

2

Spinoza e Marx: Imanência e Política na Modernidade

2.1.

Sobre a unidade entre teoria e prática

O estudo de um autor e de sua obra é, frequentemente, objeto de uma vida inteira de dedicação ao trabalho teórico. Ao nos propormos neste trabalho a desenvolver nossos argumentos centrais com base nos pensamentos de Spinoza e Marx, certamente não temos a pretensão de abranger todos os aspectos de suas obras, nem acreditamos que a reflexão autoral seja a melhor forma de caracterizar nosso esforço. Nesta dissertação procuramos, na medida do possível, contribuir para a crítica teórica e prática da democracia capitalista contemporânea, na perspectiva de suas relações com a violência. Recorreremos, para tanto, a algumas noções que hoje conformam um campo de pensamento político crítico, cujas principais referências são Marx e Spinoza. Iniciaremos nossa pesquisa, portanto, mapeando o debate acerca das implicações metodológicas e as premissas teóricas mais gerais que podem derivar do encontro entre as idéias dos dois pensadores, seguindo justamente as indicações de autores que se situam neste campo do pensamento crítico. Um debate que não é novo e cujo histórico, como lembra André Tosel, ainda não foi escrito¹.

Com efeito, percorrendo a literatura marxista ao longo do século XX, por exemplo, encontraremos inúmeras remissões à Spinoza, especialmente a partir dos anos 60. Naquela ocasião, a reflexão filosófica crítica em torno do marxismo ortodoxo tinha como eixo principal o problema da teleologia histórica, de origem dialético-hegeliana: a concepção de que a história caminha em direção a um fim predeterminado pelo princípio dialético de desenvolvimento unilateral da contradição, e de que, além disso, este caminhar significa progresso. Para opor-se ao que Negri chama de *“perversões historicistas e cínicas do marxismo*

¹ Temos um esboço disso em TOSEL, André. *Des Usages “Marxistes” de Spinoza – Leçons de Méthode*. In: BLOCH, Olivier. *Spinoza au XXe Siècle*. Paris: PUF, 1990.

ortodoxo”², muitos pensadores buscaram em Spinoza alternativas ontológicas e éticas que conferissem à práxis revolucionária comunista uma nova vitalidade teórica.

Há, no entanto, pelo menos dois problemas estritamente relacionados que emergem imediatamente de uma proposta desta natureza: a captura da singularidade e a tendência à ideologização. Capturar a singularidade significa separar o pensamento de ambos de suas condições genéticas, seus problemas, procedimentos, linguagem e efeitos próprios, para subsumí-los numa *síntese ideal*, cujos efeitos são desastrosos para a própria compreensão. Mais adequado seria conceber os possíveis resultados de uma *síntese disjuntiva*³, que não reduz as problemáticas de Spinoza e Marx a uma falsa continuidade ou unidade. Um primeiro e importante exemplo disto seria desconsiderar o fato de que, se em Spinoza a argumentação polêmica é excepcional, concentrada em movimentos precisos do sistema como os escólios da *Ética*, no projeto crítico de Marx o recurso à polêmica é central e decisivo para a construção de seu texto.

O que chamamos de síntese ideal, portanto, consistiria em entender que esta maneira de expor o pensamento é exterior ao próprio conteúdo⁴, ou seja, uma vez que se trataria apenas de uma forma expositiva poderíamos levar em consideração apenas o conteúdo trabalhado, naquilo que aproxima Spinoza de Marx. Vemos que, neste caso, só é possível uma síntese disjuntiva, uma vez que

² NEGRI, Antonio. *El “Retorno a Spinoza” y el Regreso del Comunismo*. In: *Spinoza Subversivo: Variaciones (In)actuales*. Madrid: Akal Ediciones, 2000. p. 122.

³ Para Deleuze, uma disjunção pode ser uma verdadeira síntese toda vez que “a divergência ou o descentramento determinados pela disjunção tornam se objetos de afirmação como tais”. DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. 4ª ed. São Paulo: Perspectiva, p. 180. No caso, podemos opor à síntese disjuntiva a síntese dialética que reúne os termos da contradição no termo de um processo. Não é o caso na interpretação de Spinoza e Marx, cujas perspectivas serão afirmadas na sua diferença, pois importa mais as relações que estabeleceremos entre seus conceitos do que, por exemplo, jogar um contra o outro no sentido refutatório.

⁴ A relação entre forma discursiva e conhecimento é necessária, uma vez “a forma do conhecimento verdadeiro deve achar-se no próprio conhecimento, sem relação com outros (conhecimentos), nem conhece o objeto como causa, mas deve depender da próprio poder e natureza do intelecto”. *Tratado da Correção do Intelecto*, [71], p. 61. Em Marx, o método deve dar conta das relações entre categorias simples e complexas no interior de um “concreto de pensamento”, por oposição ao concreto real: “o método que consiste em elevar-se do abstrato para o concreto é para o pensamento só uma maneira de se apropriar do concreto, de reproduzi-lo como concreto espiritual. Mas este não é de nenhum modo o processo de formação do concreto mesmo”. As relações entre as categorias estabelecidas neste concreto de pensamento não têm, portanto, o seu objeto como causa, ou seja, o simples e o complexo não refletem, no interior deste concreto a mesma relação que se estabeleceu no processo de seu desenvolvimento histórico real. *Grundrisse*, I, [22-23], p. 22.

há diferenças irreduzíveis entre o procedimento *more geometrico* e a escritura polêmico-dialética.

Em seguida, temos aquilo que identificamos como tendência à ideologização. Mas que entendemos aqui por ideologia? A palavra ideologia parece confundir mais do que explicar, e um dos resultados positivos do trabalho teórico com referência a Spinoza e Marx é poder elucidar estas confusões, a exemplo do que fez Althusser. O que queremos dizer com ideologização é, de início, que não trataremos o pensamento de Spinoza e de Marx como duas concepções de mundo, ou mesmo como duas grandes contribuições para a elaboração de uma concepção de mundo, uma ideologia em sentido leninista-gramsciano⁵. Lembremos que, na primeira metade do século XX, o debate teórico marxista esteve centrado na necessidade de elaboração de uma concepção materialista da história e de uma ideologia proletária, capaz de dar expressão intelectual e moral à hegemonia do proletariado. Eis que, no debate entre “mecanicistas” e “dialéticos”, o próprio Spinoza intervém, por obra de Plekhanov, na tentativa de mostrar a genealogia da concepção de mundo que Marx e Lênin teriam finalmente tornado definitiva⁶. Com isso, não pretendemos negligenciar a importância do debate sobre a luta ideológica e sobre o momento cultural da hegemonia. Tampouco acreditamos que nossa própria análise é isenta de pressupostos ideológicos; apenas gostaríamos de apontar para o risco perder a potência crítica do conceito de ideologia. Potência que pode igualmente se perder se, em nosso próprio trabalho de leitura, assumimos uma postura fetichista diante dos textos, o que pode acontecer tanto com Marx quanto com Spinoza.

É a questão da leitura, portanto, que torna mais claro como os dois problemas mencionados inicialmente se relacionam. Nossa preocupação com a

⁵ Gramsci distingue dois tipos, ambos em alguma medida funcionais, de ideologia: “é necessário distinguir entre ideologias historicamente orgânicas, isto é, necessárias à uma determinada estrutura, e ideologias arbitrarias, racionalistas, ‘desejadas’. Na medida em que são historicamente necessárias, as ideologias têm uma validade que é validade ‘psicológica’: elas organizam as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc. Na medida em que são ‘arbitrarias’, elas não criam senão movimentos individuais, polêmicas, etc. (nem mesmo estas são completamente inúteis já que funcionam como o erro que se contrapõe à verdade e a afirma)”. GRAMSCI, Antonio. *A Concepção Dialética da História*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. pp. 62-63.

⁶ Ver ZAPATA, René. *Spinoza en URSS*. In: BLOCH, Olivier (org.) *Spinoza au XXe Siècle*. Paris: PUF, 1990.

singularidade e com a ideologização faz parte de um protocolo de leitura que incorpora uma compreensão das relações entre toda operação de conhecimento, produtora de seu próprio objeto⁷, e as significações imaginárias que servem de pano de fundo a esta operação. Neste sentido, quando afirmamos uma relação entre os pensamentos de Spinoza e Marx, pretendemos um efeito de conhecimento específico, a saber: dar visibilidade a temática do povo em armas e, de maneira mais geral, as articulações possíveis entre os dois no que diz respeito à democracia. Ao fazê-lo, contudo, estamos certos de que mobilizamos toda a carga simbólica e histórica destes dois nomes e, deste modo, não podemos deixar de problematizar nossa própria produção, não apenas no que diz respeito a seu significado cognitivo, mas em suas relações com a ideologia. Conceber o conhecimento como produção é unir teoria e prática e, com isso, adentramos no campo da política. E justamente neste ponto, nos deparamos com o vetor de composição mais instigante entre Spinoza e Marx: para ambos, política e filosofia têm implicações recíprocas, embora isto se expresse de maneira singular num e noutro caso.

Iniciemos por Spinoza. Um dos grandes méritos do trabalho de teóricos como M. Gueroult, A. Matheron, Deleuze e Negri – para citar os mais notórios – foi ter afirmado o significado ético e político da metafísica spinozana, ou seja, de que maneira a metafísica é o instrumento utilizado por Spinoza a compreender as questões políticas e éticas de seu tempo. Como diz Étienne Balibar:

“Desde o início, a metafísica é filosofia da práxis, da atividade; e sua política é uma filosofia, pois constitui o campo da experiência no qual a natureza humana atua e luta para alcançar a liberação. É necessário insistir neste ponto, que frequentemente foi mal compreendido. As obras de Spinoza foram muito amiúde cortadas em dois: os ‘metafísicos’ se ocupavam da *Ética*, por eles posicionada na grande seqüência de ontologias e teorias do conhecimento que se estende de Platão a Descartes, Kant e Hegel, enquanto os ‘cientistas políticos’ se concentraram nos dois tratados, que classificavam juntamente com as obras de Locke, Hobbes, Grotius e Rousseau como as teorias clássicas do direito natural e do Estado”⁸.

⁷ É clara a referência que fazemos a Althusser, quando discute a leitura de Marx da economia política clássica: “o que a economia política não vê não é um objeto preexistente, que ela poderia ter visto e não viu – mas um objeto que ela mesma produz em sua operação de conhecimento e que não lhe preexistia: precisamente essa produção mesma, idêntica a esse objeto” ALTHUSSER, Louis et al. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. p. 23.

⁸ BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics*. London: Verso Books, 2008. pp. 102-103.

Os efeitos teóricos e práticos produzidos pela obra de Spinoza são inassimiláveis ao pensamento da modernidade hegemônica, porque são inseparáveis, ou seja, constituem uma unidade crítica e autocrítica entre política e filosofia. Uma das operações mais recorrentes nestes três séculos foi subordinar estes efeitos classificando Spinoza como pensador pós-cartesiano e inserido na tradição de pensamento liberal-jusnaturalista. Deste modo, impõe-se uma fragmentação totalmente estranha a seu pensamento, fazendo com que ele encaixe em rotulações que não resistem a simples leitura de suas obras. Submetido ao exame dos “doutos”, ontem e hoje, insiste-se em apontar a insensatez da obra spinozana, seja pela sua assimilação de Deus à Natureza, seja pela sua proposta de conciliação entre necessidade absoluta e liberdade absoluta⁹. Também não há espaço no paradigma para a superação dos dualismos que estruturam os pressupostos ontológicos, antropológicos e epistemológicos da tradição, entre natureza/cultura, indivíduo/coletividade, mente/corpo.

Em função da subversão representada por Spinoza, o que podem dizer os detratores, a não ser afirmar que sua obra é fruto de uma grande incompreensão, e atribuir a ela de uma série de classificações preconceituosas como fatalismo, materialismo, ateísmo, panteísmo, orientalismo? Em última instância, tais críticas paradoxalmente “*tendem a mostrar que os efeitos do spinozismo são claros e distintos porque a as idéias de Spinoza são obscuras e confusas*”¹⁰. Nada mais compreensível, portanto, que ainda em vida, Spinoza tenha sido chamado “maldito”, *pestilentissimus*, objeto do ódio de seus adversários. Todas estas atribuições movimentam-se num plano de significações ideológicas, permitindo aos opositores isolar e desqualificar Spinoza sem enfrentar o movimento do próprio sistema spinozista.

Isto, no entanto, jamais impediu que o filósofo seguisse produzindo, embora o tenha obrigado a realizar em certos momentos recuos táticos, como o que leva à tentativa de publicação anônima do *Tratado Teológico-Político* e, posteriormente, à suspensão da publicação da *Ética*, quando da restauração da monarquia dos Orange. Ao contrário: sendo objeto de ataques ideológicos de

⁹ CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real – Imanência e Liberdade em Spinoza*. v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 24.

¹⁰ Idem, p. 36.

todos os “partidos” (judeus, calvinistas, católicos, luteranos e cartesianos) de sua época, Spinoza vê nada menos do que o reforço daquilo que o motivara a interromper a *Ética*¹¹ e, ademais, a pertinência prática e teórica do projeto de emenda do intelecto, projeto individual e coletivo de constituição uma natureza humana mais potente, para além das ilusões teológicas. De fato, a filosofia para Spinoza não se trata de um puro exercício especulativo e subjetivo, mas de

“Adquirir uma natureza assim e esforçar-me por que muitos outros adquiram comigo ; isto é, pertence também a minha felicidade fazer com que muitos outros entendam o mesmo que eu (...). E para que isso aconteça, é preciso entender tanto da natureza quanto baste para adquirir semelhante natureza; a seguir, formar uma tal sociedade como é desejável para que o maior número chegue a isso de modo mais fácil e seguro”¹²

Neste sentido, a revolução teórica de Spinoza é uma revolução prática. Como processo teórico e prático ao mesmo tempo, certamente não é linear. Os comentadores não deixam sempre de sublinhar a importância teórico-prática da mencionada interrupção que leva à elaboração do *TTP*. Negri, por exemplo, fala de uma “segunda fundação” do sistema spinozista, pela qual Spinoza teria eliminado todo o resíduo de transcendência ontológica e ética, modificando radicalmente sua concepção das relações entre a substância e os modos finitos, no interior dos quais se dá a experiência humana. Compreendendo, assim, o caráter constitutivo da atividade imaginativa. “A *política*” em Spinoza, segundo Negri, “é a metafísica da imaginação, é a metafísica da constituição pelo homem do real, do mundo”¹³, ao mesmo tempo em que sua metafísica nos dá a perspectiva de um ser produtivo, a “constituição ontológica da prática”¹⁴.

Voltaremos a esta tese negriana. Ela não se detém numa exegese dos textos de Spinoza, mas encontra no processo histórico uma base material para

¹¹ Na carta XXX a Oldenburg, Spinoza enumera os motivos pelos quais compõe o seu Tratado sobre a Escritura: “1º os preconceitos dos teólogos, pois que impedem de sobremaneira que os homens possam dedicar seu espírito à filosofia; por conseguinte, me ocupo ativamente de descobri-los e estirpá-los da mente dos mais inteligentes; 2º a opinião que o vulgo tem de mim, que não cessa de me acusar de ateísmo; também estou obrigado a rebatê-la em tudo o que é possível; 3º A liberdade de filosofar e de dizer o que pensamos, quero defendê-la de toda forma, porque aqui está suprimida de todos os modos pela excessiva autoridade e petulância dos pregadores”. *Epistolario*, p. 140.

¹² *Tratado da Correção do Intelecto*, [14], p. 47.

¹³ Ver NEGRI, Antonio. *La Anomalie Sauvage*. Paris: PUF, 1982. p. 170.

¹⁴ Idem, p. 50.

compreender a transição spinozana. O pensamento de Spinoza se desenvolve em meio à primeira grande expressão de crise do capitalismo: a burguesia, levando ao limite o projeto de acumulação de capital, torna impossível de uma socialização linear dos efeitos positivos do sistema que contenha os conflitos de classe¹⁵. A exigência do projeto burguês é de estabilidade, mas diante da impossibilidade de extinguir o conflito de classes, a burguesia demanda a relação de soberania para produzir dominação. Diante deste quadro, Spinoza rejeita a saída absolutista e burguesa para afirmar – a exemplo do humanismo renascentista – a força produtiva da multidão, como horizonte absoluto a partir do qual é possível pensar a superação da crise que atravessa o capitalismo. A dinâmica do texto de Spinoza e as crises pelas quais atravessa seu pensamento são inseparáveis, portanto, desta crise histórica estrutural.

Algo muito semelhante ocorre a Marx. Encontramos a crise na gênese de seu pensamento, não sendo apenas um objeto de sua análise econômica. Se o estatuto da crise é genético, a exemplo de Spinoza, é porque se trata de um pensamento inteiramente articulado com a prática que não vê, todavia, solução puramente teórica para ela. Entretanto, a principal diferença na forma de conceber a crise e sua superação, ao que parece, é que em Spinoza a potência da multidão não se expressa ainda enquanto sujeito político autônomo, estando inteiramente subordinada à burguesia¹⁶. Ao passo que, já na primeira metade do século XIX, a multidão está se constituindo como sujeito revolucionário, como proletariado, empurrando a crise do capitalismo para as margens da ruptura¹⁷. Os textos de juventude de Marx expressam a dialética entre a potência e impotência da

¹⁵ Idem, pp. 62-64.

¹⁶ Isto não impedirá que, no *Tratado Político*, Spinoza ofereça-nos uma série de arranjos institucionais para que esta potência se expresse, ainda que não seja de forma absoluta, como no caso da democracia.

¹⁷ Como por várias vezes fazemos referência ao conceito de multidão, é preciso ressaltar que o interpretamos, a exemplo de Negri, como um conceito de classe, ou seja, como um conceito que se refere ao trabalho, uma vez que é o trabalho a efetiva potência produtora da vida social. Ver HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão – Guerra e Democracia na Era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005. pp. 143 e ss. Ademais, a referência a multidão será utilizada aqui em sentido amplo, para designar todos aqueles que vivem apenas de seu trabalho, entendido como trabalho que *cria ou realiza o valor*, tal como conceito de proletariado não diz respeito a uma classe específica (proletariado não é o mesmo que classe operária, por exemplo), já que “o proletariado é recrutado de todas as classes da população”. Ver *Manifesto do Partido Comunista*. p. 27. Não ignoramos, contudo, a discussão sobre as singularidades, que supostamente estão reduzidas a uma unidade no conceito de proletariado. Um esboço resposta a este problema pode ser vislumbrada no item 3 deste capítulo, quando discutimos a dialética materialista.

filosofia para dar conta desta crise: “*É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material, mas a teoria se converte em força material quando penetra nas massas*”¹⁸. Esta célebre passagem foi redigida enquanto Marx discutia a atitude filosófico-política dos hegelianos de esquerda, para quem a ruptura teórica era o bastante: a emancipação consistia, para eles, em negar filosoficamente a filosofia, proclamando sua abolição como processo de superação dialética da figura última de alienação do espírito.

Para o jovem Marx, portanto, experimentar a intensidade da crise vai simultaneamente transformar sua produção teórica e política. Como mostra Michael Löwy, a crise do pensamento de Marx na primeira metade dos anos 1840 é uma crise teórico-prática. Sua crítica à filosofia do direito hegeliana, por exemplo, é uma resposta não apenas ao sistema hegeliano, mas à repressão vivida durante os anos de atividade na *Gazeta Renana*¹⁹. Todavia, o corte – neste sentido, tanto epistemológico quanto político –, se dará propriamente ao final de 1844, estando Marx em Paris. Em inúmeras passagens dos *Manuscritos de 1844*, já se pode notar uma mudança na forma como Marx compreende as expressões mais agudas da contradição capitalista: “*mesmo na situação de sociedade que é mais favorável ao trabalhador, a consequência necessária para ele é, portanto, sobretrabalho e morte prematura*”²⁰. O elemento decisivo, no entanto, não é o reconhecimento teórico da contradição, mas a experiência prática: é o contato com o movimento operário francês que o faz abandonar sua busca hegeliano-abstrata pelo universal, a massa da qual filosofia deve se apoderar para se tornar força material. Neste momento, o proletariado passivo dará lugar ao proletariado ativo, que em sua prática revolucionária se apodera da teoria para levar a cabo seus objetivos.

¹⁸ *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. p. 151.

¹⁹ “É a experiência da luta contra a censura, no decorrer de 1842, durante a qual o caráter reacionário e ‘irracional do Estado prussiano e o espírito mesquinho e limitado da burocracia desenvolveram-se de modo particularmente brutal, que o conduziu a essa ruptura radical, manifestada desde janeiro de 1843, numa carta a Ruge em que critica todas as concessões feitas pela Rheinische no passado e se recusa a fazer isso no futuro”. LÖWY, Michael. *A Teoria da Revolução no Jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 73.

²⁰ *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. p. 27.

Por este motivo, nas *Teses sobre Feuerbach* o que encontraremos é o anúncio de um rompimento com a filosofia, em favor da atividade revolucionária e da atividade prático-crítica. É certo que, depois das revoluções 1848, tal passagem da passividade para atividade do proletariado será mais cuidadosamente trabalhada por Marx. Todavia, o paradoxo deste anúncio é conhecido e permanece vigente em sua obra: uma ruptura com a filosofia a partir da filosofia, em que pese ser esta ruptura em favor da práxis, rejeitada pelos hegelianos de esquerda. Para contornar este problema, sabemos que a tradição marxista reivindica o conceito de ciência, que o próprio Marx utiliza para designar doravante sua atividade teórica. Falando em ciência, poder-se-ia distinguir a atividade teórica ideológica – por exemplo, a filosofia – e a atividade teórica transformadora, ligada a prática revolucionária. Esta seria portadora da verdade, ao passo que a ideologia não seria nada mais que a expressão do erro, da ilusão.

Althusser interpreta esta oposição racionalista ideologia-ciência como uma passagem necessária no pensamento de Marx, em seu processo de ruptura com as concepções da história vigentes até então, a ideologia em geral, e a ideologia burguesa em particular²¹. Daí a necessidade de afirmação de seu próprio discurso como verdade que indica a si mesma e ao falso, no sentido spinozista. A importância da leitura althusseriana consiste em ter recuperado a filosofia de Marx enterrada nos manuais científicos estalinistas²², compreendendo sua relevância para as sucessivas reformulações que acompanham os deslocamentos, as rupturas e as crises de seu pensamento. Mas se é verdade que Marx não problematiza o conceito de ciência, nem a oposição ideologia-ciência, a análise do mecanismo da ideologia permanece válida, seja a partir do texto da *Ideologia Alemã*, seja no debate sobre o fetichismo da mercadoria. Poderíamos então dizer que

“Essa antifilosofia, que seria, em um momento dado, o pensamento de Marx, essa não-filosofia que ela foi certamente aos olhos da prática [filosófica] existente, produziu portanto o efeito oposto ao que visava. (...) O que aconteceu com Marx foi justamente um deslocamento do lugar, das questões e dos objetivos da filosofia”²³

²¹ Ver ALTHUSSER, Louis. *Elementos de Autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia, 1975.

²² Refiro-me especialmente a ALTHUSSER, Louis. *Ler o Capital*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979.

²³ BALIBAR, Étienne. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995. p. 11.

O trabalho filosófico está presente, pois, em todo trabalho teórico de Marx, ainda que suas coordenadas sejam inteiramente modificadas, em função de uma necessidade ao mesmo tempo teórica e prática. A filosofia já não pode ser a mesma, pois lhe é definitivamente destituída a capacidade de se colocar acima dos antagonismos sociais, de transcender as condições políticas, econômicas e ideológicas que estão na gênese do pensamento. Marx pagará o preço – assim como Spinoza pagou – de ter destruído a “dignidade” da filosofia, de ter lhe tornado profana, inerente a vida. A questão não consiste mais, portanto, em saber se as idéias dirigem as transformações sociais, o que passa a constituir um falso problema. Todas as idéias possuem força objetiva, uma intensidade, produzindo efeitos concretos na luta de classes porque têm sua gênese e desdobramentos enraizados neste conflito. A prática não é mais concebida como mediação entre dois níveis ontologicamente distintos, mas é constitutiva das distintas expressões da atividade humana. Por isto, as idéias se tornam decisivas quando, nas lutas políticas, as forças sociais revolucionárias produzem, desenvolvem e se apropriam de idéias que, por sua potência intrínseca, são capazes de realizar uma “revolução teórica” adequada às exigências da prática revolucionária. Elas não se confundem com esta prática, mas intensificam sua potência transformadora, dando-lhe condições de alterar radicalmente o horizonte ontológico da produção coletiva. Assim entendemos o caráter decisivamente anti-utópico da célebre afirmação de Marx: “*chamamos comunismo o movimento real que supera o estado atual de coisas*”²⁴.

Neste primeiro capítulo, trataremos, pois, de abordar os principais aspectos revolução teórica em Spinoza e Marx, sendo desnecessário reafirmar que não se trata de uma revolução quimérica ou especulativa, mas uma revolução essencialmente prática. Para mapear seus efeitos, nosso primeiro movimento será o de discutir as implicações da compreensão imanente da política, para em seguida abordar alguns conceitos muito importantes para o desenvolvimento de nosso trabalho, como os de *conatus* e modo de produção. Notemos, porém, que este mapeamento só pode ser parcial e inconcluso, pois o que temos diante de nós

²⁴*Ideologia Alemã*, p. 32

é um campo de estudos cujos desenvolvimentos vão além do que podemos pretender neste espaço.

2.2.

Imanência versus Transcendência: A Filosofia na Construção da Política Moderna

Numa passagem fundamental de *Império*, Negri e Hardt se propõem a reconstruir a trajetória histórica de tal compreensão da política, presente tanto em Spinoza quanto em Marx. Desenvolvendo as estratégias interpretativas do processo histórico já presentes na obra negriana²⁵, os autores afirmam a dualidade constitutiva da modernidade européia. Dualidade que pode ser remetida, em última análise, à oposição entre transcendência e imanência. Neste sentido, os autores procuram mostrar que, em seu processo de constituição, a modernidade esteve dividida entre forças sociais revolucionárias que afirmavam uma ruptura com o passado medieval e, portanto, a possibilidade da constituição de um novo modo de vida a partir da *práxis* humana, da imanência; e forças sociais contra-revolucionárias, que se opunham a radicalidade de tal ruptura mas, não podendo voltar ao passado, nem destruir as forças revolucionárias, “*procuram dominar e expropriar a força dos movimentos e dinâmicas emergentes*”²⁶, estabelecendo novos modos de transcendência política, econômica e ideológica.

Em artigo publicado pouco tempo depois, o pós-marxista Ernesto Laclau critica Negri e Hardt indagando justamente em que medida podemos recorrer à imanência como chave de compreensão da política. Laclau recupera o debate filosófico sobre a imanência expondo sua matriz teológica na metafísica medieval e mostra como o conceito foi secularizado e incorporado pelo pensamento moderno, do Renascimento até a filosofia alemã do século XIX. A imanência teria sido utilizada na modernidade para produzir uma explicação secularizada do problema do mal e conferir alguma forma de racionalidade ao processo histórico, dando conta dos antagonismos sociais sem recorrer às categorias transcendent

²⁵ É o que vemos em obras como a já citada *Anomalia Selvagem* e em *O Poder Constituinte*.

²⁶ HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 92

da metafísica medieval. Seguindo esta tradição, os autores de *Império* trabalhariam com uma oposição simplista entre imanência e transcendência para explicar o processo de constituição da soberania política moderna, por eles caracterizado pela suposta transferência de poder de uma multidão autônoma para um aparato político transcendente, o Estado. Contra isto, Laclau enfatiza que

“A transferência de controle de numerosas esferas sociais aos novos estados sociais se encontra na raiz das novas formas de biopoder, mas a alternativa a esse processo não foi o poder autônomo de uma multidão hipotética, mas a continuação da fragmentação feudal. Mais ainda: só quando este processo de centralização transpôs certo limite começou a surgir algo parecido como uma multidão unitária mediante a transferência da soberania do monarca para o povo”²⁷

Uma resposta a Laclau pode ser lida em *Multidão*, quando Negri e Hardt defendem o conceito de multidão por oposição ao conceito de povo²⁸. De fato, uma vez que multidão é entendida como sujeito social que escapa à lógica identitária e representativa, percebe-se que a imanência de que tratam nada mais é do que a multiplicidade constitutiva e irreduzível deste sujeito. Pela mesma razão, Negri e Hardt alegam se afastar da dialética marxista, uma vez que entendem que mesmo neste caso trata-se de uma forma de captura da multiplicidade. Concordamos com Laclau, no entanto, ao apontar a tendência ao espontaneísmo de que pode resultar esta concepção da multiplicidade: se as lógicas identitárias são prejudiciais no enfrentamento do processo de subjetivação moderno, não é possível expulsar qualquer espécie de identificação antes mesmo que a estrutura dos mecanismos de subjetivação seja fundamentalmente diferente. Negri está atento a este problema e não parece subestimar a necessidade de organização da multidão. Entretanto, para manter sua coerência, não pretende afirmar uma

²⁷ LACLAU, Ernesto. *¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales?*In: *Actual Marx Intervenciones*. no 3. Santiago: Editorial ARCIS y LOM Ediciones, 2005. p. 153

²⁸ “O povo é uno. A população, naturalmente, é composta de numerosos indivíduos e classes diferentes, mas o povo sintetiza ou reduz essas diferenças a uma identidade. A multidão, em contraste, não é unificada, mantendo-se plural e múltipla. Por isto, segundo a tradição dominante da filosofia política, é que o povo pode governar como poder soberano, e a multidão não”. HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão – Guerra e Democracia na Era do Império*. São Paulo: Record, 2005. p. 139.

determinada alternativa organizativa em detrimento da criatividade multitudinária²⁹.

De todo modo, o que este debate acerca de imanência e transcendência permite ver com clareza é o papel da filosofia na construção das tradições políticas modernas. Uma das lições históricas dos movimentos revolucionários da modernidade parece ser a compreensão de uma contradição envolvendo a potência das idéias: num sentido, esta potência se expressa nas ideologias que constituem da política e que necessariamente compõem as tradições e as práticas dos diferentes grupos sociais; em outro sentido, temos a potência crítica das idéias, pela qual compreendemos o processo de produção das ideologias e do imaginário, sem a qual, portanto, seria impossível realizar transformações nas estruturas sociais³⁰. Expressivo desta potência crítica, ao longo da modernidade, é o próprio discurso filosófico. Com efeito, o movimento de renascimento científico e cultural afirma a filosofia como contradiscurso teológico, a partir do qual é possível estabelecer novos pressupostos ontológicos, epistemológicos e antropológicos para o conhecimento humano.

De certo modo, portanto, todo discurso filosófico da modernidade se instaura na imanência e afirma, pois recusa a idéia de verdade revelada e absolutamente transcendente³¹. No entanto, a filosofia moderna se dividirá de acordo com a radicalidade desta afirmação. Como diz Foucault, não há definição melhor da filosofia que uma “*política da verdade*”³²: afirmar a imanência absoluta da verdade significa afirmar o caráter radicalmente produtivo do conhecimento humano. Isto implica que a toda verdade é uma construção histórica, que se desloca, se compõe e decompõe de acordo com a dinâmica das forças produtivas

²⁹ Uma vez que “dar forma política à expressão da multidão nesse processo, uma forma que não seja de alienação da potência produtiva e de liberdade dos sujeitos” é entendido como “temática completamente aberta”. NÉGRI, Antonio. *5 Lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003. p. 149.

³⁰ Ao longo do século XX, teóricos de diversos campos das ciências humanas buscaram desconstruir a vulgata materialista, de esquerda e de direita, que desconsidera o papel das idéias e das construções imaginárias nas convulsões políticas que marcaram as mudanças históricas. Ver ANDERSON, Perry. *As Idéias e a Ação Política na Mudança Histórica*. In: Teoria Marxista Hoje: Problemas e Perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, São Paulo: Expressão Popular, 2007.

³¹ Ver a este respeito DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Que é a Filosofia?* 2ª ed. São Paulo: Ed. 34, 1997.

³² FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 5

imanescentes ao processo histórico. Deleuze nos mostra a profunda inovação spinozana e este respeito³³, de maneira que a recuperação feita por Laclau merece ser questionada: não se trata, em Spinoza, de uma simples secularização de conceitos teológicos. É certo que Spinoza trabalha com termos da tradição, mas os deslocamentos operados nos instalam numa perspectiva radicalmente distinta. Todo resíduo de ordenação transcendente será eliminado, inclusive o de um certo naturalismo que procura as forças profundas que dirigem a natureza segundo um esquema evolutivo. A natureza é, antes, um processo imanente, auto-produtivo, de composição dinâmica e intensiva entre as infinitas partes que a constituem.

É esta afirmação da imanência que as diferentes filosofias da consciência buscaram impossibilitar, ao longo dos últimos séculos. De Descartes a Husserl, a transcendência reaparece quando se remete a imanência do mundo às estruturas cognitivas da subjetividade. Mesmo em Hegel, para quem a consciência é devir histórico, vê-se que a imanência é aprisionada no movimento teleológico do conceito. Em todos estes casos, trata-se de estabelecer um ponto de referência fixo para o conhecimento humano, restabelecendo alguma forma transcendente como absoluto. Mas é preciso, ainda, dar conta de um outro problema: a imanência do conhecimento impede a fundação estável do poder sobre o saber, como na Idade Média. Por isso, seguindo a tradição platônica, a filosofia opera também estabelecendo a verdade da política. Nada mais claro, nesta direção, do que o projeto hobbesiano, no qual a busca pela estabilidade do poder leva à afirmação da necessidade de que o próprio poder seja entendido como absoluto. A moderna filosofia política, na sua vertente hegemônica, nada mais é do que um aparato conceitual que identifique tal absoluto da política no poder constituído.

Neste contexto, pergunta-se Abensour³⁴: em que condições a filosofia política é capaz de contribuir para a emancipação? Em outros termos, como a liberdade humana e os meios para alcançá-la podem ser concebidos a partir da

³³ Para Deleuze, para além da afirmação de uma substância única, o “primeiro princípio” da obra de Spinoza, temos “a exposição de um plano comum de imanência em que estão todos os corpos, todas as almas, todos os indivíduos. Esse plano de imanência ou de consistência não é um plano no sentido desígnio no espírito, projeto, programa, é um plano no sentido geométrico, seção, interseção, diagrama”. DELEUZE, Gilles. *Espinoza: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p.127.

³⁴ ABENSOUR, Miguel. *Filosofia Política: Crítica e Emancipação*. In: NOVAES, Adauto (org.) *O Esquecimento da Política*. São Paulo: ed. Agir, 2007.p. 193.

filosofia? As alternativas situadas entre transcendência e imanência são uma resposta a esta questão; e se, em todo caso, reconhecemos as implicações políticas de toda filosofia, há diferentes intensidades e extensões desta resposta. Spinoza e Marx, que por motivos teóricos e políticos se instauram radicalmente, a nosso ver, na perspectiva da imanência para pensar a liberdade, acabam por entendê-la de maneira antitética à tradição. Num e noutro caso, rompe-se o vínculo entre vontade e liberdade³⁵ e encontramos a liberdade, antes, como processo de liberação, de reapropriação de nossa potência de agir³⁶. Derivar a liberdade da vontade implica derivar nossa liberdade da consciência que temos de nossos desejos. Entretanto, a consciência não é a causa mesma de nossos desejos, que são determinados, antes, pelos afetos que experimentamos. A simples consciência não nos permite dizer que efetivamente somos causa dos afetos e que, portanto, eles seguem unicamente de nossa natureza e não de uma outra causa exterior qualquer³⁷. Como podemos imaginar, a alternativa spinozana supõe uma desvalorização da consciência enquanto fonte da liberdade. Ser livre é agir segundo nossa natureza e produzir efeitos que apenas por meio dela podemos compreender. Veremos que tal compreensão se refere a nosso *conatus*, nossa potência de agir, de afetar e de ser afetado.

Por enquanto, basta indicar que encontraremos uma desvalorização da consciência também em Marx. A consciência não é autônoma, pois pressupõe formas de subjetivação enraizadas no processo de produção da vida material e é, portanto, um produto de relações que independem de qualquer vontade subjetiva. Isto não significa a aniquilação da liberdade, mas antes a impossibilidade de experimentar a liberdade enquanto sujeito. Marx nos diz que a condição necessária da produção capitalista é a existência puramente subjetiva do trabalho,

³⁵ DELEUZE, Gilles. Op. cit. p. 88. Veja-se também o que, sobre este ponto, nos diz Spinoza: “seja qual for a maneira pela qual a vontade é concebida, seja como finita, seja como infinita, ela requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar. Portanto, não pode ser considerada como causa livre, mas unicamente necessária ou coagida” *Ética*, I, Prop. 32, Demonstração.

³⁶ Não se trata de conceber tal processo como a realização da razão na história, no sentido hegeliano. Tampouco se trata de um processo que se dá subjetivamente: a liberação é um processo cuja intensidade varia entre um grau máximo e um mínimo, de acordo com as circunstâncias históricas e coletivas que permitam sua efetuação.

³⁷ Ver *Ética*, I, Apêndice.

dada a separação violenta entre a atividade, os meios e o objeto de trabalho³⁸. Por este motivo, para Marx, a liberdade efetiva depende de um processo de dessubjetivação, pelo qual nos reapropriamos de nossas forças produtivas vitais, nossa potência para transformar a natureza que é, ela mesma, força natural objetiva:

“Se o homem não goza da liberdade em sentido materialista, quer dizer, se é livre não pela força negativa de poder evitar isso e aquilo, mas pelo poder positivo de fazer valer sua verdadeira individualidade, os crimes não deverão ser castigados no indivíduo, mas devem-se sim se destruir as raízes anti-sociais do crime e dar a todos a margem social necessária para exteriorizar de modo essencial sua vida. Se o homem é formado pelas circunstâncias, será necessário formar as circunstâncias humanamente. Se o homem é social por natureza, desenvolverá sua verdadeira no seio da sociedade e somente ali, razão pela qual devemos medir o poder de sua natureza não através do poder do indivíduo concreto, mas sim através do poder da sociedade”³⁹

As implicações desta dessubjetivação – “formar as circunstâncias humanamente” – para o direito burguês são destrutivas, uma vez que o sujeito de direito abstrato é concebido como mediação necessária entre lei e direito. Uma das dificuldades políticas contemporâneas é entender como conciliar esta mediação com os direitos fundamentais e os direitos humanos em geral, dado que a universalidade do sujeito *humano* constitui, ao mesmo tempo, a força e a debilidade destes direitos. Em outros termos, produzir sujeitos universais implica recorrer à violência de um processo de subjetivação que suprime e apaga as singularidades através da abstração, impedindo a efetividade do acesso aos direitos na maioria dos casos, pois o que se tenta é descaracterizar a participação dos sujeitos históricos particulares no universal⁴⁰. Mas como ser humano é uma propriedade comum a todos os sujeitos, tais direitos tornam-se um obstáculo

³⁸ “A dissociação entre a propriedade e o trabalho se apresenta como lei necessária deste intercâmbio entre o capital e o trabalho. O trabalho, posto como não-capital enquanto tal é: 1) trabalho não-objetivado, concebido negativamente (mesmo no caso de ser objetivo; o não-objetivo em forma objetiva). Enquanto tal, é não-matéria prima, não-instrumento de trabalho, não-produto bruto; o trabalho dissociado de todos os meios de trabalho e objetos de trabalho, de toda sua objetividade; o trabalho vivo existente como abstração destes aspectos de sua realidade efetiva (igualmente não-valor); este despojamento total, esta nudez de toda objetividade, esta existência puramente subjetiva do trabalho”. *Grundrisse*, I, [203-204], pp. 235-236.

³⁹ *A Sagrada Família*, pp. 149-150.

⁴⁰ Este é o caso, por exemplo, dos movimentos sociais, cuja subjetividade coletiva não é reconhecida pelo direito processual burguês enquanto tal, a menos que se tenha constituído uma pessoa jurídica na forma que o direito civil prescreve.

possível para diferentes formas de discriminação e opressão. Para superar estas dificuldades, acreditamos ser preciso compreender a imanência do processo de produção de qualquer universalidade e, portanto, conceber o direito como potência.

Tanto Marx quanto Spinoza, a seu tempo – e seguindo a lógica maquiaveliana –, procuram, ademais, romper com as mediações que o pensamento político hegemônico busca estabelecer, sobre as ruínas do poder teológico-político, entre a potência constituinte da multidão ou a força coletiva do trabalho vivo e a democracia, entendida como regime onde esta potência e esta força se expressam plenamente. A imanência que aproxima Marx de Spinoza, contudo, não nos leva a conceber nenhuma racionalidade no processo histórico para além da que indica uma tendência ao pleno desenvolvimento e expressão de forças atualmente subordinadas por certas relações de dominação⁴¹. Negri analisa com rigor este processo, mostrando a correlação necessária entre problemas de ordem política concreta e os problemas teóricos suscitados pela noção de poder constituinte ao longo da modernidade. Em todas as revoluções modernas, tratou-se de encerrar e domesticar o impulso revolucionário das massas. Para este fim, o constitucionalismo moderno cria uma teoria do poder constituinte que o dissocia de sua relação com as instituições atuais ou o desloca para uma situação arcaica pré-política⁴². Ademais, para que esta operação seja bem sucedida, desempenha um papel decisivo a compreensão hegemônica da violência revolucionária, que aponta na construção de um ideal de pacificação institucional pós-constituinte, entendido como processo de racionalização da política⁴³.

⁴¹ Num texto para o qual pretendemos retornar, Pierre Macherrey nos mostra que em Spinoza podemos conceber o “fim da história”, não como a realização de um princípio espiritual, mas como horizonte da plena incorporação da potência da natureza no direito de uma determinada sociedade. MACHERREY, Pierre. *Spinoza, le Fin de la Histoire et la Ruse de la Raison*. In: *Avec Spinoza*. Paris: PUF, 1992.

⁴² NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte – Ensaio sobre as Alternativas da Modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2003. p. 434

⁴³ Veja-se, neste sentido, o contundente epílogo de Barrington Moore Jr., que nos ajuda a desmistificar o reformismo: “A afirmação de que uma reforma gradual e fragmentada demonstrou sua superioridade sobre a revolução violenta, como meio de aumentar a liberdade humana, é tão evidente que o simples duvidar dessa afirmação parece estranho. Ao terminar esta obra, gostaria de chamar a atenção, pela última vez, para aquilo que a história comparativa da modernização pode nos dizer sobre esse ponto. Como relutantemente concluí através da evidência, os custos da moderação têm sido, pelo menos, tão atrozmente como os da revolução e talvez bastante superiores”. MOORE Jr., Barrington. *As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia*. Lisboa: Edições Cosmos, 1975. p. 578.

O que sustenta teoricamente esta operação, segundo Negri, é uma posição metafísica racionalista, vinculada à tradição judaico-cristã, ao jusnaturalismo e ao transcendentalismo. Toda questão consistiria em negar o caráter absoluto da capacidade produtiva do poder constituinte, que só será assegurada como fundamento⁴⁴, a partir do Estado, enquanto sujeito da soberania. Com efeito, há uma analogia plena entre o sujeito transcendental da metafísica moderna e o Estado: assim como o sujeito é a representação unificadora da multiplicidade dos fenômenos, que representa a si mesmo enquanto tal, também o Estado passa a ser a instância de unificação a partir da qual o poder constituinte se reconhece e adquire sentido. Para além do sujeito, o incognoscível; para além do Estado, a anarquia. O problema, para Negri, é que mesmo as tentativas de superar o racionalismo, como Spinoza e Marx, não conseguem admitir todas as conseqüências da crise que caracteriza o conceito de poder constituinte:

“Este impulso contínuo rumo à superação dos limites do racionalismo leva o poder constituinte do liberalismo à democracia e ao socialismo, mas ele se perde sempre, pela impossibilidade de aceitar o limite como absoluto. O Estado, o poder constituído, a concepção tradicional da soberania sempre reaparecem para concluir o processo constitutivo”⁴⁵

A crítica negriana coloca não apenas os limites da metafísica racionalista. Como Heidegger e Deleuze, Negri questiona a constituição onto-teo-lógica⁴⁶ de toda metafísica. O problema central da filosofia, como metafísica, será o problema do fundamento, ou do primeiro princípio, que permite compreender a necessária conexão interna entre todas as dimensões do real. Embora tal princípio apareça sob diferentes conceitos na história da metafísica, o mais célebre destes é o conceito de causa. Para a metafísica, tudo que existe pode ser remetido a uma mesma ordem de causalidade, que explica tanto o processo produtivo do real

⁴⁴ Para Heidegger, a metafísica, desde Platão, reduz a questão do ser à representação do fundamento, do ser do ente. Na modernidade é a subjetividade, a consciência, o fundamento por excelência, aquilo que permite pensar o ente enquanto tal. Na esteira de Nietzsche, Heidegger identifica a metafísica e o platonismo: “Através de toda a História da Filosofia, o pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras, permanece determinante. A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx, foi atingida a suprema possibilidade da Filosofia”. HEIDEGGER, Martin. *O Fim da Filosofia*. In: Coleção “Os Pensadores”. v. XLV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 270.

⁴⁵ Idem, p. 432.

⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*. Idem, p. 395

como o sentido deste processo. Aqui reside o nó da oposição entre transcendência e imanência: a afirmação ontológica da transcendência implica numa separação radical entre causalidade e efeitos, de maneira que a causa só permanece parcial e degradadamente em seus efeitos. Por conseguinte, tem mais realidade e é hierarquicamente superior a eles. Podemos perceber como isto se dá, por exemplo, no conceito de Deus da tradição judaico-cristã⁴⁷. Uma vez que Deus é causa transcendente do mundo e, ao mesmo tempo, um ser absolutamente perfeito, um dos problemas teológicos centrais consistirá em saber porque Deus criou o mundo desta forma e não de outra. A resposta teológica, como demonstra Spinoza, será conceber Deus por analogia a um monarca absoluto, que age por pura liberdade de sua vontade e que cria o mundo segundo uma finalidade determinada⁴⁸. A partir da ontologia, portanto, são estabelecidas as bases para uma concepção hierárquica do mundo.

“A causa passa a se relacionar com os efeitos sob a forma do comando – a potência ordenada de Deus ou Seu governo ou Providência – encarregado de conservar a ordem e o ser do mundo, cuja finitude e imperfeição exigem um poder conservador externo. Donde, escreve Spinoza no apêndice da Parte I da ética, o surgimento da divindade Rector Naturae, dirigente da hierarquia universal. Esta, portanto, é menos uma cadeia de realidades ou perfeições e mais um ordenamento jurídico-político de poderes, ou melhor, o modelo jurídico-político determina a metafísica da perfeição e a cosmologia dos lugares, a realidade de um ser dependendo de seu lugar próprio, e a perfeição lhe é atribuída conforme se subordina convenientemente ao grau superior”⁴⁹

O conceito de tradicional de Deus mostra como a partir da transcendência política e metafísica se relacionam. Aprofundando esta temática, a contribuição de

⁴⁷ Mas as questões suscitadas pela transcendência não estão relacionadas apenas ao conceito de Deus. É preciso que a noção de causa, enquanto fundamento transcendente, dê conta também do que permite determiná-la, de maneira indireta, a partir de seus efeitos. O fundamento tem, assim, um caráter ambíguo, como diz Deleuze, porque deve instaurar simultaneamente o mundo e sua representação. “Fundar é sempre fundar a representação. Mas como explicar a ambiguidade essencial do fundamento? Dir-se-ia que ele é atraído pela representação que ele funda (nestes três sentidos) e, ao mesmo tempo, ao contrário, aspirado por um além” DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006. p. 379. Esta é a raiz metafísica do problema do sujeito, pois trata-se de determinar um referente para toda representação. A solução tradicional para o problema dependerá da pressuposição de uma homologia entre sujeito e objeto que garanta a adequação entre eles. Kant viu as aporias da noção de sujeito quando a tradição utilizava-se da noção ontológica de objeto, uma vez que remetia sempre a esta homologia, que para ser assegurada dependia, por exemplo, do conceito de Deus. Neste sentido, o deslocamento da coisa em sua realidade mesma para os fenômenos (objeto num sentido epistemológico), tem por fim colocar sujeito como próprio fundamento.

⁴⁸ *Ética*. Pt. I, Apêndice.

⁴⁹ CHAUI, Marilena. Op. cit. p. 70.

Jacques Rancière procura mostrar como a primeira operação política do pensamento filosófico, a partir de Platão, será a ordenação racional da polis para suprimir o exercício polêmico e igualitário característico da política, sob a forma de uma realização da própria política. Para que tal ordenação possa ser fundada, é preciso conceber o próprio poder político como poder de ordenar, no seu duplo sentido; o de estabelecer uma disposição específica das partes e o de comandar. Nas suas diferentes expressões, portanto, a “política dos filósofos” consistirá numa distribuição hierárquica e funcional das partes da comunidade, de modo que cada uma delas coincida com os modos do ser, do dizer e do fazer que lhe convenha. Neste sentido, é o poder que realiza a política. Com isso, encobre-se o dano fundamental que institui a comunidade política: a exclusão da parte dos que não se encaixam em nenhuma das partes e, por este motivo, desestabilizam aquela distribuição e enumeração. Compreendemos porque Rancière identificará a manifestação do dano à própria política, toda vez que se questiona a divisão dos corpos entre aqueles que têm acesso ao *logos* e os que estão limitados à utilização da voz (*phoné*)⁵⁰. Aquilo que o poder realiza, por sua vez, pode ser chamado mais adequadamente de polícia.

O aspecto político indissociável de uma crítica da metafísica consiste, portanto, em afirmar a imanência do processo produtivo do real e, portanto, a recusa de uma ordenação hierárquica transcendente. Se nossa caracterização da metafísica estiver adequada a esta exigência crítica, podemos ver em Spinoza e Marx não apenas uma afirmação da imanência que produz uma nova imagem do pensamento, mas a incorporação daquele horizonte absoluto do processo constitutivo de que Negri fala. Com efeito, em ambos os casos, há desconstrução do pensamento filosófico como pensamento da ordenação transcendente, portador

⁵⁰ “A voz, diz Aristóteles, é um instrumento destinado a um fim limitado. Serve aos animais em geral para indicar (*semainein*) a sensação que têm de dor ou de agrado. Agrado e dor situam-se aquém da divisão que reserva ao humanos e à comunidade política o sentimento do proveitoso e do nocivo, *logo* a comunhão do justo e do injusto”. RANCIÈRE, Jacques. Op. cit. p. 35. Esta parece ser também uma questão central para Agamben, ao apontar a divisão entre *bios* e *zoe* no pensamento clássico, que tem por critério a linguagem. No entanto, a política, tal como será concebida pelo filósofo italiano, se assemelha ao que Rancière chama de polícia. Para Agamben, a violência soberana ao produzir exclusão, opera, no entanto, uma paradoxal “exclusão inclusiva”. A vida nua sempre está ali como pressuposto da soberania, presa na zona de indiferença entre violência e ordem jurídica. Para Rancière, ao contrário, a política inicia-se quando se rompe a lógica soberana e, nos arriscamos a dizer, quando a vida nua questiona a sua própria condição e a divisão imposta.

da verdade do ser, que estabelece, segundo esta verdade, uma necessária distribuição hierárquica de todos os entes. O que, politicamente, significa estabelecer um fundamento ontológico para as hierarquias sociais que constituem a estrutura de dominação política existente. A nosso ver, existe uma afinidade significativa da operação teórica de Marx e de Spinoza em meio a imanência do político, que analisaremos a seguir.

2.3.

Materialismo Histórico *More Geometrico*

O estabelecimento de uma hierarquia entre história e natureza, pela qual o homem torna-se um “império num império”, é o marco antropológico inicial do pensamento da transcendência. Fundado na crença de um poder absoluto do pensamento e do intelecto humanos sobre a realidade, trata-se de uma representação do programa histórico de constituição da modernidade, no qual a dominação da natureza, especialmente da natureza humana, é elemento central. Seus efeitos são importantes para o argumento central deste trabalho, uma vez que a violência, atribuída a um desvio da natureza humana quando sujeita às paixões e aos impulsos naturais, será associada estrategicamente à violência popular. Assim, a história humana pode ser descrita como evolução progressiva na direção da submissão de todos os efeitos negativos da condição humana, para qual é fundamental e inevitável a soberania estatal e a representação política da multidão. É por isso que, dirigindo-se a seus críticos, Spinoza não hesita no *Tratado Político* em afirmar o caráter natural da democracia ou o caráter democrático da natureza:

“Talvez este meu escrito seja acolhido pelo riso daqueles que restringem à plebe os vícios inerentes a todos os mortais: que na plebe não a medida; que é temível se não teme; que é um escravo humilde ou dominadora soberba; que não há, para ela, verdade; que é incapaz de julgar, etc. A Natureza, digo eu, é a mesma para todos e comum a todos. Mas nós deixamos nos enganar pelo poder e pelo requinte”⁵¹

⁵¹ *Tratado Político*, VII, § 27. p. 339.

Nos últimos 40 anos, muitos teóricos marxistas insistiram sobre a afinidade teórica de Marx e Spinoza quanto a este ponto, desenvolvendo o trabalho iniciado por Althusser e seus colaboradores mais próximos, dentre os quais Pierre Macherrey. Este último, autor de *Hegel ou Spinoza*, livro cujo título expressa bem o que está em jogo nesta insistência: compreender, do ponto de vista de Spinoza, a própria relação entre Marx e Hegel, ou ainda, compreender a relação entre Hegel e Spinoza para encontrar respostas ao problema da especificidade da dialética de Marx ou mesmo de seus limites insuperáveis, na hipótese de extrair suas estruturas fundamentais da dialética hegeliana⁵². Como é sabido, o próprio Marx não equipara a comprovada influência de Spinoza⁵³ à contribuição de Hegel para sua formação intelectual. Também nunca se dedicou, apesar das inúmeras referências textuais e de um caderno de estudo dedicado a Spinoza, a comentar ou criticar sistematicamente seu pensamento. Razões de ordem teórica e prática podem servir de explicação para que Marx não aprofundasse seu conhecimento da obra de Spinoza. Teoricamente, a leitura marxiana de Spinoza parece ter sido largamente influenciada pela interpretação hegeliana e pós-hegeliana, a julgar pelas concepções compartilhadas com Engels sobre a história da filosofia moderna⁵⁴. Spinoza teria por mérito teórico inaugurar

⁵² “Segundo Hegel, o pensamento de Spinoza não é ainda suficientemente dialético. E se o for demasiadamente? Ou ao menos e se o for de maneira totalmente inaceitável para Hegel? A denegação dessa dialética – digamos, para ir mais rápido, de uma dialética sem teleologia –, a que Hegel procede por intermédio de Spinoza, é sua maneira de encontrar no desenvolvimento de seu próprio pensamento um obstáculo insuperável: o de um discurso sobre o qual há que dizer não que não é ainda hegeliano, senão que já o é mais”. MACHERREY, Pierre. *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.

⁵³ Cadernos de estudo de Marx, datados de 1841, mostram que ele conhecia profundamente o *Tratado Teológico-Político* de Spinoza. A influência deste pensador na formação de Marx é, pois, pelo menos tão antiga quanto a de Hegel. Ver BENSALID, Daniel. *Marx, o Intempestivo – Grandezas e Misérias de uma Aventura Crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. pp. 292-294.

⁵⁴ Marx e Engels incorporam o discurso hegeliano acerca da história da filosofia, interpretando a filosofia de Hegel como ápice desta história: “Em Hegel encontramos três elementos: a substância spinozista, a autoconsciência fitcheana e a unidade hegeliana necessário-contraditória de ambas, o espírito absoluto. O primeiro elemento é a natureza metafisicamente disfarçada na separação do homem, o segundo é o espírito metafisicamente disfarçado na separação da natureza, o terceiro é a unidade metafisicamente disfarçada de ambos, o homem real e o gênero humano real. Strauss desenvolve Hegel a partir do ponto de vista de Spinoza, Bauer desenvolve Hegel a partir do ponto de vista fitcheano, e ambos o fazem de maneira consciente no âmbito da teologia”. *A Sagrada Família*. p. 150. Tal leitura parece permanecer na maturidade teórica de ambos os pensadores. A julgar pelas afirmações de Engels na introdução da *Dialética da Natureza*, foi Kant quem primeiro rompeu com a “concepção fossilizada da natureza”, ruptura que a dialética hegeliana leva às últimas consequências. Ver ENGELS, Frederich. *Introdução à*

o imanentismo - “explicar o mundo partindo do mundo” - que depois seria aprofundado pelo materialismo francês do século XVIII. No entanto, por não ter sido um dialético, seu pensamento permanece preso a um preconceito básico do pensamento burguês: a imutabilidade da ordem da natureza. Logo, do ponto de vista prático, o pensamento de Spinoza não fornece o material necessário para a crítica de um elemento central da ideologia burguesa: a negação do devir histórico das relações sociais de produção e, deste modo, a eternização-reificação do modo de produção capitalista e das categorias da economia política que lhe descrevem.

É, pois, na “essência crítica e revolucionária” da dialética que Marx está interessado, desde o início de seu trabalho teórico. Todavia, no curso deste trabalho, há uma tensão permanente (e não resolvida teoricamente) entre duas posições opostas. De um lado, encontramos a afirmação da necessidade da derrubada do capitalismo e da inevitabilidade do socialismo; de outro, o balanço político da experiência histórica que aponta para a impossibilidade de se prever antecipadamente os resultados da luta de classes. Não por acaso, esta tensão gerou divisões históricas no interior do marxismo. Em parte, ela explica os debates do início do século XX, entre “economicistas” e “políticos”, tal como em Lênin e, posteriormente, em Gramsci. Os dois ressaltam, com suas especificidades, a centralidade da prática e da iniciativa político-ideológica no desenvolvimento da luta de classes, entendendo a necessidade e inevitabilidade da revolução socialista segundo uma lógica tendencial e não evolutiva. Em alguma medida, esta tensão explica também as preferências por leituras hegelianas ou spinozanas de Marx. Ora, a situação política dos anos 1970 gera, uma vez mais, ceticismo teórico quanto à tese da *necessária* destruição do capitalismo. Mas não somente isto: as inovadoras experiências revolucionárias dos anos 1960 apontavam não só para a diversidade de caminhos possíveis para o socialismo, como também para o questionamento do caráter universal do modelo político-institucional soviético e para a crítica da identificação do comunismo como fim da história.

Vejamos, sumariamente, como esta estrutura teleológica da dialética aparece na filosofia hegeliana. Embora não conceba o processo de produção do

“*Dialética da Natureza*”. In: Marx e Engels – Textos. São Paulo: Edições Sociais, 1976. pp.153-168.

real segundo a noção de causa transcendente, como fazia a teologia, Hegel preserva o finalismo metafísico em sua dialética e lhe dá conotações absolutas⁵⁵. Isto significa que, não dependendo de nada que lhe seja exterior ou superior, o processo de produção do real não é pura indiferença para si mesmo. A filosofia hegeliana seria capaz de apreender o absoluto porque desvelou a sua natureza de *sujeito*: tendo por meta unicamente a realização de si mesmo, o Espírito (nome hegeliano do absoluto) se manifesta ao longo da história nas diversas figuras do saber humano, formando um encadeamento necessário no qual a figura posterior nada mais é do que a síntese de todas as anteriores. O erro das filosofias anteriores a Hegel – especialmente a de Spinoza – foi, portanto, não terem apreendido o absoluto como sujeito. Elas se restringiram a tomá-lo como já constituído e, portanto, não apreendem o movimento real de sua constituição, permanecendo na abstração de uma substância inerte e idêntica a si mesmo. Ora este movimento nada mais é do que a própria dialética hegeliana, que se revela como

“O desenvolvimento de uma unidade originária simples, desenvolvendo-se no seio dela mesma em virtude da negatividade e não restaurando nunca, em todo seu desenvolvimento, mais do que esta unidade e simplicidade originárias, numa totalidade cada vez mais concreta”⁵⁶

Se, portanto, Hegel pode identificar ser e pensamento⁵⁷ é porque o processo de produção do real, de constituição do absoluto, se revelou idêntico ao próprio movimento do pensar: o pensamento (espírito, sujeito) parte de si mesmo e se exterioriza, se aliena, tornando-se objeto para si (ser-outro) em suas intuições e representações e retornando a si depois de ter se apropriado deste conteúdo real. Ele progride necessariamente superando suas próprias realizações, incorporando suas conquistas anteriores e subordinando-as a este seu movimento interno, até que, alcançando a consciência de seu próprio devir, apreende a totalidade do real. No fim, pois, o começo revela-se como necessário: a alienação do Espírito revela-

⁵⁵ No prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel afirma que “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é resultado; que só no fim é verdade. Sua natureza consiste justo nisso: em ser algo efetivo, em ser sujeito ou vir-a-ser-de-si-mesmo”. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 36.

⁵⁶ ALTHUSSER, Louis. *Sobre la Dialéctica Materialista (De la Desigualdad de los Orígenes)*. In: *La Revolución Teórica de Marx* (trad. espanhola de *Pour Marx*). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973. p. 163.

⁵⁷ HEGEL, G. W. F. Op. cit., p. 59

se indispensável para que a meta de plena identidade para si seja alcançada, uma vez que através deste trabalho do negativo o Espírito “recolhe o mundo”, ou seja, apropria-se do seu ser-outro, confirmando a si mesmo e devindo absoluto. O significado político desta teleologia dialética torna-se mais evidente na *Filosofia da História*⁵⁸. Neste caso, trata-se de um estudo das diferentes formações sociais que visa confirmar o que, especulativamente, já estava dado para a filosofia: o Espírito dirige o mundo se diferenciando, se aprofundando e se enriquecendo em sua existência histórica, manifestada pela vida dos povos e indivíduos concretos. Eis porque: “os princípios dos espíritos do povo dentro de um necessário escalonamento representam tão somente momentos deste único espírito universal que se eleva na história à condição de totalidade, que se abarca e fecha a si mesma”⁵⁹.

A problematidade da dialética hegeliana não reside apenas em seu idealismo mas, fundamentalmente, na subordinação das múltiplas determinações de uma totalidade concreta a um mesmo princípio abstrato, que é a verdade destas determinações e lhes determina seu sentido, lugar e evolução. Para o jovem Marx, este momento essencial da dialética hegeliana não é propriamente objeto de crítica; assim, por exemplo, reconhecerá que

“A grandeza da Fenomenologia hegeliana e de seu resultado final - a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerador – é que Hegel toma, por um lado, a auto-produção do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como exteriorização e supra-sunção dessa exteriorização”⁶⁰.

Como podemos ver, interpretando os textos de juventude segundo a mesma teleologia dialética – o jovem Marx contém em potência, desde o início, o germe do Marx maduro, que não é senão o resultado de um desenvolvimento cuja necessidade está dada desde o princípio –, a relação Hegel-Marx pode ser lida como simples inversão. O próprio Marx assim o caracteriza, no prefácio do *Capital*: descreve seus primeiros trabalhos críticos como operação dialética de superação do idealismo da alienação espiritual pelo caráter materialista da alienação da atividade humana prática de transformação da natureza. Assim, a

⁵⁸ ALTHUSSER, Louis. *Contradicción y Sobredeterminación*. In: *La Revolución Teórica de Marx* (trad. espanhola de Pour Marx). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1973.

⁵⁹ HEGEL, G. W. F. *Filosofia de la Historia*. 2ª ed. Buenos Aires: Claridad, 2005. p. 66.

⁶⁰ *Manuscritos Económico-Filosóficos*, p. 123.

atividade humana material encarna a negatividade dialética que, descendo do céu do idealismo alemão para a terra do naturalismo feuerbachiano, impulsiona o processo pelo qual o homem se auto-produz se apropriando socialmente da natureza e produzindo objetos. Nesta atividade e em seus produtos, confirma-se a essência do homem enquanto ser genérico, ou seja, ser capaz de superar suas determinações específicas imediatas e imprimir à natureza uma constituição humana criando, outrossim, história *universal*.

No processo histórico universal, a evolução da propriedade privada, em suas diferentes expressões, demonstra a necessidade da alienação da atividade humana produtiva. O capitalismo é o modo de produção que leva à máxima intensidade a relação de propriedade privada: impede-se absolutamente que os seres humanos se reconheçam tanto em sua atividade produtiva quanto em seus produtos e, ulteriormente, em seu caráter de ser genérico⁶¹. De modo que, “*quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto o capital*”⁶². A dialética, enquanto forma racional deste devir histórico da propriedade privada, permite determinar que “*o comunismo é a posição da negação da negação e, por isso, o momento efetivo necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico*”⁶³. Uma vez que se entende o comunismo como “supra-sunção positiva” de toda a propriedade privada, conseqüentemente, a “*verdadeira dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem, do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero*”⁶⁴.

Esta última conclusão é apenas um exemplo da riqueza filosófica e política dos textos da juventude de Marx, nos quais leva-se o problema da emancipação humana para o centro do debate filosófico. Os dualismos da tradição metafísica são ultrapassados pela concepção de uma essência humana prática que produz a si mesma na produção de um mundo objetivo. Notemos que nessa produção, não é a alma do homem que se torna coisa, ou a universalidade já dada do ser humano que

⁶¹ Sobre esta tripla determinação da alienação ver os *Manuscritos*, pp. 83-84, principalmente.

⁶² Idem, p. 81.

⁶³ Ibidem, p. 114.

⁶⁴ Ibidem, p. 105.

se materializa nos seus objetos. Concebe-se a universalidade como efeito corporal, “metabólico-social”, como diz Ístvan Mészáros, da atividade humana, na medida que o que constitui a essência prática é fazer da natureza inteira seu *corpo inorgânico*, ou seja, perceber a natureza como totalidade corporal e como exterioridade⁶⁵, “*com o qual tem de ficar num processo contínuo para não morrer*”⁶⁶. Esta relação de exterioridade não implica transcendência, pois dizer “*que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza*” (grifo meu)⁶⁷. Trata-se, antes, de um efeito da consciência: a diferença dos outros animais, não se percebe o produto da atividade humana como pertencendo imediatamente a seu corpo físico. A característica humana essencial é estabelecer uma relação desejante com tudo o que lhe cerca, ou seja, a satisfação de sua necessidade vital é imediatamente percebida como relação com objetos de desejo. Imagina-se, contudo, ter sido este desejo produzido livremente pela mente humana. Somente nesta medida, portanto, ocorre uma “confirmação do ser genérico” do homem.

Este aspecto radicalmente inovador, nitidamente spinozista, do texto filosófico do jovem Marx parece ser sobredeterminado⁶⁸ pela teleologia dialética de origem hegeliana: deste modo, Marx reescreve a *Filosofia da História*, substituindo o devir do Espírito absoluto pela dialética entre atividade produtiva e apropriação desta atividade. Na história universal materialista, a passagem da propriedade comunal primitiva à propriedade privada, bem como o desenvolvimento das diferentes figuras desta, constitui uma fábula evolutiva cujo progresso é determinado pela negatividade (hegeliana) encarnada na alienação do trabalho vivo. Mas não precisamos ir muito longe nos textos de Marx para constatar uma mudança com relação a esta concepção da história. Mesmo o conceito de alienação – dada sua carga ideológica⁶⁹ – será pouco utilizado nas

⁶⁵ “A natureza é o corpo inorgânico do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é corpo humano”. Ibidem, p. 84.

⁶⁶ Ibidem, p. 85.

⁶⁷ Ibidem, p. 84.

⁶⁸ O conceito de sobredeterminação foi tomado de empréstimo à psicanálise por Althusser, com o intuito de definir a relação complexa de unidade entre contradição principal e secundária no interior de uma totalidade concreta.

⁶⁹ Marx ironiza este conceito

suas principais obras. Muito embora, como ressalta Meszáros, o conceito de alienação desempenhe um papel fundamental na obra de Marx, tanto teórico quanto político, não podendo ser descartado em função de um simples “reco na sua apresentação” nos textos posteriores aos *Manuscritos*. No entendimento de Meszáros, o conceito permite que Marx realize uma síntese estratégica das diversas expressões da alienação (política, religiosa, moral etc.)⁷⁰ em função da alienação do trabalho; o que se torna central para o programa revolucionário comunista. Se Marx não o utiliza com a mesma frequência nos seus textos de maturidade está, no entanto, abordando o conceito em *estado prático*, concretizando a síntese realizada⁷¹.

Na transição teórica de Marx, o conceito de história universal será sucessivamente criticado. Este conceito passa a designar uma especificidade do modo de produção capitalista, uma vez que “*pela exploração do mercado mundial a burguesia imprime um caráter cosmopolita à produção e ao consumo em todos os países*” e, conseqüentemente “*em lugar do antigo isolamento de regiões e nações que se bastavam a si próprias, desenvolve-se um intercâmbio universal, uma universal interdependência entre as nações*”⁷². Entretanto, do ponto de vista cognitivo, a idéia de uma história universal se desenvolvendo de acordo com uma finalidade não tem nenhuma utilidade. Em *A Ideologia Alemã* lemos que

“A história não é senão a sucessão das diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais, as forças produtivas que lhe são transmitidas pelas gerações precedentes; assim sendo, cada geração, por um lado, continua o modo de atividade que lhe é transmitido, mas em circunstâncias radicalmente transformadas, e, por outro lado, entregando-se a uma atividade radicalmente diferente; chega-se a desnaturar esses fatos pela especulação, fazendo-se da história recente a finalidade da história anterior; (...) dessa maneira, confere-se então à história seus fins particulares e dela se faz uma “pessoa ao lado de outras pessoas (a saber ‘consciência de si, crítica, único’ etc.) enquanto aquilo que se designa pelos termos ‘determinação’, ‘finalidade’, ‘germe’, ‘idéia’ da história passada nada mais é do que a abstração da história anterior, uma abstração da influência ativa que a história anterior exerce sobre a história atual”⁷³

⁷⁰ MESZÁROS, István. *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 215.

⁷¹ Idem, p. 217.

⁷² Ambas as citações em *Manifesto do Partido Comunista*. pp. 24-25.

⁷³ *A Ideologia Alemã*. pp. 46-47.

Marx rompe com a estrutura teleológica da dialética hegeliana porque o finalismo e o universalismo histórico que lhe são inerentes são abstrações de um tipo bem determinado: abstrações *ideológicas*, cujo efeito de conhecimento é sempre uma inversão. Isto também se infere, aliás, da leitura dos *Grundrisse*. Estabelecendo primeiramente a diferenciação entre concreto real e concreto-de-pensamento⁷⁴, Marx define o papel das abstrações: o de fornecer ao pensamento categorias simples, universais, que não existem senão “*sob a forma de uma relação unilateral e abstrata de um todo concreto e vivente já dado*”⁷⁵. Uma abstração é ideológica quando se supõe que o processo de formação histórica do concreto real é idêntico ao processo de produção (por abstração) destas mesmas categorias simples no concreto de pensamento. É o que acontece com a categoria *trabalho*: ela aparece como categoria simples, em sua universalidade, desde muito cedo na teoria econômica. No entanto, “*é uma categoria tão moderna como as relações que dão origem a esta abstração simples*”⁷⁶. Assim, Marx conclui que

“Até as categorias mais abstratas, apesar de sua validade – precisamente devida a sua natureza abstrata – para todas as épocas, são, não obstante, no que há determinado nesta abstração, produto de condições históricas e possuem plena validade somente para estas condições e dentro de seus limites”⁷⁷

A teoria das abstrações e da formação das totalidades-de-pensamento em Marx permitirá que Althusser recorra a Spinoza para esclarecer a relação Hegel-Marx⁷⁸, nos dando uma nova leitura da “inversão”. Divergindo justamente do que Marx diz de si mesmo, encontramos a especificidade da dialética materialista no

⁷⁴ “Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que, partindo de si mesmo, se concentra em si mesmo, se aprofunda a si mesmo e si move por si mesmo, enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto é para o pensamento somente a maneira de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como concreto espiritual. Mas isto não é de nenhum modo o processo de formação do concreto mesmo”. *Grundrisse*, I, [22-23], pp. 21-22.

⁷⁵ Idem, p. 22.

⁷⁶ Ibidem, p. 24.

⁷⁷ Ididem, p. 26. Em *A Miséria da Filosofia*, Marx já esclarecera que “as categorias econômicas são apenas expressões teóricas desse princípio, as abstrações das relações sociais da produção. O sr. Proudhon, como verdadeiro filósofo, tomando as coisas pelo avesso, só vê nas relações reis as encarnações desses princípios, dessas categorias que, diz-nos ainda o sr. Proudhon filósofo, dormitavam no seio da ‘razão impessoal da humanidade’”. p. 98.

⁷⁸ Segundo Althusser: “realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo mas claro en la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligava a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; *realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel*”. ALTHUSSER, Louis. *Elementos de Autocrítica*. Barcelona: Editorial Laia, 1975. p. 47.

interior da própria prática teórica de Marx⁷⁹, o que não é muito distinto do que Mézaros coloca acerca do conceito de alienação: que Marx não tenha escrito uma *Lógica*, onde formulasse teoricamente os princípios de sua dialética, não impediu a ruptura radical com o hegelianismo em seu trabalho teórico. Para Althusser, o balanço da ruptura reside na constatação de que a essência da dialética, pela qual Marx se interessara, é ideológica. Foi preciso, portanto, que Marx compreendesse praticamente o mecanismo da ideologia para então produzir algo como uma dialética crítica e materialista. Isto lhe deu meios para pensar a possibilidade de um conhecimento não-ideológico das transformações históricas, como aliás encara o trabalho de crítica da economia política:

“Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente toda superestrutura erigida sobre ela. Quando se estudam essas revoluções, é preciso distinguir entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreciadas com a exatidão própria das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas e filosóficas, numa palavra, as formas em que os homens adquirem consciência deste conflito e lutam para resolvê-los”⁸⁰.

Este célebre trecho do prefácio de 1859 presta-se a uma série de incompreensões, porque sugere uma teoria geral da causalidade a partir da base econômica, que não seria mais do que uma “forma de adquirir consciência” da mudança histórica. Um tal esquema abstrato seria contrário à dialética que está sendo proposta por Marx, o que podemos concluir comparando esta passagem com o texto, por exemplo, dos *Grundrisse*:

“Quando se fala de produção, se está falando sempre de *produção em um determinado estado de desenvolvimento social, da produção de indivíduos em*

⁷⁹ Como diz Marx no prefácio de 1859, “*não podemos julgar um indivíduo segundo o que ele pensa de si mesmo*”. Por mais que considere ter invertido a dialética de Hegel, na visão althusseriana, a dialética marxista rompe com os seguintes postulados hegelianos: 1) a simplicidade originária e unicidade da contradição, que só pode ser resultado de um processo de abstração de seus aspectos principais e secundários, bem como da pluralidade de contradições (principal e secundárias); 2) seu desenvolvimento unilateral e homogêneo partir da negatividade, que depende da suposição do fim do processo como determinado já no início, ou a inevitabilidade da superação das contradições no interior da totalidade; 3) o caráter estático das contradições no interior da totalidade, cujas relações já estão dadas uma vez que supõe a invariabilidade do todo, seu fechamento ou simplicidade

⁸⁰ *Prefácio à “Contribuição à Crítica da Economia Política”*. pp. 301-302.

sociedade. Por isto, poderia parecer que para falar da produção simplesmente deveríamos ou bem seguir o processo de desenvolvimento histórico em suas diferentes fases ou bem declarar desde o começo que estamos ante uma determinada época histórica, por exemplo, a moderna produção burguesa, a qual em realidade é nosso tema específico. Mas todas as épocas da produção tem certos traços em comum, certas determinações comuns. *A produção em geral é uma abstração*, mas uma abstração que tem sentido, enquanto põe em relevo o comum”⁸¹

Podemos questionar, a exemplo de Balibar, se o esforço de Marx em direção a uma teoria da “contradição real”, que escapasse a uma representação abstrata e teleológica da totalidade da história, permaneceu inconcluso⁸². Por contradição real, Balibar entende o movimento “que se desenvolve entre tendências contemporâneas”, não sendo uma simples “contradição nos termos” ou uma oposição real entre forças exteriores umas às outras, cujo equilíbrio poderia ser calculado⁸³. A nosso ver, o pensamento spinozano fornece instrumentos para entender esta “teoria da contradição real”, permitindo ressituar o problema no pensamento de Marx, fora dos marcos do hegelianismo. Com efeito, Spinoza propõe conciliar o conhecimento da totalidade da natureza – que não é uma representação, uma imagem, mas uma experiência, pela qual sentimos e percebemos as coisas sob a perspectiva da eternidade e da qual podemos formamos uma idéia adequada⁸⁴ – a uma “análise da situação concreta” dos seres humanos, porque lhe interessa, como a Marx, a potência de liberação que este conhecimento adequado produz⁸⁵.

Mas ao tratar das paixões humanas segundo a mesma necessidade pela qual se produz a totalidade da natureza, Spinoza recusou considerá-las

⁸¹ *Grundrisse*, I, [7], p. 05.

⁸² Ver BALIBAR, Étienne. *A Filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁸³ *Idem*, pp. 122-123.

⁸⁴ “Sentimos e experimentamos que somos eternos”. *Ética*, V, Prop. 23, Esc. Sobre o papel da experiência na obra de Spinoza, ver MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: L'Expérience et l'éternité*. Paris: PUF, 1994.

⁸⁵ Não se trata de uma superação dialética, mas de um método de retificação “óptica e vital” que religa o homem a suas causas *more geométrico*. DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. São Paulo: Escuta, 2002. p. 19. Que o pensamento de Spinoza procure explicar a relação entre humanidade e natureza do mesmo modo pelo qual é explicada a dinâmica pela qual a natureza inteira existe e opera, não significa, todavia, a impossibilidade de uma dialética pela “ausência de contradição”, como sustentava Althusser. Spinoza é precursor não apenas de uma teoria materialista da ilusão imaginária, como foi o primeiro a pensar uma “teoria da contradição real” de que fala Balibar.

negativamente, como acidentes, contingências ou defeitos da natureza humana⁸⁶. Por este motivo, concebe o modo como homens e mulheres operam historicamente como indissociável da necessidade desta condição natural passional e suas implicações. Que nos liberemos de seus efeitos negativos não é algo predeterminado por um destino dialético do Espírito humano, embora possamos conceber com certeza absoluta que, a partir de nossa natureza mesma, tendemos a contê-los pela *afirmação* de uma força contrária e mais intensa⁸⁷. A liberação em questão, tal como concebe Spinoza, pode ser uma decorrência de nosso esforço por perseverar na existência, nosso *conatus* ou de nossa essência atual⁸⁸. Mas esta tendência ou esforço não suprime dialeticamente as circunstâncias necessárias nas quais está inserido e opera, de maneira que “*a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e superada, infinitamente pela potência das causas exteriores*”⁸⁹. Ao contrário, deve nela se enraizar, buscando compreender tanto a potência destas causas quanto nosso poder sobre elas, para que a potência dos efeitos negativos seja reduzida ao máximo, pois “*à medida que a mente compreende as coisas como necessárias ela tem um poder sobre os afetos, ou seja, deles padece menos*”⁹⁰.

⁸⁶ A atitude da tradição frente este problema é ironizada por Spinoza: os que preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens, “parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar dos defeitos e das tolices dos homens segundo o método geométrico, e que queira demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se a razão”. *Ética*, III, Prefácio, p. 161. Recuperemos brevemente alguns argumentos da *Ética* para compreender como isto é possível. Para Spinoza, não nada há além da substância e de suas afecções (*Ética*, I, Axioma 1 e Defs 3 e 5), infinitas e finitas: a natureza é causa ativa de tudo o que produz do mesmo modo que é causa de si mesma. Como partes da potência da natureza, portanto, todas as coisas têm uma parcela de seu “poder de causação”, uma *produção* própria, ou seja, “não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito” (*Ética*, I, Prop. 36). Deste modo, as modificações finitas dos atributos da substância só podem ser determinadas a existir e operar por outra causa finita (*Ética*, I, Prop. 28) e, por isso, temos na natureza uma série de “causações” determinadas que se compõe ao infinito. Logo, uma coisa singular qualquer é causa de algo tanto quanto está sujeita necessariamente à potência de causas exteriores. Sua potência de agir e existir própria é, pois, ativa e passiva; um poder de afetar e ser afetado. A passividade, contudo, não envolve para Spinoza uma negação ou uma contradição no mesmo sujeito: ela é uma determinação positiva da qual se segue um efeito, ainda que seja parcialmente produzido pela singularidade. Por isso “não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (*Ética*, IV, Axioma).

⁸⁷ “*Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte*”. *Ética*, IV, Prop. 7.

⁸⁸ Ver *Ética*, III, Props. 6 a 8.

⁸⁹ *Ética*, IV, Prop. 3.

⁹⁰ *Ética*, V, Prop. 6.

Spinoza não concebe utopicamente, portanto, a experiência da liberdade: não temos um poder absoluto sobre os afetos, uma vez que não controlamos absolutamente a influência das causas exteriores sobre nós. Sua extensão e intensidade, aliás, variam infinitamente, de indivíduo para indivíduo, de sociedade para sociedade e mesmo no interior de cada indivíduo, ou de cada sociedade, há variações⁹¹. Spinoza insiste, no entanto, em dizer que duas forças contrárias jamais podem existir em um mesmo sujeito⁹² se uma pode destruir a outra, ainda que um mesmo indivíduo possa ser arrastado pelos afetos para direções contrárias⁹³. Vimos que a dialética hegeliana, ao contrário, dependia essencialmente desta espécie de contradição interna, pois necessitava subordinar e encerrar infinitas coisas na identidade absoluta do Espírito consigo mesmo. Logo, o trabalho do negativo na dialética da hegeliana implicava na destruição de algo apenas porque havia garantias de que esta identidade seria restituída, garantias instituídas pelo finalismo absoluto da própria dialética.

Para Spinoza, porém, não há garantia alguma de identidade ou retorno a si mesmo. A experiência de afetos contrários a nossa natureza pode destruí-la ou transformá-la⁹⁴, a depender da proporção em que esta contrariedade se dá, ou seja, de sua capacidade para desconstituir as relações características do corpo de um indivíduo; de qualquer modo, não se trata do mesmo sujeito. Podemos dizer o mesmo da vida social, enquanto a entendemos como uma relação de composição complexas entre partes de diferentes naturezas. Como diz Marx, “*considerar a sociedade como sujeito único é considerá-la de modo falso, especulativo*”⁹⁵, por que a dinâmica produtiva posiciona os seres humanos em posições reciprocamente

⁹¹ “À medida que são afligidos por afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, igualmente, sob a mesma condição, um e único homem é volúvel e inconstante”. *Ética*, IV, Prop. 33.

⁹² “À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”. *Ética*, III, Prop. 5. p. 173.

⁹³ *Ética*, III, Prop. 59, Esc.

⁹⁴ Mudar de forma é mudar a relação entre as partes que constituem o corpo humano, logo mudar o poder de afetar e ser afetado deste corpo e, conseqüentemente (pela Prop. 7 da P. II da *Ética*) a capacidade de percepção da mente. Por isso, podemos concluir que esta “transformação” produz outra natureza, embora não completamente diversa da anterior, à medida que passa a exprimir outro grau singular de potência de agir e de pensar. Ou então, a contrariedade é de tal intensidade que uma força exclui a existência da outra, provocando a destruição do corpo. Ver *Ética*, IV, Prop. 39 e Esc. Um mesmo indivíduo pode, no entanto, sofrer mudanças contínuas e conservar sua natureza apenas se as partes que o constituem mantêm a mesma relação e proporção. *Ética*, II, Prop. 13, Lema 5.

⁹⁵ *Grundrisse*, I, [15-16], p. 14.

contrárias, de maneira a transformar permanentemente a natureza dessa sociedade e do próprio processo produtivo⁹⁶. A contradição entre forças produtivas e relações de produção deve ser entendida, portanto, como uma oposição real entre tendências ativas e passivas no interior de uma mesma formação social. Se, por um lado, a dinâmica ativa de cooperação e a socialização da produção são afirmações do esforço coletivo de perseverar na existência, pela qual a potência de cada indivíduo é reforçada e aumentada, por outro, as relações de produção determinam passividade: uma vez que, tanto as posições sociais de cada indivíduo e classe no processo produtivo, quanto a apropriação privada do produto e a acumulação de capital, não podem ser compreendidas adequadamente por meio de suas atividades⁹⁷. Daí que os afetos determinados por estas relações são necessariamente paixões: cada indivíduo experimenta na produção apenas a sua impotência perante um movimento que se processa como algo que lhe é exterior e infinitamente mais potente.

No caso do capitalismo, a mudança contínua na base material é a regra: trata-se de um sistema onde tendências contrárias se chocam com enorme intensidade, determinando ao conjunto da sociedade novas proporções de atividade e passividade a todo momento, produzindo, simultaneamente, uma expansão quantitativa e qualitativa das forças produtivas e sua destruição através das crises, conflitos e guerras⁹⁸. O problema da passagem de um modo de produção a outro, contudo, não se restringe a estes efeitos espontâneos das transformações econômicas. Se as relações de produção podem subsistir à crise constitutiva do sistema é porque a velocidade em que as “formas de consciência” superestruturais de que fala Marx são revolucionadas parece ser, ao menos, inversamente proporcional à velocidade das transformações produtivas.

⁹⁶ Como diz Spinoza com relação à política, “as discórdias e sedições que se desencadeiam numa cidade nunca visam a sua dissolução (como é o caso nas outras sociedades), mas sim à passagem de uma forma a outra”. *Tratado Político*, VI, § 2. p.323.

⁹⁷ *Ética*, III, Definições.

⁹⁸ É importante notar como a dinâmica do processo de circulação e de produção capital estão indissociavelmente ligadas, o que não abordaremos neste trabalho. Uma questão a ser desenvolvida, portanto, é como a reprodução do capital estabelece uma composição dinâmica com o processo de produção, que intensifica o mencionado choque.