

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 38 jan-jun 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe do retrato *The Honourable Algernon Sidney*
gravado por J. Cochran em torno de 1800.

A ONTOLOGIA POLÍTICA DE ESPINOSA
NA LEITURA DE ANTONIO NEGRI¹

Stefano Visentin
Professor, Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”,
Urbino, Itália.
visentin2001@yahoo.it

RESUMO: O texto busca reconstituir alguns momentos fundamentais da leitura negriana de Espinosa, mostrando como ela se presta a uma releitura da modernidade filosófica bem como abre-se para a reflexão política contemporânea. Por fim, são apontados certos aspectos problemáticos da interpretação de Negri.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Antonio Negri, Multidão, Democracia.

1 Conferência apresentada no Grupo de Estudos Espinosanos (USP) em 18 de novembro de 2016. Tradução de Homero Santiago.

§ I. MODERNIDADE COMO ANTIMODERNIDADE

Quando começa a modernidade? Decerto há muitíssimas respostas a essa pergunta. Ora, eu creio que um momento fundamental na gênese da teoria (ou se quiserem, da filosofia) política moderna esteja resumido na seguinte passagem d’*O Príncipe*: “em todas as cidades, existem dois humores diversos [...]: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 2010, cap. 9, p. 45; mas uma versão análoga se encontra também nos *Discursos* e nas *Histórias florentinas*). Ou seja, a modernidade coincide com a emergência de um desejo popular de não ser comandado, isto é, de considerar o governo não como um dado natural (ou seja, não crer que existam homens que por natureza são levados a governar, e outros que são levados a ser governados, como de Aristóteles até o pensamento político tardomedieval), mas pelo contrário como o êxito de uma relação de forças contrapostas, êxito que pode ser constantemente recolocado em jogo pela insurreição dos governados e/ou dominados contra o poder constituído. Maquiavel, pois, está na origem do moderno; e Espinosa? E, sobretudo, o que isso tem a ver com Negri?

Num texto de 1992, que penso ser um dos seus trabalhos mais estimulantes, intitulado *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Negri indaga o distanciamento que se dá na política moderna, desde suas origens (que Negri faz remontar exatamente à obra de Maquiavel), entre a luta da multidão pela liberdade, que se desprende daquele desejo de não ser dominados de que falamos, e a sua recaída no plano constitucional; o moderno nasce como um poder revolucionário, mas também constituinte, em oposição ao caráter “antigo” ou “gótico” do constitucionalismo, e todavia esse elemento originário é constantemente absorvido (ou capturado) dentro das malhas do poder constituído na sua vertente política, e da valorização capitalista naquela social. Uma imagem icástica desse processo está no capítulo 24 do I livro do *Capital*, onde Marx fala de um proletariado “fora da lei” (*voegelfrei*) que,

sendo liberado dos laços do direito consuetudinário medieval, torna-se disponível para ser capturado – através de um misto de violência e nova legislação estatal – pela disciplina do trabalho de fábrica (cf. MARX, 2013, p. 805 seg.). Mas fiquemos ainda por um momento no texto sobre o poder constituinte, e em particular no seu subtítulo, que fala de “alternativas da modernidade”, para sublinhar como esse genitivo pode ser lido como objetivo – de modo que as alternativas seriam “à” modernidade, e portanto fora dela –, mas também como subjetivo – e então as alternativas se encontrariam “na” modernidade, constituindo-a integralmente. Negri na realidade mostra desde logo preferir a segunda interpretação do genitivo, indo em busca de “um paradigma constituinte absolutamente original, dentro da modernidade e contra a afirmação do capitalismo” (NEGRI, 2002, p. 173), que lhe permita escrever uma história do conceito de poder constituinte (que a partir de Maquiavel passa pela sequência das revoluções modernas – inglesa, americana, francesa, russa) de modo a pôr em discussão o paradigma mesmo da conceitualidade moderna, o seu caráter de cientificidade. O caráter fundamental desse poder revolucionário e alternativo – e com isso estamos aproximando-nos de Espinosa – é a sua natureza absoluta, contraposta ao caráter totalitário do poder constituído: de fato, se a figura da totalidade visa dar rigor e uniformizar a articulação plural e conflitiva do social através de um procedimento de “dar forma” ao múltiplo dentro de uma unidade construída artificialmente (o Leviatã de Hobbes), inversamente a categoria de absoluto exalta a expansividade natural do ser social, evidenciando o seu caráter utópico, no sentido etimológico de uma impossibilidade de localizar-se, de ‘fechar-se’ dentro das fronteiras jurídicas ou materiais do estado; de modo que, observa Negri, há sempre o risco de que, “quando o espaço selvagem acaba, a expansão se traduza em expansionismo” (NEGRI, 2002, p. 213), e a utopia revolucionária se transforme na “utopia capitalista”. Resta o fato de que o horizonte de sentido delineado pela absolutez do poder constituinte modifica radicalmente os outros conceitos modernos (indivíduo, sociedade, estado, cidadania, só para nomear os mais significa-

tivos), cuja estrutura, observada através da lente do poder constituinte, é totalmente deformada: numa palavra, o poder constituinte rompe “o esquema da racionalidade moderna” (NEGRI, 2002, p. 439), o caráter formal, abstratamente unificante, da ciência política que de Hobbes em diante (através de uma contínua refundação –pense-se por exemplo em Hegel) sustenta sobre a vertente política o domínio social do capital.

Se, a esse ponto, na nossa marcha de aproximação a Espinosa, passamos a um livro muito mais recente, de 2009, escrito por Negri a quatro mãos com Michael Hardt, e intitulado *Bem-estar comum* (título original: *Commonwealth*), reencontramos, *mutatis mutandis*, uma análoga contraposição entre modernidade e antimodernidade, que se desdobra não só na dimensão temporal, mas também na espacial da dominação colonial. A modernidade é aí definida como “uma relação de poder: dominação e resistência, soberania e lutas de libertação” (HARDT, NEGRI, 2016, p. 83), e todavia no interior dessa relação a polaridade que resiste – e que Negri define como antimodernidade – “é ontologicamente anterior, no sentido de que as relações de poder da modernidade só podem ser exercidas sobre sujeitos livres que expressam essa liberdade através da resistência às hierarquias e à dominação” (HARDT, NEGRI, 2016, p. 122). Ainda uma vez, o desejo de liberdade precede e, mesmo que possa soar paradoxal, funda – no sentido de que lhe determina as condições de possibilidade – o exercício do poder soberano, analogamente ao que ocorre na vertente social, em que a potência do trabalho vivo é condição de possibilidade da existência do capitalismo, que ‘se limita’ a traduzir parasitariamente em lucro (na realidade pondo em funcionamento um aparato articulado e complexo) a superabundância de ser e de operar da multidão dos proletários.

§ 2. ESPINOSA, OU DA IMANÊNCIA ABSOLUTA

A essa altura podemos dirigir-nos a Espinosa, e tentar explicar o que tem a ver o filósofo holandês com esse grande afresco negriano que sinteticamente descrevi. Nesse quadro Espinosa constitui, mais que Maquiavel, e sob certos aspectos até mais que Marx, o elemento decisivo, no sentido de que a filosofia espinosana é ao mesmo tempo o lugar em que se desvela a gênese do desencontro entre poder constituinte e poder constituído (com as palavras que Negri reencontra em Espinosa: entre potência e poder), e, em certos aspectos, a primeira tentativa de pensar as condições teóricas para superar esse dualismo e instaurar aquela democracia absoluta que constituiria a dissolução do enigma do poder constituinte. Retomemos então o fio do discurso sobre o caráter dual da modernidade à luz do papel desempenhado por Espinosa nesse território. No ensaio de 2009 intitulado “Políticas da imanência, políticas da transcendência”, Negri, retomando um livro seu de 1970 sobre Descartes (NEGRI, 2007), fala da “necessidade de referir-se à transcendência” (NEGRI, 2009, p. 86²) por parte do poder soberano que se preparava, no curso do século XVII, para sustentar o desenvolvimento capitalista: “quando o moderno abriu-se ao desenvolvimento capitalista, *as novas forças produtivas* (e o trabalho vivo antes de tudo) tiveram de ser sujeitadas a um antigo, eterno selo de poder, ao caráter absoluto de um comando que legitimasse *as novas relações de produção*. Assim, toda tentativa de romper esse quadro foi considerada reprovável e heresiarca, e toda aspiração voltada para sua modificação foi admitida apenas como iniciativa teórica que, com moderação, com prudente clarividência, interviesse nas relações de produção: assim Descartes” (NEGRI, 2009, p. 87); e assim, pouco depois,

2 O ensaio aqui referido, “Politiche dell’imanenza, politiche della trascendenza”, é quase idêntico a outro intitulado “Espinosa: uma heresia da imanência e da democracia” traduzido no recolhido *Espinosa subversivo e outros escritos* (NEGRI, 2016). As citações aqui feitas aparecem às p. 164-166 do volume brasileiro. (Nota do tradutor)

Hobbes. Retomando o esquema do poder constituinte, aqui Negri nos diz também outra coisa, a saber, mostra-nos como o moderno desejo de liberdade da multidão é dobrado por uma operação que é em primeiro lugar metafísica, e em segundo lugar política, para virar motor da legitimação de um poder transcendente: o poder do soberano absoluto (onde porém a *absolutes* coincide em realidade com aquele princípio totalitário de que fala *O poder constituinte*). Hobbes, mais ainda que Descartes, é o grande teórico desse projeto, o arquiteto de uma construção política (o estado moderno) que porta a própria existência e a própria razão de ser da potência constituinte das massas, e em simultâneo priva estas últimas de qualquer subjetividade política, uma vez que a potência delas é alienada na figura representativa (ou seja, transcendente com respeito à materialidade das relações sociais) do soberano: a paz é garantida através de uma radical expropriação da multidão.

Todavia, observa Negri, “há, no moderno, outra filosofia que surge e se afirma. É um pensamento que convive com as lutas, com as revoltas, com as revoluções que percorrem a modernidade. Tal pensamento faz valer a regra da imanência, encarna-se em uma política da imanência” (NEGRI, 2009, p. 88). Ora, falar de imanência, de uma filosofia (e de uma política) da imanência, significa para Negri uma só coisa: “Significa que não há *fora* deste mundo. Que neste mundo existe apenas a possibilidade de viver (de se mover e de criar) *aqui dentro*” (NEGRI, 2009, p. 88). Essa recusa radical de um ‘fora’, de um mundo outro relativamente àquele em que vivemos (e sofremos, alegamo-nos, e sobretudo – diria Negri – lutamos) encontra a sua teorização mais sistemática na filosofia de Espinosa, e em particular na sua reflexão política, que retoma a intuição maquiaveliana de um desejo de liberdade interior ao movimento popular para fazer dele o motor da própria análise dos regimes políticos, cujo direito é sempre definido pela *potentia multitudinis* – segundo o que afirma o *Tratado político*, cap. 2, § 17); por conseguinte, a política espinosana se desdobra como “uma *teoria democrática* do poder” (NEGRI, 2009, p. 89), ou seja, como uma teoria da natureza democrática de cada poder, inclusive

aqueles mais despóticos e iliberais. Como é possível teorizar uma tal contradição, ou seja, como é possível reencontrar inclusive nas formas de governo ditatoriais a presença constituinte da potência da multidão? O paradoxo do poder constituinte representa-se no coração da construção negriana da modernidade alternativa, da modernidade conflitiva e emancipadora.

A esse ponto, é o caso de proceder com um pouco de ordem, partindo pois da primeira monografia que Negri dedica a Espinosa, composta nos primeiros anos de permanência na prisão, e publicada em 1981: *A anomalia selvagem. Ensaio sobre poder e potência em Espinosa*. Recentemente (no ensaio *Espinosa e nós*, publicado na França em 2010) Negri reivindicou a clarividência daquele texto, sugerindo seu possível uso também na pós-modernidade em que estamos ora imersos, ou seja, na crise completa da soberania estatal, para reativar uma teoria da democracia absoluta para além do estado, completamente para além do político, entendido no sentido schmittiano. Para compreender como isso seja possível, cumpre determo-nos brevemente na fábrica da ontologia espinosana relida por Negri dentro e contra a metafísica cartesiana. Em particular, segundo Negri a *Ética* conteria uma dupla fundação da realidade: a primeira, radicada na centralidade do ser – primeira, segunda e quinta partes da *Ética* (sobre a quinta parte Negri posteriormente mudará de ideia, como veremos mais adiante) –, e a segunda, definida pelo movimento das determinações que constituem o mundo – a terceira e a quarta partes. Esse dualismo expõe a ontologia espinosana ao risco de uma paradoxal coexistência de univocidade do ser divino e multiplicidade infinita e articulada dos seus modos: “na ordem do ser unívoco, se tudo prova Deus, tudo é Deus; mas a consequência disso é ou negar toda articulação da ordem ontológica, ou então, se admitimos uma diferenciação da ordem ontológica, enfraquecer a univocidade do ordenamento e recusar o argumento ontológico” (NEGRI, 1993, p. 91). Para superar o duplo risco de um panteísmo estático ou de um emanentismo que degrada a realidade material é necessário afirmar a realidade da única existência

que espontaneamente se produz sem nenhum tipo de mediação. Na ótica do sistema espinosano isso significa que se devem eliminar os atributos e fazer permanecer só os modos. O atributo, de fato, segundo Negri, é o princípio organizativo transcendente que se destaca da realidade, cujas variações são reconduzidas à unidade através da diferenciação dos atributos mesmos. Os modos, pelo contrário, constituem o mundo, um mundo que excede não importa qual forma de organização transcendente, pois a produção de diferenças é irreduzível, é imanente, é real.

Nessa segunda fundação a noção de *conatus*, introduzida na terceira parte da *Ética*, desempenha um papel fundamental. Ele é pulsão ontológica e, simetricamente, desejo subjetivo. É a irreduzibilidade da potência na determinação, a tensão entre a constituição do mundo e a sua produção. Aquilo que ao início é visto como o paradoxo entre o ser unívoco e as suas variações, agora é o motor desse processo transformador, em que estão presentes diferenças no interior da existência concreta. Através da noção de *conatus*, portanto, Espinosa resolve, segundo Negri, o paradoxo trazido à luz na primeira redação, delineando uma dinâmica material entre a liberdade da produção e a liberação – ontológica e projetual – das potências produtivas. A análise ontológica ganha assim um ponto de vista dinâmico: o modo não é uma variação inerte, mas é esforço e tendência de afirmação ontológica através do encontro com o mundo. O modo, ao relacionar-se com o mundo, constrói o próprio mundo. Noutros termos, delinea-se uma ontologia em que estão presentes as pulsões como manifestação da potência, as quais no modo homem se traduzem em desejos individuais e em afetos que provêm do encontro com o mundo.

O enraizamento dos modos no mundo é também enraizamento dos homens na história – nem poderia ser diferente. Por isso Negri se detém sobre o contexto histórico-ideológico no qual nasce a filosofia espinosana, que é portanto colocada no interior dos processos econômicos e políticos da sociedade holandesa do século XVII. A interpretação negriana vê na Holanda uma anomalia (o primeiro capítulo inclusive se intitula: “A anomalia holandesa”) com respeito ao *mainstream* europeu dos

absolutismos *in fieri*, passando através das guerras de religião, da centralização administrativa e da lenta desestruturação das relações produtivas tardomedievais. O Seiscentos holandês “não conhece o barroco” (NEGRI, 1993, p. 32), isto é, permanece estranho ao ‘trabalho da crise’ que atravessa as grandes monarquias francesa e inglesa, e desmonta definitivamente a ordem gótica do império alemão: a Holanda é uma república – ou, para dizer melhor: está numa república – que é ao mesmo tempo uma grande potência comercial, o principal centro da acumulação capitalista da época e em simultâneo o motor de um domínio mundial, que se estende além das fronteiras da pequena república, como também além das do continente europeu: nessa “desproporção de suas dimensões construtivas e apropriadoras” (NEGRI, 1993, p. 34) consiste portanto a anomalia holandesa. Trata-se de uma leitura sugestiva, fundada sobre uma historiografia importante, ainda que datada; será de fato Giovanni Arrighi (1996), num fundamental trabalho de 1994, a mostrar o papel decisivo dos Países Baixos na criação do capitalismo como sistema mundial, e portanto colocar a Holanda no coração de um processo plurissecular de desenvolvimento que hegemonizará o globo: longe de constituir uma anomalia, a estrutura econômica holandesa é ao contrário o primeiro passo (antes, o segundo, o primeiro sendo Gênova) da instituição da globalização capitalista. Do lado político-constitucional, pelo contrário, Negri tem maiores razões em insistir sobre a especificidade holandesa: o caráter republicano do governo, que de fato vive numa conflitualidade constante entre forças políticas contrapostas (de um lado o partido ‘aristocrático’ das cidades mercantis, de outro o ‘monárquico’ das regiões internas, ligado à casa de Orange), exprime em seus pontos mais altos uma tensão constituinte jamais adormecida, no interior da qual pulsa uma sociedade em constante transformação, em que os diversos componentes se entrelaçam, se comunicam e se combatem, impondo às instituições políticas uma sorte de contínua corrida para ‘tampar as falhas’: o traço anômalo da Holanda está aqui, numa socialização que excede a ordem política, sem porém pôr efetivamente em discussão a econômica.

A filosofia espinosana tira a sua própria força desse caráter magnético, irrequieto, pluriforme da sociedade holandesa: a “oficina espinosana”, como a chama Negri, isto é, o conjunto dos instrumentos teóricos de que Espinosa se serve, provém de uma síntese potente de pensamento renascentista (Maquiavel e Bruno), cultura hebraica e marrana profundamente meditada, escolástica contrarreformista (na realidade mais calvinista que católica) e cartesianismo conhecido de primeira mão; no que concerne à política, Maquiavel e Hobbes, junto à filosofia epicurista e estoica de primeira mão constituem as bases da reflexão espinosana (aqui Negri deixa de apreender a importância do debate republicano que se desenvolve na Holanda seiscentista). O que há de anômalo nessa bagagem? Sem dúvida a presença de tanto pensamento materialista, distante de qualquer vocação transcendente e ordenador, e inversamente orientado para a construção de uma ontologia da potência produtiva do ser (ou melhor: das potências produtivas dos modos do ser), na qual os homens estão inseridos como singularidades que exprimem um desejo de afirmação ontológica através do encontro com o mundo. A essa altura a anomalia holandesa se faz efetivamente ‘selvagem’, no sentido de exuberante, excessiva, talvez ainda – e esse é um aspecto problemático da interpretação negriana – indeterminada: de alguma forma constituinte, e sobre a vertente política profundamente revolucionária com respeito tanto à ordem gótica medieval quanto ao artifício leviatânico de Hobbes e da soberania moderna.

§ 3. POTÊNCIA E PODER

Potência x poder, portanto: tanto na vertente ontológica quanto na antropológica (o ser humano não está na natureza como um “*imperium in imperio*”, isto é, como um estado no interior de outro estado), quanto enfim naquela política: inversamente, como já se disse acima outras

vezes, na vertente política da metafísica, da ontologia como política ela mesma. Sobre a leitura negriana da antropologia de Espinosa eu gostaria de acrescentar a quanto já disse a propósito da importância da dimensão afetiva-pulsional que ela tem um lado mental na dimensão imaginativa como dimensão produtiva, constituinte. A reavaliação da *potentia imaginandi* é, a meu ver, um aspecto fundamental da leitura de Negri, sem dúvida um de seus aspectos mais originais, uma vez que talvez só Deleuze, antes dele, tivesse chamado a atenção para esse tema (que havia porém escapado a outros grandes leitores de Espinosa, *pars pro toto* Leo Strauss). “A imaginação (...) percorre todo o real” (NEGRI, 1993, p. 132), afirma Negri: ela atravessa os modos instituindo, sobre o plano das ideias, uma rede de conexões, contribuindo para produzir uma sorte de versão ‘primitiva’ do *general intellect* marxiano. Se Negri vê em Espinosa a tentativa de tematizar e definir uma nova racionalidade e um novo universalismo (um universalismo concreto, se não completamente empírico), que se contrapõe ao poder de abstração e de hierarquização da ciência política moderna, essa tentativa tem sua raiz na interpretação da imaginação como força produtiva de um imaginário coletivo – seja ele um imaginário supersticioso, seja, ao invés, um imaginário constituinte, que atravessa a obediência e põe as bases da socialidade (cf. NEGRI, 1993, p. 146-147). O *Tratado teológico-político* é o banco de prova dessa concepção da imaginação, ao mesmo tempo “uma interrupção” e “uma refundação” (cf. NEGRI, 1993, p. 136): é na altura da redação desse tratado, de fato, que Negri põe a famosa “cesura sistemática” e a “segunda fundação” no interior do sistema da *Ética* (uma posição muito criticada, uma vez que Espinosa, quando iniciou a compor o *TTP*, escrevera já boa parte, se não toda, da terceira parte). Negri não o diz explicitamente, mas nas páginas d’*Anomalia selvagem* dedicadas ao *TTP* tem-se a impressão de que a irrupção da realidade social holandesa, da luta pela liberdade de religião e de palavra, desempenhou um papel decisivo na segunda fundação: isto é, que a emergência da luta política tenha levado Espinosa a interrogar-

se sobre a função política (e ontológica) da imaginação: “o político é a metafísica da imaginação, é a metafísica da constituição humana do real, do mundo” (NEGRI, 1993, p. 142).

A política, precisamente. Aqui a contraposição, a luta sem quartel entre uma política do poder e uma política da potência coloca-se no coração da leitura negriana de Espinosa. Ainda no capítulo dedicado ao *TTP*, refletindo sobre as páginas da obra dedicadas à origem contratualista do estado, Negri evidencia a originalidade da perspectiva espinosana com relação ao jusnaturalismo grociano e hobbesiano: “onde o pensamento jusnaturalista, na teoria do contrato e do absolutismo, é percorrido por uma instância dialética, o de Espinosa é aberto a uma problemática da constituição” (NEGRI, 1993, p. 154), e essa diferença entre uma doutrina da ordem e um pensamento da produção radica-se, ainda uma vez, na processualidade da imaginação. Certo, trata-se de uma tentativa problemática, porque a linguagem do direito natural reluta a dobrar-se ao projeto espinosano; todavia se trata de uma passagem necessária, de um caminho que era percorrido para descobrir em última instância a sua impraticabilidade: a imaginação, comenta Negri, deve ser apoiada por uma outra força, uma outra potência coletiva, que dez nos depois – depois da conclusão da *Ética* – o *Tratado político* reencontra na dimensão afetiva, na potência dos afetos comuns de uma inteira multidão. A multidão torna-se agora, na leitura negriana, o ponto cardeal da reflexão política de Espinosa. Quase todos os estudiosos do pensamento político espinosano reconheceram a importância da ‘descoberta’ da *multitudo* por parte de Negri; uma descoberta que continuou também a reapresentar-se como problema, como enigma, para retomar o título de um belo ensaio de François Zourabichvili (2008). O próprio Negri, por outro lado, que, a partir do fim dos anos 90 fez do conceito de multidão o eixo de sua reflexão teórico-política (a ponto de dedicar-lhe o título de um volume seu, de 2004; cf. HARDT, NEGRI, 2005), continuou a refletir e a modificar (parcialmente) a sua interpretação, trabalhando quer sobre a vertente

espacial da multidão, quer sobre a temporal. Buscarei, nesse momento, dizer algo sobre ambas as vertentes.

É sempre n' *Anomalia selvagem*, no penúltimo capítulo (“A constituição do real”), que o tema da multidão emerge em toda a sua pregnância política (e portanto ontológica). Através da constante referência a Maquiavel (isso sim já notado por outros leitores do *TP*), a política da imaginação do *TTP* é substituída (mas quiçá fosse mais justo dizer: apoiada) por uma política dos corpos e das paixões, que faz explodir a antinomia, até então ‘milagrosamente’ tergiversada, entre *potentia* e *potestas*: “Potência como inerência, dinâmica e constitutiva, do uno e da multiplicidade, da inteligência e do corpo, da liberdade e da necessidade (...), lá onde o poder se projeta como subordinação da multiplicidade, da inteligência, da liberdade, da potência” (NEGRI, 1993, p. 248). Trata-se de uma antinomia que redefine o espaço conceitual do direito, segundo a famosa equação *tantum juris quantum potentiae* (onde o direito é pensado não como neutralização do *conatus*, mas sim como sua expressão coletiva ou “comum”) e que em simultâneo faz explodir não importa que horizonte contratualista, em nome de uma processualidade de composição dos corpos através da condivisão – *convenientia* – dos afetos (NEGRI, 1993, p. 252: “O contrato é substituído pelo consenso [no sentido etimológico do ‘consentir’, do sentir em conjunto], o método da individualidade pelo da coletividade”; p. 254: “a eliminação do contrato funciona de maneira positiva. (...) Não se trata então de transferência de direito, mas de sua constituição coletiva”). Para definir a relação entre o poder constituído e a multidão, Negri usa um termo interessante: diz que a soberania e o poder estão “achatados” (“*appiattiti*”) sobre a *multitudo* (p. 255), como que esmagados pelo peso ontológico desta última, assim como o detentor da autoridade soberana acaba aparecendo como um mero simulacro, não ator – em sentido hobbesiano – mas antes um fantoche, marionete nas mãos da potência constituinte multitudinária (noutros termos, nos quais prevalece a formação marxista de Negri: “o Estado não é concebível sem

a simultaneidade do social, nem inversamente a sociedade civil. A ideologia burguesa da sociedade civil então é só ilusão”; NEGRI, 1993, p. 257). Por outro lado, contudo, Negri está consciente do fato de que em Espinosa não há nenhuma exaltação de um espontaneísmo anárquico das massas, e que pelo contrário o filósofo holandês “tem uma concepção absoluta da constituição” (NEGRI, 1993, p. 259); todavia a *Anomalia selvagem* deixa de dar sequência a essa afirmação, isto é, interrogar-se sobre o tema das formas de governo, cuja análise ocupa aliás a maior parte do *TP* – um tema ao qual de fato Negri não volta nem mesmo nos escritos posteriores. Assim, por exemplo, Negri interpreta a estreita conexão entre as páginas do *TP* dedicadas à monarquia e à aristocracia e a situação holandesa da época como demasiado “provinciana”, ou seja, “ligada a contingências características do desenvolvimento político dos Países Baixos” (NEGRI, 1993, p. 260); enquanto que eu creio que, pelo contrário, seja justo esse interesse pela contingência, esse desejo de intervir na conjuntura histórica, que vem definir também ontologicamente a filosofia espinosana, e ‘completar’, por assim dizer, a sua crítica à teoria política ‘científica’ moderna. Resta de todo modo um ponto firme da leitura negriana – retomado depois por outros intérpretes, como por exemplo Balibar –, o fato de que com o *TP* a filosofia política de Espinosa mostra-se completamente como “uma teoria das massas” (NEGRI, 1993, p. 266), e que só a partir da potência determinada delas é possível pensar a constituição política de um estado (só a partir da real convergência das *cupiditates* é possível pensar a multidão como projeto político); mesmo que talvez no próprio Negri a questão da determinação – no sentido positivo da autonomia, ou seja, do ser lei a si mesma – da multidão permaneça como fundo.

Há depois a questão da temporalidade da multidão, um tema sobre o qual, após Negri, insistiram numerosos estudiosos, *pars pro toto* Vittorio Morfino. Já se disse que na *Anomalia selvagem* Negri lê a quinta parte da *Ética* como uma sorte de “retorno” de Espinosa ao panteísmo renascentista das primeiras duas partes, negando assim ao *conatus* – tanto individual quanto coletivo – qualquer abertura à eternidade. Em 1994

todavia ele publica um artigo, intitulado “Democracia e eternidade em Espinosa”, em que busca resgatar a eternidade no interior do dispositivo da multidão, fazendo dela a condição para uma abertura ética da política. Negri analisa essa passagem delicada identificando na “experiência da morte como experiência de um absoluto limite negativo” a condição de possibilidade do “movimento do desejo”, ou seja, de uma tensão voltada à eternidade que “reflete-se sobre o movimento de socialização política, sobre a democracia, como horizonte da *multitudo*, contra o conjunto de todas as resistências e obstáculos que a solidão, a guerra e o poder interpõem ao desejo de comunidade” (NEGRI, 2016, p. 220). A eternidade pode então ser tomada só de uma perspectiva coletiva e multitudinária, a partir das relações que se instauram no interior dela, e jamais de um ponto de vista individual. Aprender o mundo em relação com a multiplicidade significa, então, pô-lo na eternidade. Se a duração está em cada modo, a eternidade é a compreensão dos modos em geral no seu relacionar-se. O nexos produção-constituição que caracteriza o plano ontológico espinosano segundo Negri faz-se então portador de uma transformação radical da experiência coletiva, a qual se exprime num projeto que se faz sujeito, na medida em que a dimensão produtiva do *conatus* força o indivíduo a tornar-se (parte da) multidão, a fazer-se multidão.

§ 4. GRANDEZA E LIMITES DE UMA TELEOLOGIA MATERIALISTA

Gostaria de concluir com aqueles que a mim parecem os dois aspectos mais problemáticos da reflexão de Negri sobre Espinosa, aliás fortemente correlacionados entre si: o tema da singularidade e o da democracia como *imperium omnino absolutum* (cf. TP, XI, I). Parto da questão da democracia. Num ensaio poucos anos posterior à *Anomalia selvagem*, intitulado “*Reliqua desiderantur*. Conjectura para uma definição do conceito de democracia no último Espinosa” (1985), Negri insiste sobre a identidade entre absolutez e potência constituinte, que se exprime na

produção de uma forma política complexa e aberta, uma articulação dinâmica que é estruturalmente democrática, justo porque a inteira multidão, sem resíduos (o que não é exatamente verdadeiro, porque em Espinosa vale de qualquer maneira um princípio de exclusão, que concerne por exemplo às mulheres e aos servidores), participa dela. Precisamente por seu caráter aberto e arriscado – Negri dirá: aporético – a participação coletiva no governo democrático não pode nunca estabilizar-se numa democracia constitucional; e, sobretudo, ela não poderá nunca exprimir-se como consenso pleno e absolutamente abrangente, ou seja, como dissolução dos indivíduos que constituem a multidão em um princípio unitário indiferenciado: “Se a absolutidade não é confrontada pela singularidade das potências reais [...] ela fecha-se em si mesma” (NEGRI, 2016, p. 63). Em suma, a democracia como potência constituinte é o paradoxal equilíbrio entre multidão e singularidade, sustentado – ao menos assim se exprime Negri a essa altura – mais que por um aparato institucional, por um impulso ético que implementa a prática coletiva, e a que Espinosa daria o nome de *pietas*. Ainda uma vez, portanto, parece-me que a subvalorização da dimensão institucional (ou, se se quer, da “determinação” institucional) presente no discurso espinosano por parte de Negri arrisca despotenciar-lhe a força revolucionária e o caráter de alternativa concreta e ‘efetiva’ (*effettuale*) ao projeto absolutista hobbesiano (como a dizer: são duas concepções do absolutismo que se confrontam). Tanto mais significativa aparece essa subvalorização do plano institucional na medida em que a reflexão política do último Negri, em particular no já citado *Bem-estar comum*, insiste sobre a importância das instituições num processo de insurreição democrática (cf. por exemplo p. HARDT, NEGRI, 2016, 388: “O desenvolvimento das instituições só pode ser democrático (...) se se mantiver aberto ao conflito e for constituído por ele”).

Por fim, gostaria de concluir com o que a meu ver é o elemento da leitura negriana de Espinosa sobre que ainda vale a pena trabalhar, a saber, o tema da singularidade. A singularidade, diz-nos Negri numa exposição num colóquio de 2007, intitulado “Multidão e singularidade no

desenvolvimento do pensamento político de Espinosa”, não é individualidade, dado que “ela está inserida numa substância comum, eterna”, e todavia nessa substância comum permanece um elemento de “irredutível hecceidade”, que “vive e se transforma em uma relação ética, ou mais exatamente em uma relação interindividual” (NEGRI, 2016, p. 192). É essa insistência sobre a singularidade e sobre sua potência determinada, apesar de sempre relacionada à de outras singularidades, que impede a multidão de tornar-se, rousseauianamente, vontade geral: não há nenhuma vontade geral em Espinosa, porque cada singularidade reluta a dissolver-se integralmente numa dimensão coletiva, de modo que a unidade da multidão convive sempre problemáticamente com a multiplicidade das unidades singulares, sem que todavia se possa atribuir um caráter positivo, constituinte, somente à primeira, e conceber portanto o múltiplo como negativo, como mera resistência do individual. Nesse sentido, a multidão não é, mas se faz, se constitui “internamente a um projeto de *amor comum*” (NEGRI, 2016, p. 193), isto é, dentro de uma convergência de afetos e de práticas. Também num escrito recente, intitulado “Espinosa: uma sociologia dos afetos” (presente em *Espinosa e nós*), que dialoga com as tentativas dos últimos anos de reencontrar na reflexão espinosana uma teoria da sociedade *ante litteram*, Negri sublinha por um lado a importância da antropologia transindividual espinosana na construção de uma teoria da sociedade, dado que “nenhuma sociologia individualista pode nos ajudar a compreender o social” (NEGRI, 2016, p. 205); por outro, ele dá uma torsão biopolítica (de matriz claramente foucaultiana) a essa antropologia, insistindo sobre a “articulação vital das *cupiditates*” e sobre a sua capacidade de produzir “o entrecruzamento ativo da *polis* e da vida” (NEGRI, 2016, p. 207-208), ou seja, a própria sociedade. Todavia Negri deixa de apreender – ou de evidenciar – a parcialidade dessa convergência, assim como de tematizar a presença e o influxo na multidão de paixões opostas ao amor, como o medo, o ódio, a inimizade: os traços de impotência e de passividade do agir multitudinário, que os velhos e novos fascismos levaram à ribalta nesses míseros últimos tempos, no raciocínio

de Negri parece sempre residual, sempre superável por uma sorte de otimismo da razão que, a meu ver, enxerta-se numa perspectiva teleológica (mesmo se de uma teleologia materialista) jamais completamente superada. Noutras palavras, o que Negri custa a considerar é o enigma daquilo que Étienne de la Boétie, um século antes de Espinosa, chamou de “servidão voluntária”, um enigma que encontramos também em Espinosa, desde as primeiras páginas do *TTP*, onde o filósofo de Amsterdã pergunta-se como é possível que os homens sejam induzidos a “combater pela própria servidão como se fosse pela salvação” (ESPINOSA, 2003, p. 8). Certamente nos últimos escritos – penso em particular na Introdução de *Espinosa e nós* (2010) – está presente uma tentativa de discutir as críticas movidas por quem lhe imputa uma interpretação redutora da *potentia multitudinis* (em primeiro lugar Étienne Balibar), todavia me parece que é o próprio dispositivo interpretativo construído por Negri que torna, se não impossível, extremamente difícil tematizar os “lados obscuros” da multidão como aspectos problemáticos e tudo menos que secundários.

De qualquer modo, o que a mim parece um limite importante da leitura espinosana por Antonio Negri não nos pode fazer esquecer a riqueza desse trabalho, e sobretudo o convite, a um só tempo teórico e político, a observar sempre a conjuntura histórica, inclusive em seus momentos mais tristes, como é sem dúvida aquele que estamos vivendo, através de uma lente moldada pela potência da multidão.

SPINOZA'S POLITICAL ONTOLOGY IN ANTONIO NEGRI'S READING

ABSTRACT: This text aims to reconstitute some of the fundamental moments of Negrian reading of Spinoza, showing how it constitutes a rereading of the philosophical modernity and opens itself to a contemporary political reflection. Finally, certain problematic aspects of Negri's interpretation are pointed out.

KEYWORDS: Spinoza, Antonio Negri, Multitude, Democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRIGHI, G. (1996). *O longo século xx. Dinheiro, poder e as origens de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: Ed. Unesp.
- ESPINOSA, B. (2003). *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2009). *Tratado político*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2005). *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2016). *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record.
- MAQUIAVEL, N. (2010). *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes.
- MARX, K. (2013). *O Capital. Crítica da economia política*. São Paulo, Boitempo.
- NEGRI, A. (1993). *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- _____. (2002). *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- _____. (2007). *Descartes político, o della ragionevole ideologia*. Roma, Manifestolibri.
- _____. (2009). "Politiche dell'immanenza, politiche della trascendenza".

In: F. DEL LUCHESE (org.). *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*. Roma: DeriveApprodi.

_____. (2016). *Espinoza subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica.

ZOURABICHVILI, F. (2008) “L’énigme de la multitude ‘libre’”. In: C. JAQUET, P. SÉVÉRAC, A. SUHAMY (org.). *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité Politique de Spinoza*. Paris: Éditions d’Amsterdam.