

# O problema do “vazio” e do “aleatório” na filosofia de Spinoza

*Alexandre Arbex Valadares<sup>1</sup>*

**Resumo:** O artigo tem por objetivo discutir as noções de “vazio” e “aleatório” na filosofia de Spinoza. Considerar-se-á, como referência, um texto de Althusser intitulado “A corrente subterrânea do materialismo do encontro”, no qual ele lança a tese de que o objeto da filosofia é, para Spinoza, o vazio. Começando pela investigação dos paradoxos que tal tese coloca, e percorrendo a argumentação apresentada por Spinoza, na *Ética* e na sua correspondência com Boyle, contra a noção empírica de “vazio”, o artigo examina a concepção spinozista de “espaço” e “extensão”, cujos fundamentos compreendem, ao mesmo tempo, um ponto de continuidade em relação à física de Descartes e um ponto de ruptura com a ontologia cartesiana, no que diz respeito ao conceito de “substância” e à ideia de Deus. Na segunda parte, tem lugar uma breve recapitulação das razões com que Althusser procura demonstrar a filiação de Spinoza à corrente do “materialismo aleatório”, cuja gênese remete a Epicuro e cujo princípio fundamental reside no primado do desvio sobre a norma. Em seguida, serão comentados os passos principais da interpretação althusseriana acerca da ontologia spinozista, assinalando especialmente a tese segundo a qual a definição spinozista de Deus promove um esvaziamento do campo filosófico, ao excluir dele as categorias de “ordem”, “origem”, “sentido” e “finalidade”, pelas quais a filosofia tradicionalmente opera, e ao pôr em questão a própria possibilidade de um pensamento que seja capaz de prescindir dessas categorias. A conclusão propõe algumas alternativas de interpretação da teoria política de Spinoza, aduzindo a hipótese de que a noção de “materialismo

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, sob orientação do Prof. Dr. André Martins Vilar de Carvalho. Membro do Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche (SpiN). E-mail:

aleatório” ilustra o modo através do qual a ordem política se constitui e é transformada.

**Palavras-chave:** Spinoza – materialismo – política.

Em um texto inacabado, publicado postumamente sob o título “*Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*” (“A corrente subterrânea do materialismo do encontro”,<sup>2</sup> segundo a tradução brasileira que serve de referência a este artigo), Louis Althusser defende uma tese controversa – e que, todavia, é mais que mera provocação – acerca da filosofia de Spinoza: ele afirma que o objeto da filosofia é, para Spinoza, o vazio. O caráter paradoxal dessa tese é assinalado pelo seu próprio proponente, que admite subsistir uma presumível oposição entre ela e a imagem que Spinoza oferece de sua filosofia na *Ética*: um sistema coeso e sólido que recobre com a massa de seus conceitos a totalidade do mundo existente e inteligível. A informação adicional de que, com tal tese, Althusser postula inserir Spinoza em certa corrente da história da filosofia, a que ele dá o nome de “materialismo do encontro” ou “aleatório”, dificilmente poderia coadunar-se com o rigoroso determinismo que preside à concepção spinozista da Natureza, e do qual a proposição 29 da parte I da *Ética* apresenta uma formulação peremptória.<sup>3</sup>

Essas indicações já seriam suficientes para empreender a fácil colheita de outros trechos na obra spinozista que contradizem formalmente a tese althusseriana, e pode-se sem hesitação afirmar que sequer aos mais distraídos leitores – e Althusser decerto não está entre eles – passaria despercebida a argumentação que Spinoza dirige expressamente contra a ideia de vazio (*vacuum*) no escólio da proposição 15 da parte I da *Ética*. Que Althusser está prevenido quanto à aparente incongruência entre sua tese e o sistema de Spinoza, demonstra-o o fato mesmo de ser ele quem a reputa paradoxal. Para entender seu ponto de vista e explorar as interpretações a partir dele suscitadas, é preciso situar esta tese no contexto em que ele propõe sua teoria do materialismo aleatório. Antes,

2 ALTHUSSER, “A corrente subterrânea do materialismo do encontro”. Crítica marxista, Campinas, n. 20, p. 9-48, 2005. Tradução de Mónica Zoppi Fontana.

3 “Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a ser e operar de modo certo”. As referências feitas à *Ética* ao longo deste artigo seguem, com ligeiras e eventuais adaptações, a tradução de Tomaz Tadeu.

porém, de ver por que razão Althusser se permitirá afirmar que a filosofia spinozista se constrói a partir do vazio, cumpre examinar o sentido da ideia de “vazio” que Spinoza rejeita e compreender em que medida essa negação serve à construção de sua filosofia.

## 1.

Nos séculos XVI e XVII, a questão do vazio dizia respeito simultaneamente aos domínios da ciência e da filosofia. Com raízes na antiguidade clássica, a oposição entre vacuístas, que admitiam a existência do vácuo, e plenistas, que a negavam, assumia, no início da ciência moderna, uma nova conformação, sob o impacto dos experimentos de Torricelli, em 1643, e de Boyle, em 1660. Ambos alegavam ter provado a existência do vácuo. Como a maior parte de seus contemporâneos, para os quais investigações de caráter experimental não se dissociavam de considerações de ordem ontológica, Spinoza recorria a razões físicas e metafísicas para fundamentar, no debate científico da época, suas objeções a essa suposta descoberta. A correspondência que manteve com Boyle, entre 1661 e 1676, em torno da experiência de análise do salitre, é rica em conclusões acerca da composição e da diferenciação dos corpos. As críticas de Spinoza a Boyle seguem, até certo ponto, as que Hobbes já havia dirigido ao cientista<sup>4</sup>, e contestam o estatuto do método experimental. Discutia-se em que medida os fatos obtidos em laboratório segundo procedimentos controlados podiam ser ditos naturais, uma vez que a própria reconstituição artificial do mundo operada na oficina do cientista através de instrumentos e métodos especiais já admitia, como sua premissa prática, que a teoria que ele desejava provar era verdadeira. É curioso notar que Spinoza, além de não ser indiferente à contribuição da ciência à filosofia, põe em questão as observações de Boyle por julgar que este não fora rigoroso o bastante na condução de seus testes.<sup>5</sup>

4 MACHEREY, Spinoza est-il moniste?

5 Carta VI. Ed. Gebhardt, t. IV, p. 24, apud MACHEREY, Spinoza est-il moniste?

Macherey<sup>6</sup> comenta que, a despeito das divergências que os separam, esse debate transcorre no interior de um universo ideológico comum aos dois lados: o mecanicismo. Boyle, como Spinoza e o próprio Hobbes, refuta a noção de qualidade específica, com a qual os escolásticos explicavam a diversidade do ser, e afirma, em lugar disso, que as diferenças entre as coisas devem ser referidas à dimensão de suas partes, seu movimento e sua posição. O problema estava em precisar o valor que caberia atribuir ao método experimental na determinação dessas grandezas. Para Spinoza, a experiência desempenha no processo de conhecimento uma função de apoio e validação somente parcial, não apenas insuficiente para substituir o trabalho racional, como, ademais, dependente dele. A experiência tem sempre alcance limitado, uma vez que os eventos na natureza não se apresentam de modo linear e distinto aos sentidos: um experimento pode fazer notar alguns dos fatores que concorrem para dado efeito, mas não prova a inexistência de outras causas cuja apreensão é inacessível ao método adotado. Essas causas podem ser demonstradas apenas pela razão, que afirma a existência delas como coisa necessária.

Afora a relação entre ciência experimental e conhecimento, a divergência entre Boyle e Spinoza tem por objeto a ideia cartesiana de “matéria sutil”,<sup>7</sup> cuja existência, concebida como necessária pela razão e pertencente a uma ordem inapreensível aos sentidos, não pode ser abanada nem recusada pela experiência. Matéria sutil é como Descartes nomeia o conjunto infinito de partículas elementares e móveis que preencheriam o espaço entre os corpos sensíveis. Com essa noção, estabelecida antes por uma hipótese ontológica que por uma prova empírica, Descartes faz objeção à existência do vácuo, isto é, de um espaço independente da matéria, e afirma, ao mesmo tempo, a identidade entre matéria e extensão. O “espaço vazio” é uma contradição lógica: ao vazio, que não é nada, não se podem atribuir propriedades como comprimento, largura e profundidade, e, portanto, não faz sentido dizer que a distância aparente entre os corpos é ocupada por um nada dotado de certa grandeza. A razão obriga a supor que uma matéria sutil, cuja reali-

6 MACHEREY, Spinoza est-il moniste?

7 Principia Philosophiae, parte III, art. 52, MACHEREY, Spinoza est-il moniste?

dade escapa à percepção, preenche com suas partículas em movimento os interstícios entre os corpos e os lugares onde eles deixam de estar quando se deslocam. O espaço ocupado por um corpo e este corpo não se distinguem entre si senão por imaginação<sup>8</sup>; a rigor, um corpo não está no espaço, mas entre outros corpos. Ao rechaçar a ideia de vazio, Descartes afirma a indivisibilidade da matéria, compreendida como extensão, e deduz, dessa natureza, a infinitude do mundo material<sup>9</sup>.

A física cartesiana exerceu notável influência sobre Spinoza. A identidade entre extensão e espaço, acompanhada das conclusões concernentes à negação do vazio e à infinitude do universo, é ratificada pela física spinozista. À semelhança de Descartes, Spinoza explica os fenômenos do movimento e da variação na ordem da natureza pela interação de certas partes elementares – os corpos simples –, cuja realidade, conquanto inteligível pela razão, não é apreendida distintamente pela experiência. As diferenças entre os corpos, em lugar de serem referidas às suas qualidades específicas, são consideradas por Spinoza como efeito sensível dos graus de velocidade e lentidão com que esses corpos atuam uns sobre os outros. Uma vez que, seguindo Descartes, Spinoza não concebe a existência de um espaço independente de matéria, todas as modificações da extensão – todas as alterações na forma e composição dos corpos, assim como seus deslocamentos – devem atender a uma mesma causa: o movimento. As mudanças de posição dos corpos explicam-se, não pela relação entre eles e o espaço – como se os corpos se movessem no vazio –, mas pela relação dos corpos entre si, e as noções mesmas de “exterior” e “interior”, na medida em que supõem uma separação entre os corpos, já não podem ter senão um significado abstrato.

A noção de corpos simples, citada no escólio do lema VII da parte II da *Ética*, tem, na física spinozista, sentido diverso da ideia de átomo, tal como ela aparece nas teses dos vacuístas. Os corpos simples não são partículas isoláveis, suscetíveis de ser separadas como elementos fisicamente reais; eles se apresentam sempre por infinitudes, constituindo os conjuntos infinitamente compostos que são os corpos complexos. Essa noção permite a Spinoza conciliar a heterogeneidade da experiência

8 Principia Philosophiae, parte II, art. 10, apud MACHEREY, Spinoza est-il moniste?

9 KOYRÉ, Do mundo fechado ao universo infinito, p. 101.

com a homogeneidade do real<sup>10</sup>. Os corpos são heterogêneos porque suas naturezas singulares se definem por graus distintos de complexidade – por sua composição – e pelas relações de movimento e repouso que mantêm unidas entre si, segundo uma forma característica, as partes que os constituem. Mas, por outro lado, todos os corpos podem ser ditos homogêneos na medida em que são modificações determinadas de uma mesma realidade material, de uma única e indivisível extensão. Cada corpo se define pela proporção de movimento de suas partes e pela relação que as agrega: a composição e a relação características de um corpo definem sua singularidade, e, ao mesmo tempo, constituem-no como modo de ser ou como expressão determinada de uma extensão infinita.

As diferenças entre as concepções de Spinoza e Descartes com respeito à natureza do mundo material começam a ganhar nitidez precisamente a partir dessa ideia de extensão. Na Carta 83, dirigida a Tschirnhaus, Spinoza observa que, ao explicar a matéria pela extensão, Descartes fornece para ambas uma definição inadequada. Essa crítica, no entanto, não é suficiente para fazer pensar que seu autor teria vislumbrado, em 1676, meses antes de morrer, a possibilidade de introduzir uma nova distinção entre matéria e extensão, consentindo talvez em considerar a existência do vazio. Embora a hipótese pareça favorecer a asserção de Althusser que dá pretexto a este artigo, a conclusão mais consistente a tirar dessa crítica é que, por meio dela, Spinoza deseja patentear o desacordo entre sua ideia de extensão e o modo pelo qual Descartes a concebe. Descartes reconhece três substâncias: extensão e pensamento, relativamente às coisas criadas, e Deus, substância não-criada, de cujo ato criador se originam as outras duas. Para Descartes, o atributo essencial da substância extensa – que a distingue de Deus e do pensamento – é a materialidade.<sup>11</sup> Spinoza, por sua vez, não admite senão uma única substância – Deus –, cuja essência eterna e infinita se exprime por uma infinidade de atributos, entre os quais estão compreendidos extensão e pensamento. É à luz dessa diferença que se deve ponderar a crítica de Spinoza à definição cartesiana de matéria: a maté-

10 MACHEREY, Spinoza est-il moniste?

11 KOYRÉ, Do mundo fechado ao universo infinito, p. 101.

ria explica-se pela extensão, desde que por extensão se queria entender, não uma substância entre outras, mas um atributo de uma substância única.

Ao contrário do que pode parecer, essa crítica não se resume a uma querela em torno de nomenclaturas. Ela põe a descoberto uma incompatibilidade conceitual cujo núcleo reside na ideia de Deus, e remete ao estatuto dado a essa ideia em cada um dos sistemas. Para Descartes, Deus é um problema teológico; para Spinoza, uma questão ontológica. É escusado esmiuçar aqui as embaraçosas consequências que a afirmação da existência do vazio acarretaria à ideia de um Deus onipresente; Descartes teria decerto mais motivos para preocupar-se com elas que Spinoza – cuja definição de Deus, aliás, passava por ser tão herética quanto a tese dos vacuístas. É digno de nota, entretanto, que Descartes, sustentando a impossibilidade de prescrever limites ao mundo material, tenha o cuidado de designá-lo como “indefinido”, reservando o adjetivo “infinito” para se referir exclusivamente a Deus: são as coisas criadas por Deus que merecem chamar-se “indefinidas”, seja porque nosso entendimento imperfeito não pode concebê-las na sua totalidade, seja porque afirmar o contrário significaria supor que Deus – ente absolutamente infinito – não poderia criá-las em quantidade ainda maior<sup>12</sup>. Spinoza, por sua vez, ao demonstrar a infinitude do mundo material, emprega o mesmo termo – “infinito” – para aludir a Deus, como substância, e à extensão, como seu atributo: ele deduz que a extensão é infinita a partir da sua natureza de atributo divino. Noutras palavras, para designar o mundo material como realidade infinita, Spinoza designa esse mundo por Deus, ou, mais exatamente, considera-o como um dos atributos que expressam a essência eterna e infinita de Deus.

Deus é a substância única, absolutamente infinita, que se concebe por uma infinidade de atributos independentes uns dos outros e infinitos em seu gênero. Pelo fato de que os atributos são independentes entre si deve-se entender que cada um deles exprime a mesma essência eterna e infinita de Deus, ainda que a exprima sob seu gênero ou qualidade correspondente: assim, dizer que a extensão é um atributo de

12 KOYRÉ, Do mundo fechado ao universo infinito, p. 104.

Deus significa dizer que a extensão é uma das qualidades pelas quais Deus pode ser concebido, ou ainda, uma das qualidades pelas quais sua essência se expressa. Deus é o mesmo em qualquer de seus atributos. Para Spinoza, os atributos não são criados por Deus, como são para Descartes as substâncias pensante e extensa: o Deus cartesiano não se expressa nas coisas que criou, ele é transcendente à sua criação e esta não participa de sua natureza. O Deus de Spinoza não cria: ele é, e tudo que é, é somente em Deus. A extensão ou o mundo material não é uma criação, mas um atributo constitutivo do ser de Deus. Deus não transcende à materialidade, mas é imanente a ela; dito de outro modo, a natureza do mundo material está implicada na natureza de Deus.

Deus é, portanto, coisa extensa, material, tal como anuncia a proposição 2 da parte II da *Ética*. A demonstração que desenvolve essa proposição, como se sabe, não demonstra nada: nela, consta apenas uma curta advertência que sugere ao leitor desejoso de maiores explicações a consulta à proposição precedente, onde está demonstrado que Deus é coisa pensante. Não seria talvez exagerado imaginar que Spinoza tira partido do rigor da ordem geométrica de exposição para interpor aqui uma provocação irônica, fazendo passar por evidente uma asserção que estaria longe de ser acolhida como tal. É certo que, à luz do princípio da equivalência dos atributos, a demonstração que vale para o pensamento deve valer para a extensão. Entretanto, as considerações de Spinoza a respeito não se esgotam nessas proposições iniciais da parte II da *Ética*: no escólio da proposição 15 da parte I, ele examina, para refutá-los, dois dos argumentos evocados pela tradição em favor da tese de que a extensão ou a matéria não pode ser referida à natureza de Deus. É justamente ao contestá-los que Spinoza introduz a questão do vazio.

O primeiro argumento consiste no seguinte: se a substância corpórea é constituída de partes, não pode ser infinita, visto que é divisível; logo, não pode pertencer a Deus. O segundo argumento desdobra, em outra direção, a premissa anterior: a substância corpórea, por ser divisível, pode ser objeto de uma ação; mas Deus, que é sumamente perfeito, não pode ser objeto de uma ação; logo, a substância corpórea não pertence à natureza de Deus. A resposta de Spinoza percorre as demonstrações das proposições 5, 8 e 12 da parte I da *Ética*, atinentes, nessa ordem, à

unicidade, à infinitude e à indivisibilidade da substância. Essa recapitulação abrange duas teses importantes. Primeira tese: a extensão é um atributo de Deus. Uma vez que Deus é o ser único e absolutamente infinito, nenhum atributo pode ser negado à sua natureza; a extensão, como gênero pelo qual se concebe o ser, é um atributo; por conseguinte, a extensão é um atributo de Deus. Segunda tese: a extensão é indivisível. Na medida em que é um atributo que exprime a natureza infinita de Deus, a extensão deve ser concebida como infinita, e, portanto, não pode ser divisível. Essa demonstração, afirma Spinoza, impõe, como consequência, a negação da existência do vazio: com efeito, se a extensão pudesse ser dividida de maneira que suas partes fossem realmente distintas (isto é, se tal divisão não fosse apenas uma operação mental), por que razão caberia supor que a destruição de uma dessas partes faria com que as demais, ainda ligadas entre si, se acomodassem para ocupar o vazio resultante dessa destruição? As divisões com que os homens costumam considerar a matéria são apenas ideias de imaginação: como explica Spinoza na famosa Carta 12, endereçada a Lodewijk Meijer, o número, a medida e outros meios pelos quais eles convencionam dividir a extensão são, a despeito de sua utilidade convencional e imprescindível, somente determinações imaginárias, originadas do fato de os homens perceberem a matéria como quantidade corpórea. A matéria exprime em todo lugar a mesma substância única, a mesma essência de Deus, e as distinções ou variações que nela se apresentam – os corpos – não são “partes” divisíveis, mas modos ou afecções que se produzem no ser dessa substância, e que, decorrendo de relações de movimento e repouso, se concebem pelo atributo extensão.

O ser refere-se unicamente a Deus, substância única que se exprime por infinitos atributos; os atributos são qualidades ou gêneros sob os quais se exprime o ser de Deus, a sua essência; as afecções são efeitos dessa expressão, modos de ser de Deus. Deus exprime sua essência eterna e infinita causando eterna e infinitamente sua própria existência. Essa produção realiza-se através de infinitos atributos, e, em cada atributo, de modos infinitamente variados, isto é, de modos singulares. Os modos não existem por si mesmos, não são causa de si, como Deus; eles existem em outra coisa, que existe por si. A proposição 15 da parte I da

*Ética*, em cujo escólio Spinoza aborda a questão do vazio, estabelece precisamente esse princípio: “Tudo que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”. A afirmação da existência de Deus coincide com a afirmação da existência do real. O real exprime a essência de Deus, ou seja, é concebido por ela, envolve-a como sua causa imanente, não-transitiva, e esta se exprime na variedade infinita do real. Afirmar que Deus existe é, do ponto de vista de Spinoza, afirmar que o mundo existe: o ser absolutamente infinito de Deus exprime-se, não como unidade absoluta e transcendente, mas como infinidade de modos singulares de ser. Spinoza preenche todos os espaços – todo o vazio – com a substância única e seus infinitos atributos; e, ao considerar Deus como aquilo fora do que nada existe nem pode ser concebido, afirma a unidade infinitamente variada do real e, ao mesmo tempo, a sua total inteligibilidade.

## 2.

Por onde Spinoza começa? Sobre que verdade dada ele constrói sua filosofia? Althusser não hesita em afirmar que o ponto de partida do sistema spinozista é a ideia de Deus, e, a julgar pela sequência das partes da *Ética*, a observação não parece desprovida de fundamento: a parte inicial da obra intitula-se “De Deus”, embora Spinoza não se preocupe em oferecer aí uma única prova sequer da existência de Deus. Seu propósito é, antes, denunciar as ideias imaginativas ou inadequadas frequentemente associadas a Deus. Se, por um lado, ele afirma que a extensão é um atributo de Deus, por outro se empenhará em mostrar que nem a vontade nem o entendimento podem pertencer a uma natureza tida por perfeita e infinita. Assim como o *Tratado teológico-político*<sup>13</sup> sugere que se comporta como ateu o crente que, supondo vislumbrar uma prova do poder divino nos milagres e noutros prodígios, não faz menos que presumir em Deus uma espécie de imperfeição que o obrigaria a retocar sua obra subvertendo suas próprias leis, a *Ética*

13 SPINOZA, cap.VI, p 81-82.

(Apêndice, parte D) comparará a própria ideia de “vontade divina” a um “asilo da ignorância”, refúgio último da imaginação que se perde na especulação das origens das coisas cujas causas não podem ser claramente distinguidas pela percepção que se tem delas. A posição que Spinoza assume ante o problema da existência de Deus tem uma implicação estratégica, mais importante talvez que sua aparência de novidade filosófica: instalando-se, segundo o fraseado de Althusser<sup>14</sup>, “na praça forte comum de seus adversários”, Spinoza põe a existência de Deus no centro de seu sistema, trata-a como premissa mais ou menos redundante, e não como uma conclusão a que se chegaria por meio de um método ou da contemplação do mundo criado.

O Deus de Spinoza é a substância única, ou, por outras palavras, aquilo além do que nada pode existir nem ser concebido. Essa definição afirma Deus como a totalidade do ser, mas o ser, a Natureza, não corresponde a um horizonte sem limites estendido sobre a eternidade: o ser é as coisas que são. Começar pelo absoluto, isto é, pelo que não se determina por nenhuma relação ou diferença singular, é o mesmo que começar pelo nada. Hegel<sup>15</sup> objetará que o vazio da filosofia de Spinoza está na ideia de uma substância que, apreendida sem mediação dialética anterior, é apenas o abismo informe que engolfa todas as coisas. A tese de Althusser, porém, vai em outra direção: o Deus de Spinoza não é diferente da Natureza, “ele é *unicamente* Natureza”<sup>16</sup>. Deus não pode ser um ponto de partida, uma vez que não existe como objeto determinado ou cuja definição envolva uma relação. Começar por Deus significa começar de qualquer lugar, nunca de um início. Spinoza não se reporta a uma origem ou sentido, não edifica sua ontologia sob a sombra imensa de um Criador dotado de inteligência e vontade: o ser é a produção do ser, a eterna constituição de sua atualidade. A definição pela qual a *Ética* principia – a definição de *causa de si* – traduz esse primado da ação sobre o ente: a essência de Deus é sua potência; a sua existência, um processo causal infinito.

14 ALTHUSSER, A corrente subterrânea do materialismo do encontro, p. 16.

15 Encyclopédie des sciences philosophiques, I, 151, Paris: Vrin, 1970, p. 584-586, apud MACHÉREY, Spinoza est-il moniste?

16 ALTHUSSER, A corrente subterrânea do materialismo do encontro, p. 16.

Althusser descobre nessa ontologia desarmada das categorias de “origem” e “finalidade” a filiação de Spinoza ao materialismo. Desse ponto de vista, a tese de que a extensão constitui um atributo de Deus sob o qual ele se exprime como coisa material apenas pode ser dita “materialista” na medida em que sua afirmação revoga a distinção idealista entre “criação” e “mundo criado”. Mas em nome de que esse alegado materialismo de Spinoza seria um materialismo aleatório ou materialismo do encontro? É preciso ter em conta que Althusser não tenciona oferecer em seu artigo uma nova teoria materialista. Seu tema é a ontologia<sup>17</sup>, e ele o desenvolve a partir de uma imagem tomada de empréstimo a Epicuro e Lucrecio: a imagem da chuva de átomos paralelos que, antes da formação do mundo, caía no vazio. Os átomos caem desde sempre até que, num momento qualquer, sobrevém um desvio na trajetória de um deles. Essa inclinação infinitesimal, rompendo num ponto indeterminado o paralelismo, provoca o encontro entre o átomo desviado e seu vizinho. A repercussão do choque sobre os demais produz uma aglomeração de átomos, e essa composição acidental de elementos infinitamente pequenos dá nascimento ao mundo. Ao descrevê-la, Althusser procura extrair dessa estranha cosmogonia pluvial uma metáfora explicativa para fazer ver que a existência do mundo não repousa em um sentido, em uma razão de ser. O modo de ordenação dos elementos constitutivos da existência resulta de um choque aleatório. A afirmação da não-anterioridade do sentido evita considerações de origem ou finalidade justamente por propor que o desvio, não a ordem, é originário. O mundo é um fato, mas não uma fatalidade: efeito de uma derivação, ele pode durar ou não durar, fixar ou não as estruturas e relações que determinarão nele os encontros seguintes. É apenas a partir de uma suspensão desse paralelismo inercial, desse estado de indeterminação e indiferença, que uma ordem qualquer pode instituir-se, uma ordem cujo sentido ou razão são um produto da simples recorrência dos encontros derivados dessa ruptura, um efeito da duração indefinida de uma espécie de caos cujo caráter contingente é dissimulado sob o signo de sua estabilidade. A necessidade, desse ponto de vista, traduz-se como estru-

turação de uma contingência recorrente, cuja norma de ordenação é dada pela reprodução das relações que se constituem a partir de um desvio originário qualquer.

Na origem não há nada: os átomos só adquirem existência real quando um desvio aleatório os faz chocarem-se entre si. Eles seguem sendo elementos abstratos, puramente hipotéticos, se nenhuma derivação os faz entrar em relação uns com os outros. Sua realidade advém-lhes dessa relação. À semelhança dos corpos simples a que se refere Spinoza, os átomos da chuva de Epicuro não existem como formas isoladas, mas somente em conjuntos infinitos e, portanto, em uma relação dada. A política se explica pelo mesmo movimento. No *Tratado Político* (II, 15), Spinoza nota que o direito natural pelo qual um homem existe e busca o que lhe parece bom e útil, é, considerado em particular, isto é, como potência singular, uma mera abstração que nada pode afirmar de real, pois o conjunto das afecções a que ele está sujeito na natureza ultrapassa infinitamente essa potência. Um homem só conserva sua existência na medida em que compõe sua potência com a de outros homens, de modo que, estabelecendo com eles relações comuns, possa, a partir da potência coletiva assim constituída, produzir as coisas de que todos têm necessidade. Se Spinoza não faz objeção à tese de que o homem é um animal social – recusando, em contrapartida, o modelo contratualista, que situa, na instituição do pacto social, o marco inaugural da vida política –, é porque, para ele, o direito natural individual não apenas é conservado no estado social, como somente nele pode tornar-se real. Os homens vivem em sociedade desde sempre porque a potência através da qual cada um deles é determinado a produzir as coisas de que precisa só pode tornar-se real ao se compor com outras potências em relações comuns de produção. O processo de constituição do político é idêntico ao processo de constituição da natureza.

A ideia de que a sociedade se rege por um pacto de vontades, ou, antes, pela vontade de um soberano exterior ao pacto e instituído por ele, é, como a ideia de que a natureza obedece à vontade de um Deus transcendente cujo poder não respeita as leis que ele próprio cria, a antítese perfeita do princípio da não-anterioridade do sentido. O desvio é antiteleológico<sup>18</sup>, ele produz o mundo sem imprimir nele uma finalidade.

17 BOURDIN, La rencontre du matérialisme et de l'aléatoire chez Louis Althusser.

O mundo é dado; seu caráter aleatório respeita à impossibilidade de designar-lhe uma origem. E a produção do mundo, sem ser “criadora”, realiza-se pela permanente concatenação das coisas existentes, por relações e encontros que, nada acrescentando a uma natureza infinita, modificam-na infinitamente. Se a ontologia que Althusser apresenta sob o nome de “materialismo aleatório” ou “do encontro” esvazia o ser de toda substancialidade, de toda forma originária e, assim, de toda teleologia, pode-se considerar que a filosofia de Spinoza tem por objeto o vazio na medida em que recusa toda anterioridade: pensar sem nada supor de preestabelecido é filosofar a partir do vazio.

Como, porém, esse esvaziamento que retira ao mundo a sua substancialidade pode coadunar-se com a ideia spinozista de Deus, cujo ser absoluto coincide com a totalidade do real? Está visto que o “vazio” de que trata Althusser não é o vazio físico-experimental em torno do qual giravam as discussões de Boyle e Spinoza. O vazio onde cai a chuva infinita de átomos paralelos de Epicuro é um vazio ontológico. Althusser ilustra essa diferença por meio de uma comparação entre a chuva de átomos paralelos e o suposto paralelismo dos atributos na ontologia spinozista, mas, nesse passo, cumpre dizê-lo, sua argumentação pisa em falso: a rigor, os atributos não são paralelos, mas independentes entre si, o que significa que eles não se concebem uns pelos outros nem causam modificações uns nos outros. A proposição 7 da parte II da *Ética*, citada por Althusser em reforço dessa analogia equivocada, diz que a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas, mas não sugere uma correspondência especular entre modos do pensamento (ideias) e modos da extensão (coisas). Aqui, Spinoza, para quem Deus é a substância constituída de uma infinidade de atributos e não só de pensamento e extensão, relaciona a ordem de produção do conhecimento verdadeiro (ideias) à ordem de produção das essências singulares (coisas). A ordem de concatenação das ideias verdadeiras corresponde à ordem de produção do real: de uma ideia verdadeira dada, se seguem, na ordem necessária de sua produção infinita, todas as ideias que são pensadas a partir dela; assim também, de uma essência

dada se seguem, na mesma ordem, todas as essências que se concebem a partir dela ou cujos conceitos envolvem o conceito dela. A ideia infinita de Deus e a essência de Deus não fixam para essa ordem uma origem cronológica, transcendente, da qual todas as coisas emanariam. Elas *são* essa ordem, uma ordem de produção infinita, cuja determinação imanente é dada pelo princípio de anterioridade ontológica, segundo o qual a essência de todas as coisas envolve a essência de Deus como a causa sem a qual não podem existir, e todas as ideias envolvem a ideia de Deus como a causa sem a qual não podem ser pensadas.

Mas, se a produção das ideias verdadeiras segue uma ordem necessária, o conhecimento no homem não dispensa o concurso do acaso. A ordem de produção do real, à qual corresponde a ordem das ideias verdadeiras, não coincide com a ordem comum da natureza (*Ética*, II, 29, corolário), a ordem em que as coisas se apresentam ao homem na sua experiência ordinária. Um homem percebe a si mesmo, ao seu corpo e aos corpos externos a partir das ideias que é determinado a formar das imagens das coisas que o afetam. Essas ideias de imagens são ideias de imaginação, e se encadeiam na sua mente segundo a ordem em que seu corpo é afetado na sucessão aleatória dos encontros. As ideias imaginativas que é dado ao homem ter das coisas que encontra, e cujos efeitos ele percebe espontaneamente como afecções de seu corpo, não lhe permitem compreender as causas desses encontros ou afecções. A imaginação, entretanto, supre esse desconhecimento com uma inversão: visto que o elemento comum a todas as percepções que se sucedem nela é, para o homem, a ideia de seu próprio corpo, ele é determinado a tomar essa consciência como um princípio ordenador das representações das coisas e a julgar que as coisas se seguem na natureza pela mesma ordem com que sua consciência as representa.

O que, contudo, torna possível a um homem passar desse conhecimento inadequado, imaginativo, a um conhecimento verdadeiro? Não há método prévio ao conhecimento, ou, noutros termos, o conhecimento não tem uma origem: o *Tratado da reforma do intelecto* mostra que é impossível conceber como verdadeiro um método sem se estar de posse de uma ideia verdadeira anterior. O método não precede à ideia verdadeira; ao contrário, decorre dela. A ideia verdadeira prescinde de

qualquer critério extrínseco de validação. Ela é índice de si mesma, de sua própria verdade, e do falso. O cogito cartesiano é, em Spinoza, um axioma – “O homem pensa” (*Ética*, II, axioma 2) – e essa assertiva deve ser entendida como a afirmação da potência intelectual do homem, da sua aptidão a produzir ideias verdadeiras. A teoria spinozista do conhecimento esvazia o mundo de toda falsidade: para Spinoza, o falso não é a negação do verdadeiro, mas apenas sua expressão parcial, inadequada. As ideias falsas envolvem sempre um núcleo positivo pelo qual podem ser pensadas, ou, noutros termos, todas as ideias são verdadeiras (*Ética*, II, proposição 32), mesmo as falsas, porque estas, uma vez referidas à causa que as faz pensáveis – a ideia de Deus –, deixam de ser inadequadas. Não há uma verdade inaugural à qual o intelecto se deixaria conduzir pela boa via: qualquer ideia verdadeira *dada* pode desencadear a potência autônoma da inteligência.

Contudo, na ausência de um método prévio ao conhecimento, um homem pode ou não ter uma ideia verdadeira; sua aquisição, a rigor, não depende dele. Na ordem comum da natureza, sob efeito das afecções e das imagens que as representam, a ocorrência de uma ideia verdadeira é, para um homem, não uma regra, mas um desvio na ordem da imaginação sob a qual ele percebe as coisas externas, substituindo, ao conhecimento das causas, a suposição de que tais coisas se explicam pela consciência que tem delas. A sucessão dessas ideias imaginativas, entre as quais nenhuma relação se estabelece senão a que é mediada pela consciência subjetiva, assemelha-se à chuva de átomos paralelos de Epicuro: as ideias de imaginação caem umas após outras, como átomos isolados que parecem conter uma verdade espontânea particular, uma verdade ilusória que lhes é emprestada não por seu encadeamento à ordem da inteligência, da produção das ideias verdadeiras, mas pelo fato de se tornarem ideias conscientes. O conhecimento, segundo Spinoza, é uma relação entre ideias, e não uma relação entre uma ideia e a imagem de um objeto exterior. Essa relação compreende a noção comum entre tais ideias, ou, noutras palavras, a causa pela qual, dada uma delas, o intelecto é necessariamente determinado a afirmar a outra. Para que tal relação se constitua como produção de uma ideia verdadeira ou noção comum, é preciso que uma ideia de imaginação se desvie

da trajetória previsível que a faz seguir a imagem do objeto exterior que lhe é correspondente na ordem da consciência, e se encontre com outras ideias na ordem da inteligência. Esse desvio é aleatório, não resulta de um método prévio; ele pode ocorrer ou não. O conhecimento verdadeiro é efeito de uma derivação na ordem da imaginação, que, em um ponto qualquer anterior à ordem da consciência, rompe a sucessão regular das ideias e suas imagens e dá lugar a uma concatenação de ideias. O processo de constituição do conhecimento, como o processo de constituição da natureza e do político, é um processo de produção por encontros.

O elemento do conhecimento é a imaginação; conquanto não tenha um início absoluto, ele só pode começar a partir de uma matéria-prima dada, e esta é, no que respeita à mente humana, uma ideia que representa a imagem de coisas que afetam o corpo, uma ideia de afecção. Althusser observa que a imaginação, tal como Spinoza a entende, não é em nada diferente de Deus, da natureza em seu “dado”. A proposição da *Ética* segundo a qual Deus é coisa material não diz senão que a extensão é uma noção comum a todas as ideias de imaginação, isto é, a todas as ideias pelas quais se representam o corpo e suas afecções. Se, por um lado, a afirmação de Deus como coisa extensa nega a existência do vácuo, ela promove, por outro, um esvaziamento da filosofia fundada no primado da razão: recusando qualquer transcendência entre Deus e o mundo, Spinoza recusa igualmente a hipótese de uma razão transcendente à imaginação, e confere ao conhecimento – à filosofia – o caráter aleatório de uma “flutuação no vazio”<sup>19</sup>, onde nenhum plano teleológico precede o encontro das ideias.

### 3.

A tese de Althusser sobre a filosofia spinozista – o objeto da filosofia é, para Spinoza, o vazio – convém, nesse ponto, como uma tese da própria concepção althusseriana da filosofia: “a filosofia não tem objeto”<sup>20</sup>.

19 MORFINO, O primado do encontro sobre a forma, p. 21

20 ALTHUSSER, La philosophie et la philosophie spontanée des savants, p. 50

Se a filosofia tem por objeto o conhecimento – isto é, a filosofia mesma –, o que resta a dizer a seu respeito se este objeto, que ela própria é, não pode consistir em uma finalidade suscetível de ser alcançada a partir de um método, de verdades eternas ou da simples suposição de que as coisas devem ter sentido? Para Spinoza, o método da ideia verdadeira dada não tem por objeto senão a própria potência do intelecto, ou seja, o modo de produção das ideias verdadeiras. Se é certo que o conhecimento atende ao princípio da razão, segundo o qual nada existe sem causa, e que, portanto, a ideia de necessidade está implicada em toda ideia verdadeira, Spinoza subordina essa necessidade ao aleatório, ao acaso da ideia verdadeira dada, ao negar a possibilidade de se instituir uma origem primeira para o ato de conhecer.

O materialismo aleatório de Althusser não está, pois, em contradição com a concepção spinozista de necessidade. Ao associá-la às ideias de liberdade e causalidade, Spinoza destitui a noção de necessidade de qualquer consideração teleológica. A teleologia parte do conhecimento do efeito para o conhecimento da causa e explica as coisas por sua finalidade; para Spinoza, porém, o conhecimento procede da causa para o efeito. A proposição 36 da parte I da *Ética* opera esse deslocamento: as coisas são necessárias porque têm causas determinadas, mas tal necessidade é antes produtiva que dedutiva. O princípio de razão é aqui subvertido para tornar patente uma lei diversa, a saber, que nada existe de cuja natureza não se siga um efeito. A distinção entre a moral e a ética spinozista ilustra essa inversão: ao passo que, para a moral, desejamos uma coisa porque a julgamos boa, para Spinoza somos dispostos a julgar boa tal coisa precisamente porque a desejamos. A causa explica o efeito, o efeito não justifica a causa.

Contudo, se, do ponto de vista ontológico, todas as coisas são necessariamente determinadas a produzir efeitos, por outro lado, do ponto de vista dos homens, que vivem sob a influência constante da imaginação e das afecções, o conhecimento desse princípio de determinação, segundo o qual todas as coisas atuam como causas, não envolve o conhecimento dos efeitos que se seguem delas. Ainda que não ignorem que as coisas se explicam por causas determinadas, os homens não operam jamais com domínio pleno dessas causas; é por isso que, em suas

relações, as coisas se lhes apresentam, na maior parte das vezes, como contingentes ou possíveis. Isto ocorre por duas razões: em primeiro lugar, porque as coisas singulares não são causas de si mesmas, de modo que nada na essência delas explica a razão pela qual existem ou não existem (*Ética*, IV, definição 3); em segundo lugar, porque as coisas singulares não são causas autodeterminadas de seus efeitos, mas são determinadas a produzi-los por outras causas; assim, enquanto consideramos apenas a causa pela qual uma coisa deve ser produzida, ignoramos se tal causa será determinada a produzi-la (*Ética*, IV, definição 4). A ideia de que nada na natureza existe sem causa necessária não fornece por si só a um homem a ciência das causas das coisas que o afetam. Da mesma maneira que a ideia falsa ou inadequada envolve uma ideia verdadeira, a aleatoriedade envolve uma ideia de necessidade, ou, antes, define-se apenas como conhecimento inadequado ou parcial da necessidade – e não como sua negação. Porque o homem ignora as causas que o afetam, suas ações e paixões, conquanto necessariamente determinadas, contêm uma parcela de acaso. Esse campo das ações e paixões humanas, onde predominam as ideias de imaginação, é o campo da política.

Os homens operam sob considerações de contingência e possibilidade, mas, porque operam também sob determinação de causas necessárias, podem tornar-se causa adequada ou livre de suas ações. Esse movimento não se traduz como um ato consciente de escolha nem remete à noção idealista de liberdade, que, segundo Althusser, consiste em uma das imagens distorcidas sob as quais o materialismo aleatório aparece na história da filosofia. Destituída da teleologia e livre-arbítrio, a ação livre, para Spinoza, nada mais é que a ação determinada pelo conhecimento de sua necessidade. Essa necessidade não-teleológica não se refere à definição prévia dos efeitos, aos quais a ação individual se ligaria como a um destino; ela concerne, antes, à expressão da potência, ao conhecimento, pelo indivíduo, de que sua natureza é ativa na medida em que é necessariamente determinada a produzir algo. A liberdade consiste, então, em um movimento de apropriação da potência, de modo que os efeitos que se seguem dela sejam conhecidos por ela.

Assim como a filosofia de Spinoza trata do modo ou via que conduz à liberdade (*Ética*, V, Prefácio), sua política propõe, como questão fundamental, as condições de constituição de um Estado onde os cidadãos sejam tão livres quanto possível. Do ponto de vista ético, um homem torna-se livre quando age de modo que os efeitos que se seguem de sua potência sejam conhecidos clara e distintamente a partir de sua essência. Ora, nada há em uma essência singular que possa destruí-la (*Ética*, III, proposição 4), ou, noutras palavras, nada obsta, considerando apenas a determinação de sua essência, a tendência pela qual uma coisa persevera no seu ser: todos os efeitos que se seguem da potência singular de um homem, na medida em que ela exprime apenas as determinações de sua essência, afirmam-no no ser, isto é, afirmam-no como coisa existente. Isto significa que, quanto à essência singular, um homem é sempre ativo ou livre. Mas, compreendida isoladamente, a potência singular pela qual um homem age é uma simples abstração, pois as potências das coisas externas, que a limitam, ultrapassam-na infinitamente (*Ética*, IV, proposição 3). Como, então, um homem pode tornar-se livre, na acepção ética do termo? Pela política.

A política – a práxis política ou a totalidade das relações sociais em uma ordem política – explica-se por essa dupla condição ontológica dos homens: eles são sempre ativos e livres do ponto de vista de sua essência singular, mas, como a potência pela qual se conservam no ser é, considerada em si mesma, infinitamente superada pela potência das causas externas que os afetam, eles são sempre passivos e coagidos. A potência de um homem, ou, em linguagem política, o seu direito natural, só pode produzir efeitos – isto é, só tem realidade – porque se expressa sempre em uma dada relação com a potência singular de outros homens. A potência singular é sempre relacional. O mesmo movimento que os determina a produzir os efeitos necessários à conservação de seu ser individual determina os homens a compor uns com os outros suas potências singulares e entreter relações recíprocas. A vida política consistiria no conjunto das relações através das quais os homens, compondo entre si suas respectivas potências singulares ou seus direitos naturais, são determinados a produzir coletivamente os efeitos necessários à conservação de suas existências individuais. Essas relações de composição de

potências podem, pois, ser entendidas como relações de produção nas quais os homens são determinados a engajar-se em virtude da necessidade comum de buscar o que lhes é útil e da impossibilidade de fazê-lo individualmente. Essa determinação por assim dizer econômica explica, como sua causa imanente, a constituição da vida política.

A vida política afigurar-se-ia como um regime de organização das relações e, portanto, de suspensão da aleatoriedade dos encontros: diferentemente do que ocorreria na solidão hipotética do estado de natureza, onde um indivíduo, exposto aos choques aleatórios, viveria sob risco constante de sofrer afecções contrárias à sua conservação, na cidade as relações entre os homens se conformariam a um circuito regular e previsível de encontros e relações. Essa ordem de previsibilidade é, ao mesmo tempo, uma condição de produção dos efeitos necessários à existência e um fator de reprodução das relações através das quais tais efeitos são produzidos. É indiferente que a política tenha sempre existido ou que haja surgido em tempo e lugar indeterminados: trata-se, em todo caso, de excluir a questão da origem e a ideia de teleologia do processo político. A estabilidade que caracteriza o estado civil não se institui a partir de um contrato originário: se por um lado os homens sempre viveram sob uma forma de organização de vida comum, por outro nenhum regime de poder traz inscrito na sua constituição o signo de sua perenidade. A realidade política não responde a atestados de origem, a normas transcendentais de legitimidade, e sua conservação ou duração histórica exprime apenas sua capacidade de dar constância a certos modelos de encontros e relações, cristalizando, numa estrutura estável, o momento conjuntural que a favoreceu, e definindo, como sua regra, o desvio aleatório que a causou. Aplica-se a Spinoza o que, segundo Althusser,<sup>21</sup> aplica-se a Maquiavel: ambos pensam a política, não como conjuntura, mas sob a categoria de conjuntura. Essa conjuntura não se define como modificação acidental ou relativizada de uma estrutura: ela é uma conjuntura anterior à ideia de estrutura e da qual a estrutura não representa senão uma estabilidade de duração indefinida. Essa noção de conjuntura tampouco designa um horizonte de possibilidades infinitas,

21 ALTHUSSER, Maquiavel et nous. In: *Écrits philosophiques et politiques*, v. II.

mas se refere a um conjunto sempre atual de causas ou condições dadas, que podem ou não se tornar estáveis.

Ao primado da conjuntura sobre a estrutura corresponde o primado do desvio sobre a norma: uma ordem política resulta de uma conjunção de encontros ou fatores que pode ou não durar, e o que cria a estrutura é a recorrência desses encontros ou a reprodução das relações que os determinam. Efeito de uma concertação de causas que não se poderiam afirmar como predeterminadas a produzi-lo – ainda que, tendo-o produzido, venham a explicá-lo –, o poder político constituído tende, para conservar-se, a conjurar o aleatório e a restringir a ocorrência de novos desvios. As leis e os costumes, os ciclos de produção social e as coerções de força podem ser compreendidos, dessa perspectiva, como expressões diferentes da mesma lógica interna de conservação. Derivada de um choque imprevisto de “átomos” – uma aliança entre classes, como burguesia e aristocracia, ou a composição de diferentes grupos “isolados” em torno de uma ideologia como o nacionalismo, por exemplo – a ordem política torna a se assimilar, pela reiteração sucessiva das novas relações que tais elementos estabeleceriam entre si, à imagem epicuriana da chuva paralela: essa estrutura, cujo imobilismo se oculta sob uma aparência de movimento, persevera no ser fazendo durar os encontros que a caracterizam. Cada encontro, no interior de uma ordem política, é sempre e já reencontro, e a reprodução das condições de ocorrência dos encontros nessa ordem tem por resultado, a par da segurança e da previsibilidade que a fazem diferir do estado de natureza, a estabilidade das relações características (ou dominantes), cristalizadas na forma de instituições ou de estruturas que traduzem um regime de poder.

A política é um dado; para Spinoza, o problema político por excelência é o da estabilidade dos regimes, isto é, a paz e a concórdia (*Tratado Político*, V, 2), mas essa estabilidade não se confunde com inércia. Uma cidade onde os cidadãos se deixam conduzir como um rebanho e são mantidos em respeito unicamente por efeito do medo merece antes o nome de solidão que de cidade (*Tratado Político*, V, 4). O Estado tem tanto mais condições de conservar-se quanto mais dinâmicas são as relações que caracterizam sua estrutura, e, se por um lado, a experiência ensina que as sedições são mais freqüentes nas cidades democráticas,

por outro lado, ao comparar-se a vitalidade destas com o imobilismo dos Estados onde os cidadãos vivem na servidão, será forçoso concluir que as mobilizações sociais nas democracias dão corpo à luta de defesa do direito da cidade pelos cidadãos mesmos, unidos em uma “frente comum” contra um regime cuja lei haja causado indignação geral (*Tratado Político*, III, 9). Essa sublevação é legítima do ponto de vista do direito natural, uma vez que a soberania da cidade reside apenas na potência coletiva constituída pela composição das potências singulares dos cidadãos sob dadas relações comuns de produção. Spinoza concebe esse processo de composição das potências como condição anterior – não cronológica, mas ontologicamente – à forma de governo ou aos regimes de poder, e esse primado das relações sobre a forma de governo segundo a qual elas se irão instituir explica por que Spinoza chama “multidão”, e não “povo”, ao conjunto dos cidadãos de uma totalidade política. O fundamento constituinte da vida civil reside na potência coletiva da multidão, ou, por outra, no processo comum de produção da própria vida política. Assim, da mesma forma que, na ética, os homens são sempre ativos do ponto de vista de sua essência, na política todos os modos de organização da vida comum são ditos livres, ou soberanos, na medida em que decorrem da potência coletiva dos cidadãos. Isto significa que toda totalidade política é, por definição, democrática. As diferenças entre os regimes dizem respeito, não a seu processo de constituição, mas à forma das relações pelas quais os cidadãos participam, em graus diversos, dessa potência e reproduzem, por meio dela, essas mesmas relações. A questão política essencial para Spinoza está em compreender como, a partir de um fundamento constituinte que é sempre democrático, podem organizar-se regimes autoritários ou tirânicos de ordenação da existência, nos quais a soberania se apresenta como um poder dissociado da potência dos cidadãos e diante do qual eles se imaginem a si mesmos como impotentes; noutros termos, trata-se de entender por que os homens lutam pela sua servidão como se fosse por sua liberdade.

O mecanismo pelo qual a multidão é alienada de sua própria potência, ou, antes, é determinada a imaginar que o poder que sobre ela se exerce tem outro fundamento que não a potência do conjunto dos cida-

dãos, opera através das paixões e da imaginação, e é por essa razão que, para Spinoza, o estudo da política deve envolver o conhecimento dos afetos e das representações que os acompanham. Mesmo uma ordem política onde os homens desfrutem de um grau restrito de liberdade, e sejam determinados à obediência antes pelo medo que pela esperança, está fundada na potência da multidão. No entanto, as relações sob as quais essa ordem se estabilizou coincidem, para os homens que nela vivem, com as relações através das quais eles se conservam em vida; nessa medida, tendendo a reproduzir a forma dessas relações para preservar suas existências, eles reproduzem ao mesmo tempo a ordem que os dispõe a viver e operar de determinado modo. A essa prática material, que se institucionaliza pela sua própria reiteração, corresponde um esquema mental, uma composição de imagens que, associando-se umas às outras segundo a mesma ordem, confirmam reiteradamente as mesmas representações. Se, no acaso e na instabilidade do estado de natureza a imaginação de um indivíduo poderia variar infinitamente ao sabor dos encontros que se lhe deparassem, no estado civil ela tenderia, como os encontros e relações que representa, a definir-se por certo regime de regularidade, e a assumir uma estrutura estável, na forma de uma consciência subjetiva. Não importa que, constituída de ideias de imaginação, a consciência ofereça uma representação inadequada das coisas; essa composição estável de ideias inspira ao homem uma visão de mundo corroborada pela regularidade das relações que definem sua prática política, isto é, as relações de produção em que engaja sua potência, e pelas paixões que o determinam à obediência ao poder constituído. Assim como na ordem política cada encontro é sempre e já reencontro, todo conhecimento ou apreensão da realidade, é, na consciência – na imaginação politicamente estruturada –, sempre e já reconhecimento.

Sem vincular a autoridade do governante à determinação da potência coletiva da multidão, e imaginando-o capaz de reduzi-los à obediência a qualquer preço, os homens ou não podem conhecer os efeitos que operam na vida política senão a partir da coação de causas externas à essência deles – como o medo ao tirano – ou substituem, ao conhecimento das causas, a ilusão da vontade autodeterminada e consciente: submetidos ao processo de reprodução das relações e encontros institu-

cionalizados na ordem política, são dispostos, não a conhecer as coisas, mas a reconhecê-las – a julgá-las – segundo o efeito que tendem a esperar delas. Aplicando a si próprios esse finalismo moral, eles são determinados a operar na vida política em conformidade com as representações da consciência em que reconhecem o sentido que devem dar à sua existência. No estado civil, o processo de produção das coisas necessárias à existência toma também a forma de um processo de reprodução de modos de ser politicamente determinados, e os papéis sociais que os homens cumprem na produção material – as posições que lhes são assinaladas nas relações de produção sob as quais compõem suas potências – correspondem à consciência politicamente determinada pela qual representam seu dever-ser. A noção de mérito não se distingue da própria ideia de obediência (*Ética*, IV, proposição 37, escólio 2): os cidadãos não buscam as coisas que exprimem sua essência singular e podem ser conhecidas por ela, mas as coisas que afirmam o ser da ordem política e a forma das relações sob as quais vivem, e na reprodução das quais supõem engajar-se por vontade livre, porque têm consciência disso. Visto que eles são a isto determinados, não por uma disposição interna, senão antes pelas imagens das coisas externas que eles representam inadequadamente como causa de suas paixões, o direito natural de se afirmar no ser realiza-se, neles, apenas como uma potência de conservação passiva.

O estado civil tem horror ao vazio. A imagem de estabilidade que se projeta da ordem política nega a sua base conjuntural, histórica, e cristaliza suas relações constitutivas em uma estrutura; dito de outro modo, ela confere uma espécie de eternidade à conjuntura, ao momento constituinte do qual essa ordem derivou. Reconhecer à ordem política uma origem transcendente – o contrato social, Deus etc. – implica atribuir-lhe também uma finalidade: essa teleologia interna faz parecer que os efeitos predeterminam suas causas e opera como motor de uma lógica de conservação que não admite lacunas de ação ou reflexão e repudia toda possibilidade de desvio. A ideia de ordem exclui o aleatório e o vazio. Para que outro mundo seja criado, ou para outro modo de ordenação da existência se constitua, é preciso que se produzam condições para a ocorrência de um desvio, de um encontro que rompa com a regulari-

dade da ordem estabilizada. Ao identificar à potência da multidão o fundamento constituinte do estado civil, Spinoza permite pensar a política como conjuntura em transformação. A potência da multidão recoloca na política o aleatório: a multidão, reapropriando-se de sua potência, pode a qualquer tempo lançar outra vez os dados sobre a mesa vazia e redistribuir os papéis<sup>22</sup>. Se a ação política afirma-se como produção do vazio, é porque, no dizer de Morfino<sup>23</sup>, “luta para fundar uma nova posição em um mundo plenamente ocupado”.

### The problem of “empty” and “randomness” in the philosophy of Spinoza

**Abstract:** The article aims to discuss the concept of “empty” and “random” in the philosophy of Spinoza. It will be taken, as a reference, a text of Althusser called “The subterranean current of the materialism of encounter” in which he proposes that the object of philosophy is, to Spinoza, the void. Beginning by the investigation of the paradoxes that this thesis places, and going through the arguments presented by Spinoza in his *Ethics* and his correspondence with Boyle against the empirical notion of “empty”, this article examines further Spinoza’s conception of “space” and “extension”, whose grounds include, at the same time, a point of continuity with the physics of Descartes and a breaking-point with the Cartesian ontology, with respect to the concept of “substance” and the idea of God. In the second part, it takes place a brief outline of the reasons that Althusser attempts to show the affiliation of Spinoza to the current called “random materialism”, whose genesis goes back to Epicurus and whose fundamental principle is the primacy of the deviation over the norm. Next, it will be discussed the main steps of the Althusserian interpretation concerning ontology Spinoza, noting especially the thesis according to which the Spinozist definition of God promotes an emptying of the philosophical field, by excluding from it the

22 ALTHUSSER, A corrente subterrânea do materialismo do encontro, p. 14.

23 MORFINO, O primado do encontro sobre a forma.

categories of “order”, “origin”, “meaning” and “end”, by which philosophy traditionally operates, and by calling into question the very possibility of a thought that is able to dispense these categories. The conclusion proposes some alternative interpretations of Spinoza’s political theory, adding the assumption that the notion of “random materialism” illustrates the way in which the political order is established and is transformed.

**Key-words:** Spinoza – materialism – politics.

### Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *La philosophie et la philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspero, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Écrits philosophiques et politiques*, v. II. Paris: Stock/Imec, 1995.
- \_\_\_\_\_. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. *Crítica marxista*, Campinas, n. 20, p. 9-48, 2005. Trad. Mónica Zoppi Fontana.
- BOURDIN, Jean Claude. La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser. *Multitudes*, n. 21, p. 139-147, 2006.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária/São Paulo: Edusp, 1986.
- MACHEREY, Pierre. Spinoza lecteur et critique de Boyle. In: *Revue du Nord*, n. 77, out.-dez. 1995, p. 733-774. Disponível em: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/accueilmacherey.html>. Acesso: 5 nov. 2009.
- \_\_\_\_\_. Spinoza est-il moniste? In: *Spinoza: puissance et ontologie*. Paris: Editions Kimé, 1994, p. 39-53. Disponível em: <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/macherey/accueilmacherey.html>. Acesso: 5 nov. 2009.
- MORFINO, Vittorio. O primado do encontro sobre a forma. *Revista Crítica Marxista*, São Paulo, n. 23, 2005.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. Trad. e prefácio de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tratado político*. Lisboa: Editorial Estampa. 1977.