlações de potência motivados pela crença de que a vontade individual tudo pode; ora, “Espinosa condena o individualismo voluntarista em política”; a aplicação rigorosa da teoria do *conatus* ao campo da política ensina que “o acúmulo de poder”, em especial aquele suficiente para encarar o tirano, “explica-se não pela vontade, mas pela lógica das paixões”.<sup>39</sup>

De fato, se havia um ponto de convergência entre quase todos os vários grupos empenhados na luta armada entre 1968 e 1970 era a avaliação, às vezes por razões diferentes, de que as condições objetivas para a revolução estavam dadas, faltando apenas as condições subjetivas, ou seja, a ação firme e exemplar de uma vanguarda.<sup>40</sup> A certa altura, a opção “militarista” impôs-se, o que implicou abandonar completamente o já reduzido “trabalho de massa”, concentrando-se na preparação de focos guerrilheiros e, enquanto isso, de ações para “sacudir” o país e indicar à população o caminho correto.<sup>41</sup> Com o tempo, o crescente isolamento deu azo ao que Chaui denominaria, uma década mais tarde, “proliferação do espírito de aparelho”,<sup>42</sup> isto é, a produção de uma realidade à parte que foi com relativa facilidade destruída pela repressão estatal. Pior, as razões teóricas da esquerda armada deixam entrever um desprezo pelo social e até pela política que, contas feitas, não seria tão diferente daquele ostentado pelo inimigo militar. Os militares são dados como usurpadores, aqueles que, no correr de um processo que objetivamente conduzia à revolução, teriam agido com tenacidade e instalado à força a tirania, que surge portanto como um “resquício”, degradação impingida ao rumo objetivo das coisas; tratar-se-ia, para

---

<sup>39</sup> *Introdução*, 204-205.

<sup>40</sup> Cf. Ridenti, op. cit., 56: “Havia, antes de mais nada, uma série de pressupostos teóricos gerais compartilhados pelas esquerdas. Sob determinado ponto de vista, a economia brasileira vivia um processo irreversível de estagnação, sob a ditadura militar. Não haveria alternativa de desenvolvimento enquanto o país estivesse submetido ao imperialismo, cuja marca seria garantida pela força bruta do regime militar, único caminho de manutenção do sistema capitalista (ou imperialista) em decomposição. Colocava-se então, como tarefa central, derrubar a ditadura e expulsar os imperialistas, que, aliados a setores das classes dirigentes locais, entravariam o desenvolvimento das forças produtivas. Nessa medida, estariam dadas as condições objetivas para a revolução brasileira, faltando apenas as subjetivas. (...). Seria necessário o surgimento de uma *vanguarda* de novo tipo para liderar a revolução”.

<sup>41</sup> Em suas memórias, o ex-guerrilheiro Alfredo Sirkis (*Os carbonários*. Rio de Janeiro, BestBolso, 2008, 389) recorda “a magnificação” das ações espetaculares motivada pela “tese de que as massas precisavam ser sacudidas pela vanguarda para depois seguirem o nosso exemplo”.

<sup>42</sup> “Tomando como baliza os acontecimentos de 68/69, quando a prática política tomou a forma predominante de aparelhos”, assim começa Chaui a descrever “o que ocorreu gradativamente com os aparelhos”: “à medida que foram perdendo as amarras com a realidade social e política, foram se tornando ‘o real’ para seus militantes. Funcionavam como uma espécie de ‘substância primordial’ onde viviam imersos os militantes que eram alimentados por seu vínculo umbilical com essa substância.” Cf. Chaui. “Há um projeto para a Faculdade de Filosofia hoje? Há um projeto da Faculdade de Filosofia hoje?”. Intervenção no I Congresso da USP, novembro de 1980, datiloscrito inédito. Não custa lembrar que “aparelho” era a designação que se dava aos refúgios clandestinos (casas, apartamentos, etc.) dos militantes políticos.

a esquerda, de fazer algo semelhante, só que com sinais invertidos. Em definitivo, a sedição voluntarista parece desconsiderar uma das mais célebres e desconcertantes advertências de Espinosa: é inútil suprimir o tirano “sem suprimir as causas que fazem com que um Príncipe se torne um tirano”.<sup>43</sup>

Eis que a alternativa é ir à segunda das duas séries de desequilíbrio interno há pouco identificadas. Tirando todas as consequências da tese de que “os cidadãos são a causa imanente do Estado”, faz-se imediatamente impossível considerar a ditadura produto extemporâneo ou mero resultante da ação pontual de apenas um grupo, quer as forças armadas, quer a burguesia, quer o imperialismo. A rigor, a preservação do “contrato” que baliza a sociedade, não obstante a transcendência assumida pelo poder soberano em face do corpo social, é condicionada pelo fato de que “o conteúdo da Vontade soberana provenha dos cidadãos”;<sup>44</sup> do contrário, o Estado se enfraquece até esfacelar-se. Conclusão necessária dessa lógica: se a tirania persiste é porque se enraíza na vida social, dela emergindo como efeito que decorre de uma causa (não o fosse teríamos de ventilar uma origem *ex nihilo*) e envolve, de alguma maneira, *todo o corpo social*. O fenômeno supersticioso é que nos ensina a perceber os meandros desse processo torto e *necessário*, não por constituir um destino mas porque determinado. Ao mesmo tempo que sistema do medo, a superstição é sistema da adulação, de prêmios aos colaboradores e castigos aos renitentes;<sup>45</sup> estabelece um circuito entre o governante e as classes que o apoiam de modo que se fortaleçam reciprocamente.<sup>46</sup> O autoritarismo é tudo menos um fato isolado. Por isso mesmo, a ditadura não pode ser simplesmente qualificada de “militar”, ela é, para usar a formulação hoje consagrada na historiografia brasileira, uma ditadura *civil-militar* que engaja todo o corpo social, aferrado a uma “relação determinada de instituições políticas e costumes sócio-ideológicos”<sup>47</sup> que, no fundo, remetem a sua própria constituição íntima e serve de princípio explicativo da forma do Estado. “Cada forma determinada de Estado é (...) resultante de uma relação compatível entre a instância jurídico-política que a define e a importância dos costumes. A cada sociedade civil convém um aparato ideológico distinto.”<sup>48</sup>

Em sendo assim, a segunda série aponta para uma outra possibilidade de intervenção transformadora, contanto que se desça um degrau na escala das causas. Esquematizemos: a

---

<sup>43</sup> Espinosa. *Tratado político*, V, § 7, apud *Introdução*, 218.

<sup>44</sup> *Introdução*, 215.

<sup>45</sup> Cf. idem, *ibidem*.

<sup>46</sup> “Feedback” definia a autora; cf. idem, 220.

<sup>47</sup> Idem, 224.

<sup>48</sup> Idem, 217.

forma do Estado é determinada pelo social; este possui uma constituição íntima vinculada a certa relação entre instituições e costumes; se a destruição não pode advir pela sedição, que se ataca ao Estado, ainda assim é possível agir no campo das instituições e costumes produzindo, ali, desequilíbrios por meio da introdução de elementos incompatíveis com a estruturação da vida social; por exemplo, a introdução de práticas não autoritárias no seio de uma sociedade autoritária ou o metódico desvelamento das causas de tirania numa sociedade tirânica são expedientes de desequilíbrio da estrutura do Estado em razão da incompatibilidade entre ela e tais elementos. Toda a importância de uma boa compreensão da história, que não oponha a estrutura ao acontecimento, está em abrir espaço a um trabalho desse tipo. A história não é providencial, o acontecimento não é miraculoso; eles se entrelaçam. A ideia merleau-pontyana do novo como “reestruturação dos escombros” de um antigo sistema arruinado só pode realizar-se pela paulatina ruína da estrutura presente e portanto a abertura de espaço para a nova forma. Essa ruína, todavia, longe de decorrer de um ato da vontade, deve provir do amudado trabalho de enfraquecimento da forma determinada do Estado a partir de desequilíbrios produzidos no “aparato ideológico distinto” que determina a própria forma do Estado.

Diversamente da via militarista sediciosa que produz o seu próprio real, afigura-se possível um *trabalho crítico* que, a partir realidade sócio-político-cultural dada, elabore um discurso que, desejoso de verdade e de liberdade, interrogue o seu contrário, ou seja, os fundamentos determinados dessa mesma realidade que impede a sua efetivação. Se quisermos, cautelosa via de enfrentamento que toma a forma de trabalho de base sobre a estruturação autoritária da sociedade brasileira, precisamente aquela que sem cessar reproduz as determinações estruturais da própria ditadura ou, em vocabulário espinosano, as condições determinadas para que “um Príncipe se torne um tirano”.

\* \* \*

Marilena Chauí nunca publicou sua tese de doutoramento e sequer a considera o momento de definição de seus estudos sobre Espinosa.<sup>49</sup> Embora o abortamento do plano original e a redação apressada sejam motivos consideráveis, ainda que o leitor devesse sentir o mal-ajambramento do texto no que se refere à forma e ao conteúdo, arriscaríamos dizer que há uma razão conceitual para a avaliação: as ambiguidades inevitáveis quando tentamos

---

<sup>49</sup> “Não considero o doutorado o momento em que meus estudos sobre Espinosa se definiram. A definição se deu cinco anos depois do doutorado, na livre-docência, quando tratei da questão da liberdade.” (“A descoberta de Espinosa no século 20”, loc. cit., 57)



precisar o agente desse enfrentamento no campo das instituições e dos costumes há pouco delimitado e seu poder transformador. O problema do desequilíbrio entre imanência e transcendência, a disputa entre tirania e sedição mediada pela violência exacerbada, o enfraquecimento do Estado, são questões que se rastreiam em todo o percurso e que não por acaso comparecem na última página da tese nos seguintes termos:

A salvação do *conatus* do Estado pelo aumento de sua potência de agir depende da intervenção de uma causa exterior mais forte que as causas permanentes do desequilíbrio entre imanência e transcendência políticas. Essa causa exterior é a Teoria: a ciência política. (...) Somente a ciência política, partindo do conhecimento da natureza humana e dos *dictamina rationis*, pode apontar as formas equilibradas para a constituição do Estado.<sup>50</sup>

A alternativa trazida pela segunda série causal de desequilíbrio interno do poder soberano é um achado teórico e prático fundamental, pois permite à autora safar-se do voluntarismo e delimitar-se um novo campo de luta. Qual será a guia, no entanto, desse trabalho de base do intelecto sobre a “aparato ideológico distinto” da “sociedade civil” brasileira? Só pode ser Teoria ou ciência política ativada por Espinosa principalmente no *Tratado político*, segundo o trecho que acabamos de citar. Porém, desnuda-se aí a complicação maior da tese. O agente teórico ou o cientista político, por um lado, tem de ser um membro *interior* à própria cidade (está em questão uma destruição desde o interior do corpo social); por outro lado, a Teoria é *exterior*, “causa exterior”, diz Chauí, ao próprio corpo social autoritário que permite o desequilíbrio da relação de imanência e transcendência produzindo a tirania. Ora, por qual milagre é possível conformar-se uma Teoria que, desde o âmago de uma sociedade autoritária, dela se descole e possa indicar-lhe o bom caminho não autoritário? Como situar-se nesse posto de interior e exterior, pertencente e não pertencente ao corpo social? Daí ser duvidosa a eficácia transformadora da alternativa. A ciência política pode, por exemplo, concluir teoricamente (Teoria que é) que a democracia é o melhor regime na medida em que mantém o saudável equilíbrio entre imanência e transcendência; poderia porém, praticamente, fazer frente à superstição e transformá-la? Essa Teoria parece concebida ainda em moldes bastante tradicionais como capaz de contrapor-se à superstição e vencê-la, tal como se crê que o verdadeiro vence o falso e a luz dissolve as trevas. Em suma, a ciência política ou Teoria invocada configura-se como um ente à parte (a maiúscula regularmente usada por Chauí para a palavra “Teoria” é sintomática), dotado de poderes especiais, quiçá apta a, por meios outros que as armas, “sacudir” as massas. Talvez forcemos um pouco a caracterização, mas a verdade é que essa

---

<sup>50</sup> *Introdução*, 225.

entidade enigmática, ainda que por caminhos mais tortos, não deixa de ressentir-se de certo ranço vanguardista, só que agora do intelecto; ou pior, ela dá margem a uma espécie de abstruso voluntarismo do intelecto. Convenhamos: a conclusão não quadra ao desenvolvimento da questão, bem mais rigoroso e rico, que fora realizado. Talvez nisso a pressa em pôr o ponto final no trabalho (atitude, de resto, inteiramente justificada) tenha cobrado seu alto preço.

A noção de “Teoria” carecia de aprofundamento, e Chaui muito provavelmente o pressentia já em 1970 quando depositou sua tese para defesa. É o que sugere a leitura de um artigo publicado logo em 1971 sobre “A linguagem na filosofia de Espinosa”. Ali, apesar de retomar algumas análises do doutorado, inclusive as aqui abordadas, a autora cala sobre a Teoria como tábua de salvação. Ou melhor, a Teoria é silenciada porque o teor do enfrentamento espinosano à superstição e, por extensão, à tirania é conduzido ao campo da linguagem e ganha outra consistência. O marco da inovação de Espinosa no combate à superstição, segundo o artigo, reside no estabelecimento de uma nova relação com a linguagem. Destarte, em lugar da tipologia do *Tratado político*, ganha proeminência o método crítico do *Tratado teológico-político* ao analisar como a linguagem se enraíza na história e se envolve com a violência. Já era esse, sem dúvida, um tema da tese, mas em 1971 ganha um lugar de proa. A violência religiosa, aquela que se exacerba com a superstição, provém da interpretação da palavra divina; a violência política decorre da censura da palavra e portanto do pensamento. “Religião e Estado operam através da linguagem, cuja função é encobrir o lugar da violência”; por isso ao filósofo holandês, conforme Chaui, afigura-se com clareza que “o problema da práxis política é (...) um problema de linguagem”; em decorrência, “somente intervindo na e com a linguagem, o gesto filosófico pode ser eficaz”. Conclusão ausente da tese de doutorado: “os gestos políticos de Espinosa são gestos linguísticos”.<sup>51</sup>

É um passo inaugural. O trânsito ao campo da linguagem se mostrará extremamente fecundo ao dotar o trabalho de “crítica do instituído” de um conteúdo preciso que não resvale nem para o intelectualismo nem para o voluntarismo. Doravante, a ação política de resistência e transformação tomará a forma de um trabalho do discurso sobre discursos, e em primeiro lugar sobre aquele que possibilita a exacerbação da violência e da autoridade. A Teoria abandona o terreno das verdades que desbastam as trevas e assume o posto, mais modesto porém mais eficaz, de método crítico, esforço metódico de desvelamento das razões da tirania. Por aí, delimita-se o campo de ação de quase toda a obra de Chaui ao

---

<sup>51</sup> Chaui. “A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de Introdução”. *Discurso*, São Paulo, nº 2, 1971, 116-117.

longo dos anos 70 e 80, campo a que ela se lançará logo depois da tese de doutorado, por volta de 1972, debruçando-se sobre os textos de uma das mais influentes correntes do pensamento autoritário brasileiro do século XX, o integralismo.<sup>52</sup> Como Espinosa fez ao seu tempo com o texto bíblico, esforçar-se-á em fazer Chauí particularmente sobre o que ela designou em termos genéricos a “ideologia da segurança nacional”, ou seja, o discurso que, pela agregação de todo um conjunto de elementos constituintes da formação ideológica determinada da sociedade brasileira (o homem cordial, a não violência, a democracia racial, a ignorância do povo, a ausência de classes sociais maduras, a imprescindibilidade de um Estado forte, etc.), serve à legitimação do poder ditatorial.<sup>53</sup> Graças à descoberta de um tipo particular de discurso espinosano que, operando desde o interior do discurso imaginário, é capaz de desmontá-lo (o que Chauí virá a denominar “contradiscurso”<sup>54</sup>) e a uma compreensão original do fenômeno ideológico que combina a compreensão espinosana da superstição e Marx (e reconhece a originalidade da ideologia como fenômeno imaginário, sem jamais reduzi-la à condição de reflexo invertido do real<sup>55</sup>), os trabalhos da filósofa vão convergir daí por diante na elaboração de uma espécie de “ideologia brasileira”, no mesmo sentido em que Marx e Engels pretenderam uma “ideologia alemã”. Tratar-se-á de desvendar contradiscursivamente os meandros de uma formação ideológica determinada que se singulariza por elaborações como a cordialidade, o discurso competente, um mito fundador particular, e constitui-se como uma *sociedade autoritária determinada*, pois embora possa haver várias ideologias autoritárias, é possível também distinguir uma ideologia autoritária particularmente brasileira, já que, como sugeria, em linguagem ainda imprecisa, uma passagem do doutorado que citamos há pouco, “a cada sociedade civil convém um aparato ideológico distinto.”<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Cf. os citados “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira”, texto publicado em 1978.

<sup>53</sup> Para as fronteiras ideológicas da ditadura e sua integração à Doutrina de Segurança Nacional que orientou política, social e culturalmente os governos militares, ver: Ana María Bidegain de Urán. *Nacionalismo, militarismo e dominação na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1987; Maria Helena Moreira Alves. *Estado e oposição no Brasil, 1964-1984*. Bauru/SP, Edusc, 2005.

<sup>54</sup> Cf. Chauí. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa”. In: Chauí, *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Brasiliense, 1983, 97: “o discurso verdadeiro e livre só pode nascer e desdobrar-se segundo uma necessidade interna que desvende o engendramento das coisas e das práticas humanas, e das quais se oferece como reflexão e crítica. O discurso livre é aquele capaz de proferir de seu próprio interior o que o torna possível e o que o tornaria impossível – é, simultaneamente, *discurso* e *contradiscurso*. (...) A obra espinosana não é apenas um lugar onde se fala sobre o poder e sobre a autoridade, mas um lugar onde *falar já é um ato de liberdade*.”

<sup>55</sup> Uma síntese da interpretação de Marx por Chauí no que se refere à questão da crítica à ideologia pode ser encontrada em sua “Apresentação” do volume *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

<sup>56</sup> Para uma análise do método forjado por Chauí, permitimo-nos remeter a nosso artigo “O pensamento político de Marilena Chauí: a invenção do método”, *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 36, 2017. Quanto aos vários textos que compõem essa “ideologia brasileira”, consultem-se as recentes coletâneas de escritos de Chauí publicadas pela editora Autêntica, de Belo Horizonte: *Manifestações ideológica do autoritarismo brasileiro* (2013), *Conformismo e resistência* (2014), *A ideologia da competência* (2014), *Sobre a violência* (2017).

Certa vez declarou Chauí que foi graças a Espinosa que ela pôde compreender o Brasil.<sup>57</sup> É pura verdade. Não a inteira verdade. Ou ao menos não a partir da perspectiva que nos propusemos aqui apresentar e justificar tomando por base o seu doutorado de 1970, no qual, não obstante as vicissitudes da elaboração, consuma-se *pela primeira vez e sob o prisma espinosano* o tratamento teórico do tema do autoritarismo que empenhará daí por diante boa parte do trabalho de Chauí. Queremos crer que o espinosismo não pôde ensiná-la a compreender o Brasil a não ser sob a condição de que anteriormente o Brasil, de modo dramático e imperioso, a levasse a ler Espinosa de uma maneira determinada, contra a ditadura instalada no país. Nada espantoso, se tivermos em mente a concepção do ato de ler expressa no próprio trabalho. Um mostrou-se efetivamente um clássico, outra desempenhou eficazmente seu papel de leitora de um clássico. Desse encontro, e somente dele, ao conjugar investigação e aquisição, pôde emergir um novo discurso que, animado pelo “desejo de verdade e de liberdade”, renovava as possibilidades de pensar e agir naquele momento.

### **Trabalhos citados**

- Alves, Maria Helena Moreira. *Estado e oposição no Brasil, 1964-1984*. Bauru/SP, Edusc, 2005.
- Arantes, Paulo Eduardo. *Um departamento francês de ultramar. Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana. Uma experiência dos anos 60*. São Paulo, Paz e Terra, 1994.
- Barão, Carlos Alberto. “A influência da revolução cubana sobre a esquerda brasileira nos anos 60”. In: João Quartim de Moraes, Daniel Aarão Reis (org.). *História do marxismo no Brasil*, vol. 6. Campinas, Ed. Unicamp, 2007.
- Chauí, Marilena. “A descoberta de Espinosa no século 20” (entrevista). *Discutindo Filosofia*, São Paulo, n° 8, 2006.
- \_\_\_\_\_. “A filosofia como vocação para a liberdade”. *Estudos avançados*, São Paulo, vol. 17, n° 49, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A ideologia da competência*. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.
- \_\_\_\_\_. “A linguagem na filosofia de Espinosa. À guisa de Introdução”. *Discurso*, São Paulo, n° 2, 1971.
- \_\_\_\_\_. *A nervura do real. Espinosa e a questão da liberdade*, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, 1977, 2 vol.
- \_\_\_\_\_. “A noção de estrutura e alguns de seus problemas”. Texto inédito, 1973.
- \_\_\_\_\_. “Apresentação”. In: Maria Sylvania de Carvalho e Franco, Marilena Chauí. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

---

<sup>57</sup> Cf. a entrevista intitulada “C’est grâce à Spinoza que j’ai pu comprendre le Brésil”. *Le Monde*, Paris, 04/07/2003.

- \_\_\_\_\_. “C’est grâce à Spinoza que j’ai pu comprendre le Brésil” (entrevista). *Le Monde*, Paris, 04/07/2003.
- \_\_\_\_\_. *Conformismo e resistência*. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Entrevista”. In: Marcos Nobre, José Márcio Rego (org.). *Conversas com filósofos brasileiros*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. “Há um projeto *para* a Faculdade de Filosofia hoje? Há um projeto *da* Faculdade de Filosofia hoje?”. Texto apresentado no I Congresso da USP, novembro de 1980, datiloscrito inédito.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à leitura de Espinosa*. Tese de doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-USP, 1970.
- \_\_\_\_\_. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa”. In: Marilena Chauí. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro*. Belo Horizonte, Autêntica, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Política e profecia”. *Discurso*, São Paulo, nº 10, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Belo Horizonte, Autêntica, 2017.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.
- Reis, Daniel Aarão. “O maoísmo e a trajetória dos marxistas brasileiros”. In: João Quartim de Moraes, Daniel Aarão Reis (org.). *História do marxismo no Brasil*, vol. 6. Campinas, Ed. Unicamp, 2007.
- Ridenti, Marcelo. *O fantasma da revolução brasileira*. São Paulo, Ed. Unesp, 2010.
- Santiago, Homero. “O pensamento político de Marilena Chauí: a invenção do método”. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, nº 36, 2017.
- Sirkis, Alfredo. *Os carbonários*. Rio de Janeiro, BestBolso, 2008.
- Urán, Ana María Bidegain de. *Nacionalismo, militarismo e dominação na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1987.

## **Homero Santiago**

Professor de História da Filosofia Moderna no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo; autor de: *Espinosa e o cartesianismo* (São Paulo, Humanitas, 2004), *Amor e desejo* (São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011), *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana* (Fortaleza, Ed. UECE, 2014).

E-mail: [homero@usp.br](mailto:homero@usp.br)