

A QUESTÃO DO POSSÍVEL NO ESPINOSISMO E SUAS IMPLICAÇÕES EM ANTONIO NEGRI

HOMERO SANTIAGO *

Já se vão alguns anos que foi propalado um “fim da história”. Desde então, sob pressão dos acontecimentos, a tese foi abandonada; não obstante, aos olhos de alguns, haveria nela certa dose de verdade, ainda que negativa: concorda-se que a ordem político-econômica ocidental (e tudo que está nela implicado) não alcançou um consenso global, por outro lado tampouco se lhe poderiam identificar alternativas sérias e viáveis; ou seja, se não houve um fim da história, sequer haveria a possibilidade de mudanças de rumo dessa mesma história. Podemos dizer que foi mais ou menos em oposição a essa perspectiva que a reflexão política conheceu nos últimos tempos uma importante renovação, com a ascensão de novos nomes e o recurso a matrizes teóricas diversas daquelas quase exclusivas no século XX.¹ Ora, alguns dos efeitos mais peculiares desse movimento devem-se à retomada da filosofia espinosana pelo debate contemporâneo,² e é dessa constatação que queremos partir, tomando o caso, paradigmático pelo sucesso que tem obtido, de Antonio Negri.

Para esse pensador o espinosismo, e a particular conexão entre potência e multidão que tal filosofia estabelece, é um antídoto eficaz a toda e qualquer tentação aparentada a um “fim da história”, quer defendida pelos ideólogos do sistema estabelecido, quer validada na prática

(ou antes na negação da prática) pelos críticos que reconhecem o domínio do sistema sobre todas as esferas da vida e a conseqüente impossibilidade de mudanças.³ De fato, se do ponto de vista espinosano, como entendido por Negri, são as singularidades que constituem incessantemente a história e o próprio real,⁴ propor o fim da história seria algo como propor o fim da própria atividade do real, culminando numa situação em que todo possível estivesse realizado, toda transformação fosse impossível e em que esse real, paradoxalmente, houvesse deixado de realizar-se. Toda questão prática, repete Negri inúmeras vezes, é no fundo uma questão ontológica e é a própria ontologia do ser espinosano que nos garantiria um horizonte sempre aberto à criação ou constituição de novas formas de vida.

Curiosa aliança essa entre espinosismo e pensamento hodierno. Inusitada nem tanto por buscar revigorar o pensamento ontológico e político do século XXI mediante o recurso a um autor do

* Professor do DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA da USP.

¹ De maneira geral, ver César Altamira, *Os marxismos do novo século*, trad. Leonora Corsini, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, Introdução.

² São variadas as formas de “usar” política e ontologicamente o espinosismo, inúmeras também as dificuldades teóricas a enfrentar. Para um balanço recente, ver Chantal Jaquet, “L’actualité du *Traité politique* de Spinoza”, em *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, org. Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

³ “Para esses autores o horizonte é de fato definido por um investimento capitalista total sobre a vida [...] ou, em outros termos, por um conjunto de efeitos e de derivas tecnológicas absolutamente insuperáveis” (*Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica*, trad. Marcello Tarì, Milão, Feltrinelli, 2008, p. 72). Negri inclui nesse grupo, nominalmente, Lyotard, Baudrillard, Virilio, os frankfurtianos.

⁴ A bibliografia negriana sobre Espinosa é ampla e o texto fundamental é *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*, trad. Raquel Ramalheite, Rio de Janeiro, Editora 34, 1993. Limitemo-nos aqui a ilustrar a citada articulação com uma passagem que a resume de modo preciso: “a multidão, tal como a redescobri em Espinosa, serve para ler aquele pleno da realidade e da história que as singularidades constituem” (“Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza”, em *Spinoza: individuo e moltitudine*, org. Ricardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007, p. 297).

XVII; mas, sobretudo, por querer fazê-lo a partir de um filósofo que, à primeira vista e segundo uma tradição que remonta a Hegel, seria o menos preparado a operar uma renovação da dimensão histórica e da dinâmica das transformações.⁵ Com efeito, o que seria a história no espinosismo? A resposta, longe de ser óbvia, é problemática; e sobre isso não precisamos insistir muito. Ao falarmos de uma filosofia da unicidade substancial e da eternidade, que admite apenas o necessário como modalidade real e renega o livre-arbítrio, parece que nos situarmos diante de um pensamento condenado a desconhecer a história, ao menos como usualmente a entendemos e vivemos. Longe de nós afirmar peremptoriamente que esta seja uma consequência necessária da filosofia espinosana, mas teremos de admitir ao menos que ela pode ser lida, para bem ou para mal, como um determinismo que, ao estipular o contingente e o possível como meras ilusões devidas à ignorância,⁶ suprime do horizonte toda perspectiva de transformação que já não esteja inscrita na ordem fixa e eterna que rege as coisas independentemente dos homens; quer dizer, é como se estivesse fora de questão qualquer transformação real. Tanto é assim que um leitor como Deleuze, insuspeito de qualquer má-

vontade com o “príncipe dos filósofos”, pode jogar com tal ambigüidade do espinosismo, sarcasticamente dando-o por sinônimo de fatalismo: “não há mais possível: um espinosismo obstinado”.⁷

A ponderar bem as coisas, topamos aí um problema incontornável. A partir da tradição inaugurada por Hegel, ser-nos-ia permitido tornar a uma leitura como a de Negri e, contra ela, afirmar que o espinosismo mostra-se em verdade parceiro, se não de um fim da história, ao menos de uma paralisação histórica, isto é, de um esgotamento do possível; depois, se o desejássemos, poderíamos aprofundar as considerações negrianas e reencontrar o possível como criação da multidão; e assim alternadamente indo de um Espinosa da ordem substancial, e portanto da estagnação da história, a um Espinosa da ação modal constituinte, e portanto da dinâmica da história. Em suma, ficaríamos girando em falso em torno de uma ambigüidade espinosana que, não é à toa, chega a ser identificada como o “paradoxo [que] constitui a questão central desde o início para toda leitura de Espinosa”.⁸ Já mencionamos Deleuze, mas também — nos limites de nossos interesses aqui — podemos ver o reconhecimento dessa ambigüidade ou desse paradoxo na tese negriana das “duas fundações” da *Ética*⁹ ou na necessidade, sustentada por

⁵ A referência fundamental, evidentemente, são as páginas sobre Espinosa na *História da filosofia* de Hegel: tratar-se-ia de um sistema em que “Deus é demasiado” e não deixa nenhum lugar “ao finito, ao temporal” (*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1995, vol. III, p. 304). Para um questionamento dessa tradição, com vistas ao debate contemporâneo, ver a tese de doutoramento de Mariana de Gainza, *Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo*, FFLCH-USP, 2008, disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2009_doc/2009.doc.Mariana_Gainza.pdf>.

⁶ Por exemplo, *Ética*, I, prop. 33, esc. I; IV, def. 3 e 4; *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 3.

Nas citações de Spinoza, observe-se, forneceremos sempre a divisão interna das obras e utilizaremos as traduções disponíveis no vol. Espinosa da coleção Os Pensadores, salvo no caso do *Tratado teológico-político*, em que damos a paginação do vol. III de Gebhardt (*Spinoza Opera*, Heidelberg, Carl Winters, 1972) e a da tradução de Diogo Pires Aurélio (Lisboa, Imprensa Nacional & Casa da Moeda, 1988). Sempre que nos pareceu necessário, procedemos a pequenas modificações nessas traduções.

⁷ A asserção vem de *L'épousé*, posfácio a Samuel Beckett, *Quad*, Paris, Minuit, 1992, p. 57. Para uma análise dessa passagem e sua conexão com o tema do possível, que nos concerne aqui, ver François Zourabichvili, “Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)”, em *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*, org. Éric Alliez, São Paulo, Ed. 34, 2000.

⁸ Altamira, *Os marxismos do novo século*, ob. cit., p. 416.

⁹ Cf. *A anomalia selvagem*, ob. cit., especialmente cap. III: “Primeira fundação” e cap. VII: “Segunda fundação”. Basicamente, trata-se de afirmar que a *Ética* é atravessada por uma linha (surgida na parte I) “mística” ou “ascética” da “redondeza do ser” em sua “circularidade de um dinamismo eterno, real e lógico”; por outro lado, uma segunda linha (surgida nas partes II-IV e no *Tratado teológico-político*) seria a da “filosofia como constituição do real e como teoria da expressão democrática da ‘multidão’.” Num texto mais recente, Negri voltou à questão para uma “autocrítica parcial”, contudo manteve a tese da “copresença de duas estruturas diversas” na mesma *Ética* (“Democrazia ed eternità in Spinoza”, em *Spinoza: L'anomalia selvaggia, Spinoza sovversivo, Democrazia ed eternità in Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, p. 380).

Michael Hardt, de uma distinção entre ordem e organização no espinosismo.¹⁰

Ora, será que artifícios desse gênero são inevitáveis quando o espinosismo é trazido para o debate contemporâneo? É uma questão a se considerar seriamente. A retomada de qualquer sistema de pensamento tem custos e pode-se aceitar pagá-los em vista de um resultado recompensante. Em princípio, não há aí nenhum crime de lesa-filosofia. O problema, porém, parece-nos outro — e com ele tocamos o fundo de nosso tema. Parece-nos plausível supor que algumas das dificuldades enfrentadas pelos contemporâneos em face do espinosismo podem ser atribuídas à falta de uma consideração mais aprofundada do tema da história e particularmente do possível nessa filosofia. Não porque se pudesse, com isso, restabelecer uma pureza qualquer do espinosismo, mas por suspeitarmos que certas ambigüidades desse sistema são cruciais e que o escamoteio delas acarreta a facilitação de alguns problemas de monta. Voltaremos ainda a esse ponto, mas gostaríamos de já adiantar algumas desconfianças: a filosofia de um Negri, ao desprivilegiar o que chama de primeira fundação, não se desviaria pura e simplesmente dos obstáculos reais a todo exercício constituinte? Não se condenaria ele, destarte, a um ativismo que menospreza o que podemos chamar genericamente de problema da passividade?

Em vista de interrogações como essas que gostaríamos de propor algumas reflexões acerca do problema do possível na filosofia espinosana. Com efeito, se mais e mais nossa época conhece o império da determinação sobre todos os fenômenos da política, da economia e mesmo da vida e do comportamento, como ainda pensar em liberdade de ação? Qual a margem possível para a mudança e para se decidir por ela? Não é casual que para vários pensadores o tema do possível se erga com particular premência,

¹⁰ “Pela ordem do ser, da verdade, ou da sociedade, entendo a estrutura imposta como necessária e eterna desde cima, de fora da cena material das forças; utilizo organização, por outro lado, para designar a coordenação e acumulação de encontros acidentais (no sentido filosófico, i.e., não necessário) e desenvolvimentos desde baixo, do interior do campo imanente das forças.” (Gilles Deleuze. *Um aprendizado em filosofia*, trad. Sueli Cavendish, São Paulo, Ed. 34, 1996, p. 17).

podendo inclusive ser dado como marco da reflexão política e histórica contemporânea.¹¹



Tudo no espinosismo é determinado. Visto que o conteúdo dessa afirmação choca-se imediata e frontalmente com a nossa representação mais usual do que seja a possibilidade, comecemos por algumas indicações prévias, cujo valor deverá revelar-se adiante:

1º) É preciso afastar-nos de uma tradição que reduz o possível a seu aspecto lógico, isto é, aquilo cuja existência não implica contradição, já que tampouco sua essência implica.¹² Se o tema em Espinosa tem interesse, é exatamente por não sofrer tal redução.

2º) Sendo o real inteiramente determinado e atual, as chamadas modalidades (possibilidade, contingência, necessidade) só podem ser entendidas conforme a literalidade de seu nome, isto é, modificações determinadas, efeitos determinados do real. Dessa forma, uma mesma coisa, real e determinada, pode ser considerada sob os pontos de vista da contingência, da possibilidade ou da necessidade.¹³

¹¹ Ainda que possam merecer reparos, as seguintes palavras de Massimo De Carolis servem ao menos como testemunho de um clima de época: “Em nossa tradição cultural a experiência do *possível* sempre teve um valor subordinado, tanto do ponto de vista do senso comum — a *realidade factual* sempre foi a única coisa que verdadeiramente conta para o senso comum — quanto no plano da moralidade e da ciência, unidas em sua veneração da *necessidade* exprimida por leis. A mais incisiva expressão da ruptura histórica que marca nossa era talvez seja a reversão dessa subordinação, uma reversão que tende a fazer da possibilidade a categoria dominante de cada uma das esferas fundamentais da existência.” (“Toward a phenomenology of opportunism”, em *Radical thought in Italy. A potential politics*, org. Michael Hardt, Paolo Virno, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 48).

¹² O filósofo toca o assunto, em trecho já citado: *Pensamentos metafísicos*, I, cap. 3. Quanto a essa tradição e à oposição espinosana, ver Marilena Chauí, *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, parte 2, especialmente p. 365 seg.

¹³ Alertemos que surge aqui uma ambigüidade no termo “necessidade”, pois somos obrigados a distinguir uma necessidade que decorre da natureza de algo e uma necessidade que é impingida a algo. Para evitar confusões, talvez fosse o caso de dar o nome “determinação” (**Continua**)

3º) No espinosismo, sempre que falamos de possível — como de contingente — somos remetidos à ignorância ou à parcialidade de nosso saber. Isso é verdade, mas é preciso complementar: o possível não é mera fantasia ou ilusão; como modificação determinada, tem causa; tendo causa, deve trazer em si uma positividade, um conteúdo real, ainda que como resultado determinado da ignorância.¹⁴

Munidos dessas advertências, por esquemáticas que sejam, façamos um rápido desvio para abordar um caso paradigmático de surgimento da possibilidade, no Apêndice da *Ética I*. Com isso poderemos entender qual estruturação específica de coisas ou fatos abre o campo do *sub specie possibilitatis*.¹⁵

O objetivo do Apêndice é denunciar os preconceitos que impedem a compreensão da primeira parte da *Ética*, o “De Deus”. Para tanto, Espinosa parte de um dado fundamental e universal que remete à condição humana: “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e todos têm o apetite de buscar o que lhes

(Continuação da Nota 13) à primeira necessidade. Em nosso doutorado (*O uso e a regra. Ensaio sobre a gramática espinosana*, FFLCH-USP, 2004) trabalhamos esse ponto buscando mostrar como, relativamente a uma língua, podemos pensar a sua *regularidade*, uma necessidade ou determinação que é expressão de sua natureza ou essência, e uma necessidade que é aquela estabelecida pelas *regras gramaticais*. A mesma distinção poderia ser feita a partir do cap. IV do *Teológico-político*, que trata da noção de lei: há uma regularidade da natureza antes da formulação de qualquer lei natural; esta vem instaurar uma legalidade, uma necessidade, só que o mesmo evento ainda pode ser dado, por exemplo, como contingente.

¹⁴ Falamos em conteúdo positivo ou real do possível no mesmo sentido em que se diz que a idéia falsa tem algo de “positivo”; cf. *Ética*, IV, prop. 1.

¹⁵ A análise do Apêndice proposta nas próximas linhas, e especialmente a dos vínculos entre o Apêndice e o *Tratado da emenda do intelecto* (o tema da decisão e da instituição de um novo modo de vida), foi por nós elaborada em alguns textos aos quais nos permitimos remeter o leitor: “O mais fácil e o mais difícil: a experiência e o início da filosofia”, *Revista Conatus*, Fortaleza, v. 1, nº 2, 2007, disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/15005/115089.html>; “O filósofo espinosista precisa criar valores?”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 30, nº 1, 2007, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732007000100010001&lng=en&nrm=iso; “Superstição e ordem moral do mundo”, em *O mais potente dos afetos. Spinoza & Nietzsche*, org. André Martins, São Paulo, Martins Fontes, 2009.

é útil, sendo disto conscientes.”¹⁶ A seqüência é um percurso dedutivo cerrado, que dá a ver como de sua situação originária os homens chegam ao preconceito e deste à superstição, isto é, o finalismo. Assistimos à gênese de um sistema, uma estrutura (o autor usa a palavra latina *fabrica*) que é também um sistema de vida dotado de valores, deveres e penas para os homens, explicações para o mundo, sua origem, seu funcionamento, seu fim. Ocorre que tudo isso se dá com tal naturalidade e necessidade a partir da condição primeva dos homens que nos fica a impressão de que nunca se poderia escapar a tal estrutura, senão por um milagre. Todos os homens, é a dura assertiva de Espinosa, “são por natureza propensos a abraçar o preconceito”; e nesse sentido surrupiar-se à superstição seria um pouco como ir contra a natureza. Desde que a superstição se instala, parece tornar-se um destino, uma *fatalidade*.

Entretanto, acompanhando os passos do Apêndice, descobrimos que o filósofo não deixa de sugerir que se dá, sim, a possibilidade de escapar ao sistema da vida supersticiosa. E isso é possível, por assim dizer, *desde dentro*; não por um miraculoso despertar racional, mas pela própria experiência de vida. É o ponto sobre que gostaríamos de debruçar-nos.

Estamos no âmago do finalismo. Concluiu-se que o mundo foi criado por um Deus que dispôs tudo em benefício dos homens a fim de que estes lhe prestassem honras, culto e obediência. É nosso dever, e daí uma espécie de código: quem louva e obedece ao dirigente da natureza é beneficiado, do contrário é castigado. Ora, os homens talvez até pudessem ser felizes seguindo tais prescrições, não fosse o fato de que o mundo teima em contradizer as certezas propostas pelo sistema finalista. “Vê a que ponto chegaram as coisas”, exclama Espinosa, os deuses e a natureza deliram. O delírio é a demonstração cotidiana de que os males estão por toda parte e atingem sem distinção os ímpios e os mais piedosos; inversamente, que os bens são angariados com freqüência pelos mais vis dentre os homens. Em suma, todo dia a experiência sugere a incoerência do finalismo e de suas explicações para o mundo:

¹⁶ Até menção em contrário, nossas citações provêm todas do referido Apêndice.

E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos o cômodo e o incômodo sobrevirem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso [os homens] largaram o arraigado preconceito; com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, *em vez de destruir toda essa estrutura [fabricam] e excogitar uma nova*. Donde darem por assentado que os juízos dos deuses de longe ultrapassam a compreensão humana. [grifos nossos]

Fixemo-nos nessa passagem conclusiva. Houve um abalo na rígida estrutura supersticiosa, devido a sua contradição com a própria experiência de vida; contradição que põe a perder as certezas dos homens e, não menos, os angustia — com efeito, explicara Espinosa, sob o finalismo os homens anseiam saber as causas finais de tudo e só se aquietam ao conhecê-las. Nessas circunstâncias, como aceitar que os fins mais importantes, os divinos que tudo determinam, sejam delirantes? Impossível, e daí levantar-se um problema vital: a vida vê-se em risco e incerteza, exigindo uma resposta. É nesse campo, aberto quando determinadamente se tem de fazer algo para solucionar um problema vital, que se torna possível algo diferente. No Apêndice, é verdade, o que de fato ocorre é o aprofundamento do sistema supersticioso com o aparecimento da idéia de que os fins divinos são insondáveis; porém, na contramão dessa saída “mais fácil”, mais natural, temos de salientar o lampejo de uma alternativa; algo mais difícil, sim, mas possível: “destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova”.

É a partir desse momento preciso do Apêndice que desejamos haurir alguns elementos para nossa questão. Em acordo com o visto, a possibilidade pode ser caracterizada como uma espécie de fissura aberta num sistema, no caso o da superstição ou do finalismo, que pela descrição espinosana é extremamente rígido, fechado; tal fissura cobra uma solução e origina assim um campo de respostas possíveis (inclusive com graus diversos de dificuldade) a um problema vital (o abalo de uma forma de vida) determinado pela experiência da contradição

entre o sistema e os fatos de que ele não dá conta; nessa medida, o anseio de mudança aí implicado não decorre de um despertar racional, mas da necessidade de restabelecer o equilíbrio de uma vida. Evidentemente essa descrição mínima do possível no espinosismo, apoiada no Apêndice, exigiria aprofundamentos; não obstante, desde logo podemos dizer que, além de corroborada por outras obras,¹⁷ ela permite-nos ver em que sentido falar de uma positividade própria do possível, a qual revela algo específico de nossas relações com o real que não chega a ser exprimido por outras noções.

O possível vincula-se à ignorância, em especial à ignorância das determinações causais que constituem o que Espinosa denomina “nexo infinito de causas”.¹⁸ Em razão disso, poder-se-ia argumentar pela fragilidade de um aspecto positivo do possível: suprimida a ignorância, não se suprimiria igualmente a condição fundamental do surgimento do possível? Correto, mas é preciso ponderar que essa supressão, ao menos se concebida como total, é impossível. Falamos de uma ignorância inexpugnável que perpassa e perpassará sempre (em maior ou menor grau) a nossa relação com o nexo infinito de causas; haverá, por exemplo, causa ou causas para qualquer evento, as quais se conectam umas as outras e retrocedem até o início da história humana (para nem ir mais para trás); quem seria capaz, porém, de dar conta de tudo isso? Se no espinosismo tudo é *de direito* inteligível, ainda assim nem tudo pode ser *de fato* conhecido, ou seja, restará sempre uma faixa de ignorância em nossas relações com as coisas e que não pode ser tolhida.¹⁹ É por isso mesmo que sempre haverá

¹⁷ Veja-se, por exemplo, o início do *Tratado da emenda do intelecto* e a estruturação dos fatos lá encontrada: a experiência ensina algo e com isso lança em dúvida os bens comuns; a desconfiança acaba pondo em xeque todo o sistema da “vida comum” e o imperativo que surge, mediante a pesquisa de um bem verdadeiro, é a instituição de um novo modo de vida (a fórmula *novum institutum* se repete nada menos que quatro vezes só nos onze primeiros parágrafos).

¹⁸ *Ética*, V, prop. 6, dem.; igualmente, IV, prop. 62, esc.: “nexo das causas”.

¹⁹ O *Tratado da emenda do intelecto*, § 12, afirma claramente: “chega-se a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza [...] porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar essa ordem”. Apesar da linguagem que pode ocasionar mal-entendidos, **(Continua)**

espaço para o surgimento do ponto de vista do possível — e também do contingente — como expressão de algo real: podemos até saber que ignoramos as causas de algo e que só por isso tomamos esse algo por contingente ou possível, mas essa atitude esclarecida não tem o poder de suprimir inteiramente, sempre e em todas as coisas, a contemplação do contingente e do possível.²⁰

E é por isso, ainda, que não devemos nos espantar ao descobrir o filósofo da determinação absoluta alegando que em certas circunstâncias, quando ignoramos a real ordenação e concatenação das coisas, “para o uso da vida é melhor e até necessário considerá-las como possíveis [*ad usum vitæ melius, imo necesse est res ut possibles considerare*]”.²¹ Apreciemos a notável articulação desses termos em que transparece a determinação do possível: porque é necessário, é também possível; e este ponto de vista, longe de constituir apenas uma ilusão, é um modo de considerar “melhor” quando está em jogo uma necessidade real nascida do uso da vida e que deve ter em vista o útil. A concluir: o real ou o positivo do possível é algo que toca diretamente ao campo do que podemos chamar em geral de *ação* ou, seguindo os termos do *Tratado político*, de *experiência* ou *prática*.²²

O vínculo entre possibilidade e ação confirma-se ainda pelas definições de contingente e possível dadas na abertura da *Ética IV*,²³ as quais inclusive nos dão a compreender por que o segundo é “melhor” que o primeiro.

(Continuação da Nota 19) é o mesmo encontrado na *Ética*, IV, prop. 62, esc., quando se afirma que “o juízo que fazemos da ordem das coisas e o nexa das causas [...] é mais imaginário do que real”. Ver ainda *Ética*, IV, prop. 4: “É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.”

²⁰ Tal como se pode saber que o sol é maior do que o vemos, mas jamais deixaremos de ver o sol pequenino como o vemos; cf. *Ética*, II, prop. 35, esc.

²¹ *Tratado teológico-político*, cap. IV, p. 58, trad. p. 166.

²² *Tratado político*, I, § 3: “*experientia sive praxis*”.

²³ III: “Chamo *contingentes* às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua”; IV: “Chamo *possíveis* às mesmas coisas singulares, enquanto, atendendo nós às causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinadas a produzi-las.”

De fato, não escapa ao leitor que, embora tanto na contingência quanto na possibilidade haja ignorância e se considerem *as mesmas coisas, eadem res*, a ignorância muda de lugar e as coisas não são por conseguinte vivenciadas da mesma forma. O surgimento do ponto de vista da contingência depende da consideração apenas da essência de algo, quer dizer, a contingência instala-se quando não há consideração da causa que põe ou suprime a coisa; nessa medida, o contingente é aquilo que — conforme o próprio nome diz — simplesmente acontece, *contingit*; é um acontecimento puro.²⁴ Já o possível surge quando a ignorância reside na causa, que se torna o foco da atenção. Numa filosofia em que saber é saber pela causa, tal consideração pode ser desastrosa para o êxito da empresa do conhecimento; há porém um outro lado, já que o ponto de vista do possível permite pensar algo que o contingente não conseguia: um acontecimento *produzido*, que não é nem absoluto nem instantâneo nem, necessariamente, independente da ação humana. Com efeito, se possível é aquilo cuja causa é indeterminada, possível é igualmente aquilo cuja causa *pode ser* determinada, sobre a qual se pode *agir*.²⁵

Sempre é assim? Não, decerto. Às vezes as coisas nos aparecem como contingentes, às vezes como fatais,²⁶ às vezes — nos melhores

²⁴ É por que nos parece o caso de aproximar a estrutura da contingência e a estrutura do milagre. Talvez elas indiquem uma mesma maneira humana, determinada, de viver o acontecimento em sua pureza (e brutalidade) de completa indeterminação e gratuidade. Ver abaixo, ver nota 26.

²⁵ É precisamente esse envolvimento com a coisa propiciado pela consideração da causa que determina que o afeto relacionado ao possível seja mais intenso que o relacionado ao contingente; cf. *Ética*, IV, prop. 12.

²⁶ Aqui é o lugar de sugerir o vínculo secreto entre contingência e fatalismo. Este se instala desde que a superstição leva os homens a vivenciar a determinação geral do real (ver nota 13) como determinação *fatal*, misteriosa, predeterminada e inapelável porque na dependência de um ser superior cujos fins são insondáveis. A operação supersticiosa para tanto é transformar em ignorância *de direito*, ontologicamente determinada pela disparidade entre finito e infinito, o que no espinosismo é uma ignorância circunstancial e *de fato*. Nessas condições, toda mudança só pode surgir como absolutamente contingente, um evento puro e bruto, em suma um milagre. Para a análise dessa transformação e seus efeitos, permitimo-nos remeter a nosso texto já citado: “Superstição e ordem moral do mundo”.

casos — como possíveis. E com isso tocamos um último elemento que talvez seja o mais complexo e importante para nosso assunto: o da *decisão*. Pelo visto, “as mesmas coisas” podem ser consideradas diversamente; quer dizer, não é do lado do objeto (ou só dele) que está a determinação do surgimento deste ou daquele tipo de consideração, logo é algo que deve depender do sujeito que vivencia de uma ou outra maneira certo arranjo de coisas. Pois, seria razoável dizer que o sujeito *decide* isso? Num primeiro olhar, poder-se-ia simplesmente afirmar que nesse âmbito não cabe falar em decisão. Não nos parece, porém, ser exatamente o caso; sobretudo levando em conta que o tema é claramente invocado no *Tratado da emenda*,²⁷ além de fornecer o contexto mesmo da afirmação do *Teológico-político* sobre a vantagem da consideração do possível.²⁸

O tema da decisão no espinosismo é freqüentemente dado como problemático, já que se trata de um universo sem livre arbítrio, sem livre vontade, e sem tudo que sói à gente ver envolvido na idéia de decidir-se. Na medida em que tudo isso falta ao espinosismo, parece impossível conceber a decisão nessa filosofia. Entretanto, se buscarmos compreender o decidir-se em Espinosa não por aquilo que lhe falta, mas positivamente, não podemos ir mais longe? A decisão efetivamente é um problema num universo sem livre arbítrio; mas justamente esse detalhe é de suma importância: é só num mundo imune ao livre arbítrio que ela é um problema vital ou *real*.²⁹ Um processo determinado, que pode ser pensado e é passível de análise; à diferença do que ocorre quando se imagina um sujeito livre que pode decidir qualquer coisa para lá de todas as determinações, caso em que a

decisão não é problema só porque assume ares de mistério insondável ou milagre.³⁰

Não haveria como, aqui, dar todo o relevo ao tema da decisão, ainda que se nos afigure como da maior relevância. Seja como for, cabe-nos compreender ao menos que o sujeito, mesmo num determinismo integral, participa da abertura de um campo de possibilidade desde o qual pode mudar um estado de coisas dado — questão pela qual tocamos o próprio âmago da dinâmica das transformações e da historicidade. Quais os meandros dessa decisão, em que não se é nem inteiramente ativo, nem inteiramente passivo?³¹ Está aí sem dúvida uma das questões mais difíceis do espinosismo, de cujo fundo não se ausenta o entendimento daquilo que o filósofo chamou certa vez de “livre necessidade”.³²



³⁰ Eis um aspecto que aproxima o espinosismo das ciências humanas, cuja cientificidade depende da presença do determinismo; cf. Yves Citton, Frédéric Lordon, “Un devenir spinoziste des sciences sociales?” (em *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, org. de Yves Citton, Frédéric Lordon, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, especialmente pp. 18-19). Remetemos também ao final de nosso texto “Gramática da língua e gramática da Escritura. Necessidade e contingência na Gramática hebraica espinosana” (em *Necessidade e contingência na modernidade*, org. Luís César Oliva, São Paulo, Barcarolla, 2009), que busca aproximar Espinosa e o programa de Lévi-Strauss para a constituição de uma ciência humana rigorosa, “galilaica”.

³¹ Só para demonstrar a pertinência da questão, alargando um pouco os nossos horizontes, vale observar que estamos diante do mesmo problema que enfrenta um Freud quando, sem embargo da tese da completa determinação dos fenômenos psíquicos, fala em “escolha de neurose” (*Neurosenwahl*) ou “escolha de objeto” (*Objetwahl*). Freud aí “alude a uma certa participação do sujeito” (Renato Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, São Paulo, Perspectiva, 1987, p. 58, nota 84) que é problemática, mas que tem o mérito de pôr a claro que determinismo não é sinônimo de fatalismo. Ora, é exatamente essa “decisão freudiana” ou “escolha no sentido psicanalítico” que Merleau-Ponty dá como paradigmática para se pensar a ação humana que institui algo novo de um modo que não é jamais nem fatal nem *ex-nihilo*, e que para lá da dualidade entre determinação e indeterminação, passividade a atividade, possibilita pensar com rigor a historicidade dos fatos (*L'institution, La passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*, Paris, Belin, 2003).

³² Carta 58: “eu não ponho a liberdade no livre decreto, mas na livre necessidade”.

²⁷ *Tratado da emenda do intelecto*, § 1: “decidi (*constitui*) finalmente indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro”.

²⁸ Trata-se lá de mostrar que, embora tudo seja determinado, toda lei depende de uma decisão humana (“*ex hominum placito*”), já que a potência que institui a lei é a do homem, que é a divina. É toda uma interpretação do cap. IV do *Teológico-político* que se faria aqui necessária.

²⁹ Falamos em problema “real” por oposição a um problema puramente teórico, no mesmo sentido em que o *Tratado da emenda*, § 77, opõe “dúvida verdadeira” e uma simples dúvida teórica, verbal, como seria a cartesiana. Ver abaixo, nota 36.

Chegados aqui e de posse dos elementos esboçados, podemos finalmente retornar a Negri, cuja obra e sua matriz espinosana constituem deram nosso ponto de partida.

A certa altura de *Multidão*, Hardt e Negri afirmam: “o que precisa ser compreendido, e é este com efeito o ponto central, é como a multidão pode chegar a uma decisão.”³³ Não é difícil entender o porquê da centralidade desse tema para os autores de *Multidão* e outros pensadores que participam de um mesmo debate atual acerca das possibilidades de transformação social.³⁴ Várias das críticas a Negri insistem que, com sua concepção de Império, dá-se o declínio de todo espaço independente, de qualquer fora do sistema, a partir do qual se pudesse questionar e transformar o presente estado de coisas;³⁵ para piorar, a filosofia de Negri recusa a validade de uma abordagem dialética que trabalhasse com a idéia de contradições internas que pusessem o sistema a perder-se a partir do desenvolvimento de sua própria lógica.³⁶ Perspectiva, por exemplo,

³³ Antonio Negri, Michael Hardt, *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*, trad. Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 424. Para a discussão desse ponto, é fundamental: Negri, *Fabbrica di porcellana*, ob. cit., cap. 9: “Decisione e organizzazione”.

³⁴ Ver, como exemplo, P. Virno, *Motto di spirito e azione innovativa*, especialmente parte II: “Decisione, norma, normalità”, em que a decisão é analisada como um dos elementos fundamentais de um “diagrama da ação inovadora”.

³⁵ Ver, como exemplo, as ácidas críticas de Atílio A. Boron, *Império & Imperialismo. Uma leitura crítica de Michael Hardt e Antonio Negri*, Buenos Aires, CLACSO, 2002, pp. 105-106, 128-129. O mesmo argumento, só que mais nuançado, encontra-se em: Néstor Kohan, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Buenos Aires, Campo de ideas, 2005; Rodnei Nascimento, “Força de trabalho e biopolítica”, em *Questões de filosofia contemporânea*, org. Anderson Gonçalves et alii, São Paulo & Curitiba, Discurso Editorial & UFPR, 2006.

³⁶ Perspectiva, por exemplo, de Robert Kurz, *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, trad. Karen E. Barbosa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992. A fim de evitar confusões, já que nós mesmos falamos atrás de contradição, distingamos aqui entre uma contradição interna à própria lógica do sistema e uma contradição vivida no nosso relacionamento com esse sistema. Foi a esta segunda — a única que pode erguer um problema vital e real — que nos referimos. A este respeito, lembremos Negri: “Não é a dialética que permite a vida, mas a vida que coloca a dialética. A dialética não funda a vida, mas nela se realiza” (*Jó. A força do escravo*, p. 45). De como isso (**Continua**)

de Robert Kurz, *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*, trad. Karen E. Barbosa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992. A fim de evitar confusões, já que nós mesmos falamos atrás de contradição, distingamos aqui entre uma contradição interna à própria lógica do sistema e uma contradição vivida no nosso relacionamento com esse sistema. Foi a esta segunda — a única que pode erguer um problema vital e real — que nos referimos. A este respeito, lembremos Negri: “Não é a dialética que permite a vida, mas a vida que coloca a dialética. A dialética não funda a vida, mas nela se realiza” (*Jó. A força do escravo*, p. 45). De como isso se opõe à leitura hegeliana do *Livro de Jó* e apresenta toda a problemática da visão negriana da dialética, ver Ted Stolze, “Marxist wisdom: Antonio Negri on the Book of Job”, em *The philosophy of Antonio Negri*, org. T. S. Murphy, A. Mustapha, vol. I.

Nessas circunstâncias, o que tornaria plausível cogitar ainda possibilidades de mudança, portanto uma história não acabada? Num sentido trivial do termo, podemos dizer que sempre é possível qualquer coisa, contanto que não seja contraditória; todavia, como sugerido atrás, num sentido relevante para nossas questões, só é possível mudar quando se decide fazê-lo. Mas como se decide isso, construindo, apesar das determinações em contrário, o novo

(Continuação da Nota 36) se opõe à leitura hegeliana do *Livro de Jó* e apresenta toda a problemática da visão negriana da dialética, ver Ted Stolze, “Marxist wisdom: Antonio Negri on the Book of Job”, em *The philosophy of Antonio Negri*, org. T. S. Murphy, A. Mustapha, vol. I.

Insistimos nesse ponto porque cremos também importante demarcar aqui o horizonte crítico espinosano ou negriano e o de uma crítica “cínica”, segundo a qual é preciso levar ao limite o “desespero conceitual” e dissolver todas as respostas possíveis a perguntas do tipo “que fazer?": “O verdadeiro desespero conceitual produz uma ação que satisfaz à urgência. Se ainda não há ação que satisfaça a urgência é porque não fomos suficientemente longe com nosso desespero” (Vladimir Safatle, *Cinismo e falência da crítica*, São Paulo, Boitempo, 2008, p. 204). Em poucas palavras, diremos que de fato a filosofia não pode responder à pergunta “que fazer?"; contudo, o que cumpre a ela é sempre nos lembrar que é possível fazer algo, isto é, é possível responder praticamente à pergunta “que fazer?", desde que isso seja necessário, não por um desespero do conceito, mas por uma urgência da vida.

ou pelo menos abrindo tal possibilidade? Daí para Negri o tema do possível, ao lado do da decisão e do resgate da noção de sujeito,³⁷ tornar-se uma questão maior, uma vez que, no seu entender, o constituinte absoluto que é a multidão responde pela constituição de suas próprias possibilidades e a efetivação destas.³⁸

Como isso se dá? Aí vêm certas dificuldades sobre que gostaríamos de insistir. A multidão cria o possível; o processo constituinte é um processo criador que se poria em movimento a partir de uma livre decisão.³⁹ Curiosamente, a problemática da possibilidade de transformação em Negri parece assentar-se sobre um modelo de decisão e ação que está mais próximo do Deus cartesiano que cria ou escolhe livremente as verdades eternas que do Deus espinosano. Não será à toa que um partidário do italiano, portanto sem nenhuma má vontade, possa enxergar aí traços de uma “posição criacionista”⁴⁰ e que o próprio filósofo insista, ao tratar do assunto, na ação criadora de um “não-ser” que é o novo,⁴¹ no “vazio da decisão”⁴²

³⁷ Acerca desse ponto, que não tratamos diretamente aqui, ver a crítica de Negri ao estruturalismo: “o nosso estruturalismo não pode chegar à indiferença do ‘processo sem sujeito’” (*Fine secolo, Un’interpretazione del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 112).

³⁸ “Só a multidão, pela experiência prática, oferecerá os modelos e determinará quando e como o possível se torna real.” (Negri, Hardt, *Império*, trad. Berilo Vargas, Rio de Janeiro, Record, 2005, p. 435)

³⁹ “A decisão comum é sempre uma livre invenção, um verdadeiro *clinamen*” (*Fabbrica di porcellana*, ob. cit., p. 136).

⁴⁰ Altamira, *Marxismos de hoje*, ob. cit., p. 397, nota: “Negri, em seu compromisso ontológico spinoziano, situa a noção do poder constituinte em uma posição criacionista, à semelhança de uma autêntica *natura naturans*.” Se nos fosse permitida uma síntese brevíssima das razões deste texto, diríamos que se trata de mostrar a incoerência teórica da afirmação de Altamira: a “posição criacionista” e o espinosismo são, pura e simplesmente, incompatíveis; a começar pela idéia estranha de que o modo possa ter o poder de uma “autêntica *natura naturans*”. Interessa-nos, sim, pensar as possibilidades de ação do modo finito humano, mas nunca como se ele pudesse, a despeito da literalidade da *Ética*, assumir o ser da substância; noutros termos, desejamos pensar a ação de uma *natura naturata naturans*.

⁴¹ “A ontologia constitutiva abre-se aqui sob a margem do não ser — este tende para aquele novo real que não é ainda” (*Fine secolo*, ob. cit., p. 139).

⁴² *Fabbrica di porcellana*, ob. cit., p. 134.

ou na ausência de memória como condição da mudança.⁴³

É impossível não estranhar o fato de que o espinosista Negri faça recurso a um temário tão pouco condizente com o espinosismo. De fato, o que o filósofo italiano entende por “possível”, ao menos segundo a leitura aqui esboçada, assemelhar-se-ia bem mais ao contingente e à arbitrariedade de uma criação miraculosa. É preciso repetir que isso não é um problema porque Negri devesse seguir alguma ortodoxia espinosana; o é, sim, porque, sem embargo de seus méritos (que não são pequenos), a filosofia negriana parece radicar-se numa espécie de ativismo, em certo voluntarismo aos quais falta o que poderíamos designar como uma consideração da *natura naturata* e seus meios de tornar-se *naturans*, ou seja, falta-lhe uma teoria da passividade;⁴⁴ noutros termos, ela não consegue tomar a sério as determinações, de forma a poder pensar a ação humana, e suas possibilidades, na completude do universo da *Ética*, sem o privilégio ou o escamoteio de qualquer de suas “fundações”. Nossa suspeita é que o ponto de vista de Negri — e não menos o de Hardt — economiza demais nas tensões; todo o problema é que essas tensões são reais, e se Espinosa as mantém, dando margem inclusive a que se

⁴³ “Transição comunista é falta de memória” (“Erkenntnistheorie: elogio dell’assenza di memoria”, *Metropoli*, n° 5, 1981, apud Steve Wright, *L’assalto al cielo. Per una storia dell’operismo*, trad. Willer Montefusco. Roma, Edizioni Alegre, 2002, p. 226). Não desconsideramos o fato de se tratar de um texto polêmico, um ajuste de contas com a tradição do operismo; se o invocamos mesmo assim é porque, a nosso ver, resume perfeitamente um traço importante presente em toda a obra Negri. Ademais, só para entroncar com o já dito, não custa lembrar que a ausência de memória é, para Espinosa, uma das condições da crença em milagres: nada de novo acontece na natureza; se algo parece novo, é só porque não há recordação disso (cf. *Teológico-político*, cap. VI, p. 95, trad. p. 204).

⁴⁴ Ao falarmos em passividade, neste contexto, inspiramos-nos em Merleau-Ponty, *L’institution, La passivité*, ob. cit., que nos parece abrir perspectivas que são do maior interesse para aproximarmos do espinosismo. Na medida em que isso não constitui o foco de nosso projeto, para justificar tal aproximação limitamo-nos a reenviar a nosso texto “Espinosa e Merleau-Ponty: convergências?”, *Trans/Form/Ação*, São Paulo, vol. 27, n° 1, 2004, disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732004000100002&lng=en&nrm=iso

propalem fundações diversas, podemos bem suspeitar que isso não se deve ao acaso. Para retomar a nossas linhas iniciais, talvez essas tensões constituam justamente o próprio núcleo do que chamamos de história e, especialmente, de uma história viva e aberta às transformações humanas.

