

Grüner, Eduardo. **O Estado: paixão de multidões. Espinosa versus Hobbes, entre Hamlet e Édipo.** *En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx* Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciencias Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0

**Disponível em la World Wide Web:** [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/07\\_gruner.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/filopolmpt/07_gruner.pdf)

[www.clacso.org](http://www.clacso.org)

**RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO**

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

[biblioteca@clacso.edu.ar](mailto:biblioteca@clacso.edu.ar)

EDUARDO GRÜNER

## O ESTADO: PAIXÃO DE MULTIDÕES

### ESPINOSA VERSUS HOBBS, ENTRE HAMLET E ÉDIPO

*“Ninguém sabe do que um corpo é capaz”*

B. Espinosa

PLATÃO, como se diz vulgarmente, não é bobo, não. Se na sua república não há lugar para a poesia, a razão é a mesma pela qual, na sua filosofia, não há lugar para a retórica ou para a sofística: porque as palavras, nas mãos de quem tenha por elas uma paixão suficiente como para se deixar arrastar – e para arrastar – por elas, têm uma espécie de caráter descontrolado que não pode ser menos que *subversivo*. O grande herdeiro de Platão na filosofia política moderna, Hobbes (que não por acaso chamava o seu Estado-modelo de o Grande Definidor), também desconfiava radicalmente da linguagem liberada à sua espontânea criatividade: reconhecia nela o espaço possível do mal-entendido, do equívoco, do engano, da ficção, da ambigüidade. Outra vez: da subversão de uma certa universalidade do sentido, sem a qual é (para ele) inimaginável uma mínima organização da *polis*. Então, para sermos diretos: não se trata, para a poesia, de uma subversão *política*. Trata-se de

\* Licenciado em Sociologia da Universidade de Buenos Aires (UBA). Professor Titular de Teoria Política e Social da Carreira de Ciência Política da Faculdade de Ciências Sociais, UBA.

uma subversão *da* política. Ao menos da política entendida à maneira de crítica de Marx: como lugar de constituição imaginária (“ideológica”) de uma Cidadania Universal, que por suas equivalências jurídicas dissimula as irreduzíveis desigualdades do mundo, os “vácuos de sentido” no real. O modo dessa universalidade é o contrato, o entendimento, o consenso e, para dizer tudo, a *comunicação* (quer dizer: a lógica do intercâmbio generalizado das palavras no mercado).

A poesia, curiosamente, está mais próxima dos homens e mulheres de carne e osso, desses corpos desgarrados, em guerra consigo mesmos e com os outros, que não conseguem se comunicar com sucesso (“afortunadamente”, acho que dizia Rimbaud, “porque senão se matariam entre si”): não pode, mesmo se quiser – e a maioria dos *poetas*, deve-se dizer, querem– estabelecer contratos, consensos, entendimentos, com o mundo. A poesia se ocupa dos vácuos, não do sentido. É claro: existe a Instituição da Poesia, e existe, perfeitamente codificada, a Palavra poética (ministramos *cátedra* sobre essas coisas, como sobre a “ciência” política). Mas *uma* poesia se define por sua alheabilidade a essas certezas motivacionais. Por sua *alheabilidade*, não sua exclusão: não se trata de estar em outro lugar, nem olhando para outro lado: trata-se do irremediável *mal-estar* em qualquer lugar que essa alteridade sem pontes produz. A *prática* da poesia –tanto a sua escritura quanto a sua leitura– não transforma ninguém num melhor cidadão, nem sequer numa pessoa melhor. O contrário é mais provável: ela faz duvidar sobre a *pertinência* de aspirar a essas virtudes, freqüentemente incompatíveis com aquela prática, na medida em que ela suponha uma conseqüência no próprio desejo.

Espinosa não é, sem dúvida, um poeta. E também ele, como veremos, compartilha com Hobbes certa desconfiança em relação à linguagem puramente “criativa”, e em relação aos excessos metafóricos e simbólicos de uma hermenêutica demasiado afetada. Para dizer a verdade, nisso ele é notavelmente moderno: seu método de interpretação das Escrituras, por exemplo, pode ser classificado quase como *textualista*; até esse ponto ele acredita não numa “transparência”, mas numa espécie de *materialidade* da Palavra que vale por si mesma, sem necessidade de remissão a um sentido Outro que traduza ou interprete mediante chaves ou códigos externos ao próprio discurso. Também ele, como Hobbes –aliás, como quase todo erudito ou filósofo de sua época– prefere a Ciência, especialmente a matemática e a geometria, à Poesia. E, no entanto, a *sua* ciência, a *sua* filosofia, embora ele não o invoque explicitamente, participa do espírito da *poiesis* no sentido amplo, grego, do termo: uma vontade, um desejo (um *conatus*, diria o próprio Baruch) de auto-criação apaixonada, que se transfere à totalidade do seu arcabouço teórico, e muito especialmente à sua filosofia política. É certo: trata-se, sobretudo, da *lógica* desse arcabouço, da sua “forma”. Mas se, de modo geral, pode-se dizer de toda filosofia que a sua “forma”

é inseparável de seu “conteúdo”, no caso de Espinosa, essa articulação é radical: a mais radical do século XVII, e tão radical que continua sendo assim hoje. E justamente onde a “forma” é decisiva, estamos no terreno, outra vez, da plena *poiese*, desse processo de interminável transformação de uma “matéria-prima” que é *in-formada* pelo trabalho humano (a *poiese*, nesse sentido, é imediatamente *práxis*). As conseqüências – teórica e praticamente – *políticas* de tal concepção são imensas. Na verdade, até certo ponto, a inteira origem da filosofia política moderna poderia ser reduzida ao nunca claramente explicitado conflito entre Espinosa e Hobbes. Isso equivale a dizer: ao conflito entre uma concepção do político como o *instituído* (o cristalizado na Lei abstrata que obriga a sociedade de uma vez para sempre) e o político como o instituinte (o que está, assim como a poesia, em permanente processo de autocriação, de “potencialização” sempre renovada do poder da *multitudo*). É esse o caráter profundamente *subversivo* do espinosismo – porque há um “espinosismo” que, embora não possa sempre se reduzir à “letra” de Espinosa, conserva o seu “espírito”-, é esse o seu caráter “poético”.

Esses dois traços nucleares do espinosismo: a sua lógica tributária do desejo de *poiese*, e a sua posição fundadora de uma das grandes tradições do pensamento político moderno (a mais “reprimida”, mas, por isso mesmo, a que sempre retorna insistente e intermitentemente na “história dos vencidos” da qual fala Walter Benjamin), autorizam – ou ao menos gostaríamos de pensar assim – a utilização, como apólogos para dar conta de certos aspectos do conflito Espinosa/Hobbes, de duas tragédias clássicas: *Hamlet* e *Édipo Rei*. Primeiro, porque são dois pontos insuperáveis da “poesia” ocidental. Segundo, porque elas mesmas se situam como expressão condensada de uma época de fundação: a passagem da ordem teocrática à ordem da *polis*. Trata-se de duas teocracias e duas *polis* muito diferentes, está claro, e de duas passagens de “modos de produção” incomparáveis. Mas possuem em comum o fato de seres monumentais *alegorias* – e já voltaremos abundantemente sobre este conceito – das duas maiores crises “civilizatórias” ocidentais: a que conduziu à concepção originária da Política tal como ainda a conhecemos, e a que conduziu à conformação do Estado moderno na aurora do capitalismo e da sociedade burguesa. Em certo sentido, o debate Espinosa/Hobbes (que é, em última instância, o debate entre uma concepção histórico-antropológica e uma puramente jurídica do Estado, e, por outro lado, entre uma concepção “coletiva” e outra individualista das origens do político) repete e atualiza o *agon* trágico que mora no coração dessas crises.

Desde já, é de rigorosa honestidade intelectual anunciarmos que nosso partido é, inequivocamente, o espinosismo. Isso tem um grave inconveniente: o improvável leitor que tiver a paciência de nos acompanhar no percurso não será recompensado, no final, com nenhum

“fechamento” tranqüilizador e certo. Isso é, no final das contas, o espionismo: uma eterna *abertura* que convida à autocriação, ou seja –se podemos chamá-lo com a denominação do que foi um riquíssimo movimento estético– um “realismo poético”.

## HAMLET, OU O LEVIATÃ MELANCÓLICO

Quando se retiram os cadáveres, começa a política<sup>1</sup>. É assim (ou assim *parece ser*) tanto em Hamlet quanto em *Antígona*: Fortimbrás ou Creonte vêm restaurar a ordem justa da Polis, ameaçada pelo “estado de natureza” e pela guerra de todos contra todos. Mas, por certo, isso poderia ser apenas uma ilusão retrospectiva, um efeito de leitura *retardado*, gerado pelas “forças reativas” –no sentido nietzscheano– das modernas filosofias contratualistas (ainda, ou de novo, dominantes tanto na academia quanto no senso comum político de hoje), que se distraem com empenho e esmero perante a verdade histórica evidente de que toda “ordem justa” instaurada por um “contrato” é, não só, mas *também*, o resultado da vitória de uma das partes de uma relação de forças; que a “universalidade” do consenso é o reconhecimento (não necessariamente consciente) da hegemonia de um *partido* que tem o poder suficiente para impor a *sua* imagem da ordem e da justiça: não resta dúvida de que Shakespeare, nesse sentido, está mais perto de Maquiavel (ou de Marx) do que de Locke (ou de Kant). Inclusive –se é para continuar na linha borgeana do autor que cria seus próprios precursores– mais perto de Freud: ao menos, do Freud de *Totem e Tabu* e sua sociedade produto do crime coletivo; uma leitura shakespeariana de Freud como a proposta por Harold Bloom seria aqui de extrema utilidade (ela apontaria que se todo neurótico é Édipo ou Hamlet, é porque os obstáculos à soberania do sujeito não são iguais quando decorrem de filiação materna ou paterna; mas isso é uma outra questão).

E, de todo modo, a –certamente operativa– ficção contratualista pode ser tomada por seu reverso lógico, para dizer que, mesmo quando admitíssemos a discutível premissa de que a política é o contrário da violência, os cadáveres são a *condição de possibilidade* da política: no dispositivo teórico contratualista (vide Hobbes) o Soberano *necessita* dos cadáveres para justificar a sua imposição da Lei; de maneira um pouco esquematicamente foucaultiana, poderíamos dizer: a política *produz* os seus próprios cadáveres, a Lei *produz* a sua própria ilegalidade, para naturalizar o seu (como se diz) “império”; mas imediatamente requer que esta origem seja *esquecida*: do contrário, não poderia exigir obediência universal, dado que a violência é a ordem do *singular*, do

---

<sup>1</sup> Agradeço a Jack Nahmias o presente desta frase seca, dura, sintética e altamente sugestiva.

acontecimento reiterado porém intransferível, do limite em que o efeito sobre os corpos se separa da Palavra.

Nesse esquecimento da origem (que, como veremos, um filósofo-poeta do político como Espinosa tenta combater, restituindo a singularidade do Múltiplo na própria origem do que aparece como Um) está o efeito “maquínico”, instrumental, de uma Lei “positiva” e autônoma que, justamente, não parece ter outra origem nem outra finalidade que o seu próprio *funcionamento*: como diz Žižek (seguindo muito obviamente a Lacan), a Lei não se obedece porque seja justa ou boa: obedece-se porque é a Lei (Žižek, 1998). Porque é a Lei, a que é igual para todos (ainda que se possa dizer, como o próprio Marx, que essa é propriamente a sua injustiça: como poderia ser justa uma Lei igual para todos quando os sujeitos são todos diferentes?) (Marx, 1958). Em *O Processo* de Kafka, por exemplo, o horror da Lei provém não desse funcionamento “maquínico” e anônimo, mas precisamente da invasão do *singular* revelando, recordando, as falhas de uma *pretensão* de universalidade da máquina anônima: quando Josef K. comparece a um tribunal no qual o público mofa dele sem escutar os seus argumentos, no qual os juízes ocultam imagens pornográficas entre as páginas do Código, no qual o esbirro estupra a secretária do tribunal num canto da sala, o que o espanta é essa *singularidade obscena* que desmente a “Forma” jurídica. E que mostra um retorno do –se queremos continuar falando nesses termos– “estado de natureza”, que é *constitutivo de*, e não exterior a, a Lei: a Lei mata K. não como um homem, mas –é ele quem diz– “como um cão”. Inclusive há algo degradante da própria Natureza nessa *domesticação*: Hobbes teria dito “como um lobo”<sup>2</sup> (Espinosa, pelo contrário, *sabe* que a Razão abstrata que pretende dar à Lei a sua fundamentação está *já sempre* atravessada pelas paixões; por isso a “violência” que retorna nos interstícios da Lei não aparece para ele como “obscena”, com “fora de cena”, como estranheza: porque partiu da premissa de que ela é *constitutiva* da própria Lei, da Razão, e de que não se pode operar entre esses dois registros um corte definitivo como o que Hobbes pretenderia)<sup>3</sup>.

Mas então, se o que se pretende é que a política seja a retirada dos cadáveres após a qual pode, finalmente, “imperar” a Lei, há que pelo menos dar conta dessa singularidade obscena, desse *resto* incodificável que, simultaneamente, permite que a Lei/a Política *funcionem*, e que mostrem o seu caráter de *falha* “constitucional” (valha a expressão)<sup>4</sup>.

---

2 Cachorro/lobo/chacal/barata/macaco, etc.: toda uma estética e uma concepção do mundo kaffianas dependem do lugar de uma *animalidade* que, se pensássemos com critérios lévis-traussianos, teria mais que ver com a *articulação* (ou, melhor, com a relação “fita de Moebius”) entre Natureza e Cultura, do que com a sua separação cortante à maneira hobbesiana.

3 Para toda esta análise é absolutamente imprescindível a obra definitiva (embora ainda não totalmente publicada) sobre Espinosa: Chauí, 1999.

Um autor contemporâneo –muito evidentemente inspirado em Espinosa, além de em Marx– que enxergou bem o problema é Jacques Rancière: a política, *qualquer* política (o que não significa que sejam todas iguais: trata-se justamente de restituir à política um certo registro de singularidade acontecimental, embora não de pura contingência, como parece postular um Badiou) é necessariamente “antidemocrática”, se entendermos por “democracia” a livre e *soberana* iniciativa das massas, que pode muito bem supor um desmando de violência: da *República* platônica em diante, todo “modelo” político é uma estratégia de *contenção* dessas massas *para as quais* se faz política (Rancière, 1996).

Vê-se, pois, que, também aqui, *aquilo* que torna possível a Política –a soberania da massa– é, como diz Rancière, o que deve ser *descontado* pela *filosofia* política da vida normal da Polis, porque exhibe o “desacordo” estrutural (“um tipo determinado de situação de fala: aquela em que cada interlocutor entende e ao mesmo tempo não entende o que o outro diz”), a contradição irresolúvel mediante nenhuma *Aufhebung*, entre o singular daquela “livre iniciativa” e o universal da Lei. Possibilidade/impossibilidade: “O que faz da política um objeto escandaloso é que se trata da atividade que tem como racionalidade própria a lógica do desacordo [...] é a introdução de uma incomensurabilidade no coração da distribuição dos corpos falantes”. A inspiração original desta idéia se encontra, é claro, em Espinosa: contra o fundamento individualista e atomístico do contratualismo hobbesiano, e também, antecipadamente, contra o postulado homogeneizante, universal-abstrato, da “vontade geral” rousseauiana, em Espinosa a potência dos sujeitos singulares e a da *multitudo* no seu conjunto alimentam-se mutuamente numa tensão permanente que não permite uma redução de uma à outra (Espinosa, 1966), porque se responsabiliza pelo “desacordo” fundante: o *demos* é o Todo plural, mas a Lei deve tratá-lo como uma *parte* composta de “equivalentes gerais”. Porém, assim não há a Política, que seja possível não há *imperium* estabilizado e universal de uma Lei que teria que ser constantemente redefinida: a “democracia” assim entendida seria um perpétuo processo de auto-reconstituição, de *refundação* da Polis, onde

---

4 *Plus-de-goce* lacaniano no rastro da *mais-valia* marxiana? Deixo para os mais entendidos do que eu a construção dessa complexa genealogia. Mas assento aqui a minha convicção plena de que a descoberta por Marx da *mais-valia* e do fetichismo da mercadoria é um acontecimento decisivo para a filosofia ocidental (e não só para a crítica do capitalismo, embora aquela descoberta não tivesse sido possível sem esta crítica, com o qual ela se transforma no *princípio material renegado* da filosofia moderna), já que nele se assume pela primeira vez a impossibilidade de um “acordo” entre o singular e o universal: é essa impossibilidade a que constitui o significado último do conceito de “Totalidade” –agora tão injuriado, pelas piores razões– no pensamento de Lukács, Sartre ou da Escola de Frankfurt. E, como tentaremos mostrar, a primeira intuição “moderna” dessa problemática encontra-se em Espinosa.

o político seria totalmente reabsorvido no movimento do social (e que outra coisa é, em definitiva, o “comunismo”, o de Marx, e não o dos “comunistas”?). Só essa situação *impossível* – não no sentido de que não poderia ser *real*, mas sim de que por enquanto não pode ser plenamente *pensada*– autorizaria a falar de “soberania”, porque implicaria, então sim, um “dar-se a si mesmo as regras” por parte do que Espinosa chamaria a *multidão*. Mas implicaria também a admissão de que o que *até agora* foi chamado de “política” é a *continuação* – e não a interrupção– da guerra por outros meios.

Demoramos um pouco, talvez desnecessariamente, para dar seu lugar a Hamlet. Porque, em efeito, onde se situa o príncipe dinamarquês nesta instável configuração? Quem sabe no espaço que menos esperamos, o de uma *indecisão* que é um índice de sua consciência da *impossibilidade* da autêntica Soberania (já que, precisamente, teria que, para assumi-la, recorrer à violência, tornando-se o *denunciador*, e que a Lei está, desde a sua origem, manchada de sangue, e assim “desestabilizando” a sua futura legitimidade, inclusive antes de construí-la)? Pode ser. Mas isso seria despachar rápido demais a hipótese de Benjamin de que, de certo modo ao contrário do que pensa Schmitt, a indecisão é, em si mesma, a marca da Soberania. Essa hipótese de que o mais “soberano” é, justamente, o assumir a ação como indecidível, e esperar a melhor oportunidade. A *postergação* pode, evidentemente, ser a estofa do obsessivo, mas também a do político astuto, “maquiaveliano”, que faz do *autodomínio* uma espécie de relojoaria que administra o tempo das paixões: “[Para Maquiavel] a fantasia positiva do estadista que opera com os fatos tem a sua base nesses conhecimentos que compreendem o homem como uma força animal e ensinam a dominar as paixões pondo outras em jogo” (Benjamin, 1990). Conceber as paixões humanas (começando pela violência) enquanto *motor calculável* de um agir futuro: eis aqui a culminação do conjunto de conhecimentos destinados a transformar a dinâmica da história universal em ação política. O híbrido mitológico entre a Raposa e o Leão, entre a astúcia e a força, constitui o *capital simbólico* fundamental do futuro Soberano: há, certamente, método na loucura do Príncipe do Maquiavel (1992).

É necessário esquematizar: estamos no momento de transição, de *passagem* entre a sociedade feudal e a burguesa, de consolidação dos grandes Estados absolutistas centralizados, na qual – como mostrou com agudeza Remo Bodei (Bodei, 1995)– as mais violentas paixões não são estritamente “reprimidas” e sim canalizadas, *organizadas* pela aplicação política da “racionalidade instrumental” da qual falarão muito mais tarde Max Weber ou a Escola de Frankfurt: não é preciso insistir sobre o lugar fundacional ocupado pela instrumentalização do *Terror* na filosofia política de Hobbes. Se Weber está certo, essa nova racionalidade é introduzida pela ética protestante como *condição epistêmica*



do “espírito do capitalismo” (Adorno é mais radical: como Nietzsche e Heidegger antes, faz o instrumentalismo da razão retroceder até o próprio Sócrates; a burguesia protestante não teria feito mais do que sistematizar esse “espírito” para pô-lo em harmonia com as incipientes novas relações de produção) (Adorno e Horkheimer). O tema da *espera*, da postergação das paixões –a vingança, por exemplo– é, como se sabe, central na ética calvinista. Será precipitado insinuar que *Hamlet* pode ser entendido, entre outras coisas, como uma *alegoria* (teremos de voltar sobre este conceito benjaminiano) desse momento de transição? Não é necessário entrar no debate sobre se Hamlet representa o rei Jaime ou sobre a ambígua culpabilidade da rainha: de fato, na época da sua estréia, como sustenta o próprio Carl Schmitt, *já havia começado* a longa e convulsiva era da “revolução burguesa” na Inglaterra (Schmitt, 1992). Longa, convulsiva e *indecisa*: da decapitação de Carlos I à ditadura republicana de Cromwell, de volta à Restauração, até o delicado equilíbrio da monarquia constitucional, para não mencionar os *Levelers* e *Diggers* empurrando na direção de uma “democracia popular”, as contra(di)ções do parto da nova era arquitetam um verdadeiro labirinto de violência e confusão que desmente a interessada imagem de uma evolução pacífica e ordenada, oposta à sangrenta Revolução Francesa. Hamlet –como, em outro terreno e numa sociedade muito diferente, Dom Quixote– é um *sujeito da transição*, que não termina de decidir o momento oportuno de dar o impulso em direção à nova época: o cálculo das suas próprias paixões é astúcia, sem dúvida, mas também temor (um temor bem burguês, se me permitem) a um desmando precipitado que ponha tudo a perder. Parafraseando o Marx do *XVIII Brumário*: não consegue escolher entre um final terrífico e um terror sem fim.

Sim, porém, e a sua “melancolia”? Não nos metamos com as suas motivações psicológicas: o que representa *filosófica e politicamente* o seu duelo inacabado? A questão é extraordinariamente complexa, mas aqui outra vez Benjamin joga algumas pistas. Antes de tudo, *Hamlet* pode situar-se topicamente em outro espaço de transição, entre a tragédia clássica e o drama “de duelo”, o *Trauerspiel*: seu príncipe ainda leva a marca do personagem trágico, mas já é, também, um herói melancólico. Vamos devagar: numa carta a Gershom Scholem, Benjamin descreve os fragmentos originais que depois formariam a sua *Origem do Drama Barroco* como esclarecedores, para ele, da “antítese fundamental entre a tragédia e o drama melancólico”, e da questão de “como pode a linguagem como tal *fazer-se plena* na melancolia e como pode ser a *expressão* do duelo” (Benjamin-Scholem, 1994). Os temas da representação da morte e da linguagem do duelo informam o problema filosófico da representação do *absoluto no finito*: na terminologia benjaminiana posterior, do “tempo-agora” da Redenção, que implica um corte radical com toda cronologia do “progresso”, inserindo-se no *continuum* his-

tórico. E anunciemos, de passagem, que essa é já uma problemática plenamente espinosiana: para o holandês não há uma contraposição externa, mas sim uma *imanência* do universal no particular. Esta é uma das grandes diferenças de Espinosa com Descartes e, apesar da aparência complexamente “técnica” da discussão, ela tem importantes conseqüências para a filosofia social e política: possibilita a concepção de um Sujeito que pode aspirar ao universal (incluído o “sujeito social” de Marx) sem por isso diluir as suas determinações particulares<sup>5</sup>.

Para esta elucidação, é pertinente a oposição tragédia/drama barroco: na sensibilidade moderna (ou seja, pós-renascentista), “dolorosamente separada da natureza e da divindade”, a felicidade se entende como ausência de sofrimento; mas, para os antigos, a humanidade, a natureza e a divindade se vinculam em termos de conflito, de *agon*, e a felicidade não é outra que a vitória outorgada pelos deuses. O *agon*, pois, contém o absoluto como imanência. Algo muito diferente acontece na cultura moderna e na sua herança cristã: o abismo levantado entre a divindade, por um lado, e a humanidade/natureza, pelo outro, leva à representação de uma natureza profana e a um sentimento do *sublime* (em sentido kantiano) como potencialmente in-finito, onde o progresso é “automático” –eis aqui, de novo, a metáfora “maquínica” da história. Aqui não há um “momento da vitória” no qual o absoluto se realiza e glorifica a vida no momento da morte, mas sim o desejo interminável de um absoluto remoto, inalcançável, cuja perseguição “empobrece a vida e cria um mundo diminuído”. Na tragédia, o herói deve morrer porque ninguém pode viver num tempo terminado, *realizado*: “O herói morre de imortalidade, essa é a origem da ironia trágica”. No drama melancólico cristão, pelo contrário, o tempo está *aberto*: Deus é um horizonte remoto, e a completude do tempo no advento do absoluto, por um lado, *já ocorreu* com o nascimento do Messias, mas, por outro, é *eternamente postergada* para o Juízo Final. No drama melancólico, o princípio organizador não é o completamento *do e no* Tempo, mas sim a repetição e o *diferimento*. A “diminuição da vida” diante da presença sempre diferida do *deus absconditus* condena os vivos tanto quanto os mortos a uma existência espectral, condenada a repetir, mas nunca completar, nem a sua morte nem o seu duelo (o mesmo motivo pode se encontrar em Pascal e em Racine, segundo tentou demonstrar Goldmann, 1968).

Nesse marco, Benjamin contrasta a “palavra eternamente plena e fixada do diálogo trágico” com “a palavra em permanente transição do drama melancólico”. Na tragédia, a palavra é conduzida à sua completude no diálogo, onde recebe o seu sentido pleno; no drama melancóli-

---

5 Para a melhor análise que conhecemos sobre esta polêmica de Espinosa com Descartes, ver Deleuze, 1975.

co, o completamento do sentido é perpetuamente diferido. Por isso, no drama melancólico, a “figura” privilegiada (não é, porém, uma figura do catálogo retórico: é um *método* de construção, sobre o qual é montado o método de *análise crítica* do texto) é a *alegoria*, que se opõe ao *símbolo*, como se opõem aquelas duas concepções do tempo (Benjamin, 1990)<sup>6</sup>.

- Onde, no símbolo, aparece um tempo “ideal” que se realiza, se *completa* no instante único e final da redenção *imediata* do herói trágico, na alegoria, o tempo é uma progressão infinitamente insatisfeita, e a redenção do herói melancólico está sempre *deslocada* para um futuro incerto.

- Onde, no símbolo, aspira-se à igualmente imediata *unidade* com o que ele representa –ou seja, onde o singular se sobrepõe junto com o universal e contém em si mesmo, imanentemente, o momento da transcendência–, na alegoria, *não há* unidade entre o “representante” e o “representado”: todo significado cessou de ser auto-evidente, o mundo se tornou caótico e fragmentário, não há significado fixo nem relação unívoca com a Totalidade.

- Onde o símbolo é uma categoria puramente *estética*, que não encarna a união do singular com o universal, mas se limita a *representá-la* –e que permanece, portanto, preso no mundo da “aparência”, do *Schein*–, a alegoria é um conceito *ontológico-político*, que desnuda um “ainda-não-ser”, sobre o qual o *Sujeito é o Soberano*, dado que é o responsável por fazer advir o Sentido onde nada significa nada e tudo pode significar qualquer coisa.

Só que, no drama melancólico, o Soberano está, como se disséssemos, *suspenso* entre o instante do “pontapé inicial” que o fará advir Sujeito alegorizante, e “a sombra do objeto” que o puxa em direção ao passado, que o congela no seu estatuário estatuto de símbolo fantasmal. Não termina de *inscrever* a sua Soberania –por isso ainda *potencial*– no seu devir-sujeito, não termina de se decidir a efetuar essa *violência* num mundo de tempo “acabado” para abrir o Sentido, para fazer “política” e *ser* o sujeito dela: essa violência que Schmitt chama, casualmente, de *decisionista*; mas Schmitt se engana, porém, ao pensar que *somente* a decisão é o atributo do Soberano, individual ou coletivo: não pode existir decisão (Hamlet é o exemplo *princeps*, justamente) sem atravessamento do momento “melancólico” que adverte sobre a *impossibilidade* de uma soberania que está sempre em questão, que deve se

---

<sup>6</sup> A teoria benjaminiana da oposição entre símbolo e alegoria, embora os críticos nem sempre o reconheçam, deve muito a *A Alma e as Formas* de Georgy Lukács, um autor que é indispensável resgatar do exílio infame ao qual foi submetido pela academia bem-pensante, incluída a de esquerda.

“re-alegorizar” permanentemente. Outra vez: a política se revela aqui como o nó (gordiano?) da Possibilidade/Impossibilidade de constante refundação da Polis (ver Girard, 1978). E é nesta encruzilhada onde, como se verá, encontraremos esse quase contemporâneo de Hamlet que é o judeu de Amsterdã Espinosa, para nos dar um fundamento dessa refundação constante.

E não se trata de mera especulação metafísica, psicológica ou estética. Insistimos: o período que pode se “alegorizar” a partir de uma leitura do que Jameson chamaria o *inconsciente político* de Hamlet é crucial não apenas para o desenvolvimento das formas de “consciência” e experiência da modernidade proto-burguesa, mas também para o desenvolvimento de formas modernas de organização (de dominação) política e social. O drama melancólico cristão (Benjamin *demonstra* que Hamlet é cristão, embora não tenhamos tempo aqui para reproduzir seu argumento) é também passível de ser reconstruído como uma alegoria do modo em que –avançando ainda mais além das teses de Weber ou de Troeltsch– não é só que o cristianismo da época da Reforma foi um simples mas decisivo *fator* que favoreceu a conformação de um clima cultural propício para o desenvolvimento do capitalismo, mas também que esse cristianismo *se transformou ele mesmo* em capitalismo<sup>7</sup>. O corolário dessa transformação do cristianismo em capitalismo é que o capitalismo tornou-se religião (“a religião da mercadoria”, chamava-a Marx), uma religião que, pela primeira vez na história, supõe “um culto que não expia a Culpa, mas a promove”. Porém, tão importante quanto isso é que, por trás do “contrato” que nos compromete a ter respeito pelos congelados símbolos culturais dessa religião, continua vigilante a Espada Pública de Hobbes (ou as Duas Espadas de Agostinho) para nos recordar que o tempo está *terminado*, que chegamos ao final (da História). E Espinosa, como veremos, possui absoluta clareza sobre isso. A melancolia de Hamlet é também a nossa, em toda a sua ambigüidade: *sabemos* que lá fora existe esse universo “caótico e fragmentário” esperando o exercício da nossa soberania, mas *descontamos* do mundo aquela soberania, que é justamente a que o faz possível na sua eterna repetição. Fortimbras, no final das contas, não retirou realmente os cadáveres: apenas os ocultou nos bastidores, fora da cena, para continuarem “oprimindo como um pesadelo o cérebro dos vivos” (outra vez Marx, no *XVIII Brumário*).

---

7 Entre nós, há um raciocínio análogo em Rozitchner, 1997.

## ÉDIPO, OU O PAI DA RAZÃO

Vê-se logo qual é a vantagem que –querendo ou não– arrastam consigo certos textos *fundantes* da literatura universal (ao menos, no universo ocidental); a de –justamente por seu lugar fundante, sua posição de *nó* de uma mudança de época– conter *in nuce* todas as possibilidades que serão desdobradas no período posterior. Num excelente e recente trabalho, Jean-Joseph Goux arrisca a hipótese de que, além ou aquém de Freud, a tragédia de Édipo aponta o início da subjetividade filosófico-política “moderna” (num sentido muito amplo da palavra), na medida em que Édipo, respondendo ao famoso enigma da Esfinge com um sucinto “o Homem”, realiza três operações simultâneas:

- a) “cria” a Filosofia, ou seja, um discurso não mais baseado na tradição, mas sim no raciocínio lógico;
- b) portanto, “cria”, igualmente, o Sujeito moderno, que só será figura dominante em Descartes, esse sujeito que *centra* a experiência e a fonte do saber no seu próprio Eu, e não em alguma Transcendência religiosa ou cultural que o determina;
- c) finalmente, pelas duas operações prévias, “cria” as condições ideológicas para a emergência do *homo democraticus*, ou melhor, do *homo liberalis*, do homem que, baseando-se na sua pura Razão “individual” e despojado da inércia da tradição, “contrata” com os seus iguais uma forma de organização política e social.

Essas três operações, pois, constroem a ponte para se passar de uma época a outra: da era de uma ordem baseada no ritual religioso e na repetição do culto sacrificial como forma de sublimação/simbolização da lógica da *vingança*, à era da Polis, da Lei universal, do império da Razão e da lógica da *justiça*, tal como se expõe num texto fascinante de Girard (1978). O lugar de Édipo, como mítico “herói fundador” de uma nova cultura, é aqui capital.

Sim, *porém*: junto com tudo isso, Édipo cria também a “racionalidade instrumental” weberiana e frankfurtiana, isto é, esse muito astuto truque, essa “astúcia da razão” pela qual a liberdade individual, perversamente, será o álibi da dominação em chave hobbesiana, que permitirá o curioso silogismo de que seria “irracional” se rebelar contra o Poder que *nós mesmos* escolhemos, já que seria uma espécie de absurda auto-rebelião. Só que, em tudo isso, há um problema: Édipo, finalmente, *fracassa*: toda a sua astúcia raciocinante, que foi suficiente para vencer a Esfinge, não basta para se libertar do seu Destino, nem para conjurar a ameaça da Peste violenta que vem destruir a Cidade; tanto ele (o “líder”) quanto o povo de Tebas (a “massa”) –e observe-se, no texto de Sófocles, como o Coro acode permanentemente a Édipo implorando a salvação, numa extraordinária ilustração antecipada do

vínculo de *separação* líder/massa na lógica do “chefe carismático”. Tanto ele quanto o povo sucumbirão à ilustração desmedida (essa *hybris* desmedida, como a chama Aristóteles) de acreditar que se pode fazer “política” com a pura Razão, prescindindo das paixões. Édipo, com efeito, raciocina o tempo todo, discorre, calcula; e, sobretudo, quer saber *tudo*; é justamente essa avidez de conhecimento calculador, de racionalidade “com relação a fins” –o objetivo é, em definitiva, manter-se no poder– o que o perde, produzindo o “retorno do reprimido”, do que (como adverte a ele Tirésias, representante da tradição) não *devia* ser sabido. Sucumbem, pois, à ilusão, outra vez, “ideológica” de que o indivíduo, em relação de equivalência formal com os outros “indivíduos”, possa se livrar das paixões do Poder.

Que é justamente o que Hobbes, com ou sem intenção, terminará demonstrando: que autorizando a paixão de *um só* indivíduo –tornando-o *por vontade própria* Soberano das paixões– o que se provoca é a mais brutal das dominações. E que quando ela, a dominação das paixões do Um, se tornar insuportável, são só as paixões dos Muitos as que podem cortar esse nó górdio. Cada experiência revolucionária dada pela História volta a colocar em cena o dilema de Édipo: confiar na Razão? Soltar as rédeas das paixões? Buscar o “justo meio”, o equilíbrio preciso entre ambas? O Terror que espanta Hegel ou o Termidor que Marx denuncia são pólos de oscilação pendular: o *excesso* no apaixonamento revolucionário irreflexivo que liquida o necessário componente de racionalidade, ou o *excesso* de raciocínio instrumental que trai os objetivos mais sublimes do projeto original. É claro que ambos constituem vicissitudes da luta de classes; mas a metáfora trágica (ou melhor: o caminho descendente da Tragédia para a Farsa, para citar ainda essa inesgotável fonte de citações que é o *XVIII Brumário*) dá conta de certos fundamentos “universais” –diversamente articulados de acordo com as transformações históricas das relações de produção e as suas formas político-jurídicas e ideológicas– de uma dialética que freqüentemente parece palavra de Oráculo. Em *Hamlet*, como vimos, essa “abertura” de uma nova época revolucionária da qual o próprio Marx fala, desdobra novamente a gramática e a dramática de uma *indecisão* entre a razão “contratualista” e o fundo escuro das paixões que se agitam nos subterfâneos da História.

A melhor explicação, a mais “acabada”, está, sem dúvida, em Marx. Mas seu prólogo mais genial está –como já insinuamos, de passagem– em Espinosa. É ele quem –um século antes, e com mais agudeza ainda do que Rousseau– adverte a falácia de fundar a Ordem da cidade apenas no Um e na sua Razão. Primeiro, porque não existe Razão que não esteja atravessada, informada e ainda *condicionada* pelas Paixões, até o ponto de que, amiúde, o que chamamos de Razão não seja mais do que *racionalização* –embora seja este um termo muito posterior–

das paixões (se Espinosa é, para Althusser, o verdadeiro antecedente de Marx, para Lacan, é o verdadeiro antecedente de Freud). Segundo, porque não existe Um que não seja simultaneamente uma função do Múltiplo: o “indivíduo” e a “massa” não são duas entidades pré-formadas e opostas, como gostaria o bom individualismo liberal; são apenas duas *modalidades* do Ser do social, cuja dissociação “desapaixonada” só pode conduzir à tirania. A sua associação excessivamente estreita também: sabemos bem disso pelos “totalitarismos” do século XX; mas, justamente, esse é o *risco* de apostar na autonomia democrática das massas, que pode, por certo (de novo segundo as vicissitudes da luta de classes), devir em heteronomia autocrática *apoiada* na manipulação das massas. No entanto, devemos ser claros: o totalitarismo “político” é um fenômeno “de exceção” no desenvolvimento do poder burguês, enquanto esse outro “totalitarismo”, fundado nas ilusões da “democracia” individualista-competitiva, é a sua *lógica constitutiva e permanente*. Então, Espinosa está certo: a Farsa da ficção ultra contratualista (Baruch, como se sabe, *é/não é* contratualista: esse debate não tem fim, já que seria preciso eliminar a lógica dicotômica imposta pelo liberalismo) reconduz irremediavelmente à Tragédia do Um soberano das paixões de Hobbes.

Entre os pólos da oscilação pendular, então, Espinosa se recusa a escolher: não por hamletiana indecisão, mas porque está convencido de que só a tensão irresolúvel, a “dialética negativa” entre ambos, oferece a oportunidade (sem trapaceiras garantias prévias, como as do contrato racionalista) de uma autêntica liberdade para as massas. Seu projeto *é*, não cabem dúvidas, “racionalista”: trata-se da organização mais “racional” possível do Estado. Porém, ao mesmo tempo, essa *potência* social que o Estado deveria ser, se nos desculpam a piada de mau gosto, uma “paixão de multidões”: um conjunto *realmente* social (e não o “indivíduo” jurídico de Hobbes, separado, alheio e superior à “massa”) conformado por *potências* individuais, sim, mas que precisamente se *potencializam* em sua associação horizontal. Espinosa é um racionalista, mas é também, e talvez sobretudo, um realista: de Maquiavel aprendeu o que o próprio florentino, mais de um século antes, ainda não necessitava tão urgentemente; a saber, uma crítica implacável à versão jusnaturalismo “escolástica” que “concebe os homens não como eles *são*, mas como deveriam ser”. Ao contrário, a “ciência política” de Espinosa funda-se numa antropologia que não foge do desvendamento da face nua e brutal do poder que se dissimula por trás das fantasias da Razão abstrata. A política deve ser a “ciência” da natureza humana *efetiva*, ou seja, das *paixões*, que são tão “necessárias” e inevitáveis quanto os fenômenos meteorológicos. E aqui, não se trata de se lamentar, mas sim de apreender a complexidade desse *fenômeno*: “Não se trata de rir nem de chorar, mas sim de compreender”. O reconhecimento da necessidade –que um

século e meio depois será a base da liberdade para um Hegel, ou seja, para aquele que classificaria Espinosa como “o mais eternamente atual dos filósofos”–, isto é, a consciência de que a realidade não necessariamente se comporta de acordo com as regras da razão legisladora, é um antídoto “natural” contra as tentações da *hybris* ultra-racionalista, da “racionalidade instrumental”.

Mas também não estamos, aqui, nesse terreno da contingência, para não dizer do puro acaso (e tampouco é assim na tragédia: não se pode confundir o acaso com o Destino), no qual tantas filosofias *pós* quiseram encurralar o acontecimento histórico: “Nossa liberdade não reside em certa contingência nem em certa indiferença. E sim no modo de afirmar ou de negar; quanto menos indiferentemente afirmamos ou negamos uma coisa, tanto mais livres somos”. O filósofo de Amsterdã não autorizaria, de maneira alguma, hoje, essa inclinação tão francesa pela ausência de fundamentos ou pelo *significante vazio* que vem “abotoar” –contingente ou decisionalmente– um sentido para a História: a afirmação ou a negação não-indiferente das coisas é filha do conhecimento profundo das causas que as determinam (Carassai, 1999). Espinosa não põe tanto a ênfase nas determinações particulares da relação causa/efeito, e sim no fato de que *haja* causas que produzem determinadas coisas,  *fatos*.

A filosofia política, com efeito, deve atender, antes de tudo, aos  *fatos*. E os “fatos” (que não estão realmente feitos, mas em vias de *se fazerem*) dizem, às claras, que os homens estão sujeitos aos seus efeitos e às suas paixões. A imagem das suas relações apresentada ao observador é a do enfrentamento e do conflito; essa *dinâmica dos afetos*, que já havia sido exaustivamente analisada na *Ética*, não autoriza nenhuma conclusão aprioristicamente otimista sobre a condição humana, nem muito menos sobre a sua possível melhora. Também não há lugar aqui para os *a priori* nem para os imperativos categóricos (Espinosa é estritamente intragável para os neokantianos que hoje administram o seu tedioso credo nas escolas de ciência política), dado que esses “fatos” impõem-se por cima dos juízos morais. Mas isso não implica –como é o propósito implícito de um Hobbes, por exemplo– reduzir a teoria política a uma teoria pragmática do controle das condutas por parte do Soberano e, portanto, desautoriza, igualmente, a ilusão paralela de criar de uma vez para sempre uma ordem estável e perfeitamente previsível, como quem constrói a perfeita demonstração de um teorema no quadro negro. E a metáfora não é casual: tanto *A República* de Platão quanto o *Leviatã* de Hobbes estão, de certo modo, presididas pela matriz geometrizarante; é verdade que também para Espinosa a geometria e a matemática podem ser a ordem de demonstração nada menos do que da ética. Mas nunca de maneira absoluta e auto-suficiente: sempre estão condicionadas pelo seu fundamento “irracional”, por isso que Horacio González, com



uma expressão feliz, chamou de “a matemática assediada pela loucura”, e onde os ataques à retórica e aos disfarces “poéticos” da Natureza podem se entender não tanto como uma vontade de *exclusão* das mesmas à maneira platônico-hobbesiana, mas muito mais como uma forma de dizer que elas e a “loucura” estão sempre aí, condicionando a nossa razão, e que é melhor se responsabilizar por essa verdade do que negá-la “edipicamente” e depois sofrer as conseqüências inesperadas: “Entre a matemática e a loucura (Espinosa) escolhe a matemática só para que a loucura seja a surda vibração que escutamos cada vez que uma demonstração imperturbável e resplandecente se apodera de nós” (González, 1999).

Inclusive uma noção como a de *direito* (começando, por certo, pelo “natural”) perde aqui o caráter normativo que o iusnaturalismo tradicional havia lhe dado para se transformar na capacidade ou força efetiva de todo indivíduo no marco global da Natureza. A realidade é concebida em termos de *potência* –e observe-se a ambigüidade do significante: “potência” é tanto “força” ou “poder” quanto, mais aristotelicamente, o que ainda tem de devir em *ato*. Mas a Potência, essa capacidade de persistir no Ser, de *existir*, é uma absoluta *auto-posição* imanente ao próprio Ser. Se a sua origem é Deus, Deus não está em nenhum lugar “externo” à manifestação das “realidades modais”, dos modos do Ser, da Natureza até o Estado. Não é estranho que, para a escolástica, tanto cristã quanto judaica, Espinosa seja um herege, uma espécie e “panteísta” (Toni Negri não tem inconvenientes em classificá-lo como *materialista radical*) que atenta contra a Transcendência Metafísica a favor de uma ontologia do movimento perpétuo. Da alegoria judaico-cristã (do “drama barroco” de Benjamin), Espinosa retém a abertura do tempo histórico; mas a mantém, e essa é a sua imperdoável heresia, como abertura permanente, levando a lógica da alegoria até as suas últimas conseqüências. Mas não nos detenhamos agora nisso: retenhamos apenas que é precisamente isso o que levará Althusser a definir em termos espinosianos a sua noção de “estrutura”: aquilo que, igual que o Deus de Baruch, não se faz presente mais que nos seus efeitos, não se mostra mais que na sua Obra, e está, portanto, em permanente estado de abertura e transformação. Em suma: o Ser é *práxis*.

O Político, então, –há que dizê-lo assim, com ressonâncias quase equivocadamente schmittianas– define-se pelo esquema físico da “composição de forças”, da mútua “potencialização” dos *conatus* (desse esforço pela perseverança no Ser) individuais se acumulando na potência coletiva da *multidão*, e na qual os “direitos naturais” não desaparecem na ordem jurídica “positiva” do Estado, mas produzem uma *reorientação* da “potência coletiva” que é, em última instância, o Estado. Um Estado sem dúvida *informado* pela Razão, mas por uma racionalidade que se faz consciente da sua relação de mútua dependência com as paixões e

os *conatus*. Mais ainda: faz-se consciente de que essa relação é a Razão, a única possível racionalidade material liberada do seu *hybris* onipotente. A filosofia política de Espinosa é, num certo sentido, decididamente “edípica”: aposta na liberdade de pensamento e razão contra o peso inerte do Dogma tirânico, fechado sobre si mesmo, *acabado*. Mas escapa da armadilha da “ignorância” –ou melhor: da *negação*– edípica das paixões, transformando-as *a favor* da atividade de um Sujeito coletivo *inseparável de* (circunstancial a) o próprio Estado, numa espécie de (outra vez) antecipatório desmentir da ideologia liberal que opõe o indivíduo atomizado da “sociedade civil” à Instituição Anônima e impessoal do Estado.

Estamos falando, mesmo sob o risco de incorrer em anacronismos, de uma “democracia de massas”? Na verdade, estamos falando de algo muito mais originário e fundante: da constituição do poder do *demos* como tal, na medida em que, na arquitetura teórica espinosiana, ele *não pode* ser “descontado” –para voltar a essa noção de Rancière– da estrutura do político, sem que todo o edifício desmorone. A imanência da teoria, a imanência dessa potência fundadora à própria existência de uma politicidade inscrita na própria perseverança do Ser social, não deixa alternativas e não tem, por assim dizer, lado de fora; o poder que Espinosa concebe é –ele mesmo o diz– *absoluto*, porém, no sentido (ainda hoje incompreensível, exceto se *realmente* pudéssemos imaginar o “comunismo” de Marx) de que é o poder da *totalidade plural* posto em ato de movimento e em prática de interminável re-fundação da *polis*. Nesse ponto, Hamlet “decide” uma e outra vez, e Édipo se reintegra ao coro.

## CONCLUSÃO, OU A IMPOSSIBILIDADE DE CONCLUIR

“A imanência da causa no efeito ou da origem no originado, nervura do pensamento e da realidade, é a fibra de onde se acendem e da qual irradiam as idéias espinosianas, entrelaçadas numa estrutura dinâmica que desenha a inédita articulação entre o especulativo e o prático, entre teoria e *práxis*” (Chauí, 1999). Marilena Chauí extrai dessa constatação o gesto espinosiano de ruptura radical com as tradições dominantes de concepção do histórico-político: o providencialismo cristão, o messianismo judaico, o pessimismo helenístico-romano diante do declínio dos estados imperiais. Não existe mais roda da Fortuna nem Vontade Divina exterior à própria História, que é, também ela, uma totalidade plural onde as potências singulares, em todo caso, “compõem” uma relação de forças no *conatus* histórico. Cada sociedade reconhece, nos seus efeitos, as suas próprias causas fundadoras, sem que possam ser encadeadas providencial e teleologicamente num Projeto Único com um fim predeterminado. É também o que diz Marx, apesar do empenho dos seus detratores em transformá-lo numa caricatura de providencialismo

laico: o “reino da liberdade” é o *início*, e não o fim, de uma História na qual o político, entendido como permanente ato fundacional, está inscrito no próprio movimento *do* social, entendido como potência preservadora do Ser comunitário. Não há que temer à palavra “Ser”: existe uma ontologia marxista, que a monumental (e, lamentavelmente, quase desconhecida) obra póstuma de Lukács pôs de manifesto com um rigor abrumador. Nela, a imanência do Ser que atravessa a Natureza (inclusive a “inorgânica”) para se resolver no movimento incessante da *práxis* social –mas com um “salto qualitativo” que consegue se afastar dos equívocos engelsianos de uma “dialética da natureza”– é evidente a inspiração espinosiana, embora Lukács dedique, quase na íntegra, um dos seus três volumes a registrar a influência de Hegel (Lukács, 1976).

Outro tanto poderíamos dizer desse outro grande marxista “hegeliano” do século XX, Sartre. Sua noção de passagem do “prático-inerte” à *práxis*, que poderíamos dizer quase calcada do conflito spinoziano entre a “causalidade transitiva” (núcleo da *passividade finita* expressa na parte humana isolada e em luta contra as outras) e a “causalidade imanente” (que permite desvendar a gênese daquela e os seus efeitos corruptores sobre a vida “imaginativa”, efeitos que conduzem à inadequação no pensamento, à tirania na política e à servidão na ética), desvendamento que é a condição necessária de sua superação e a passagem à *atividade*, o que quer dizer à Liberdade (Sartre, 1964). E isso para não mencionar a idéia de Espinosa de que na base “passional” do conflito entre as potências individuais no “estado de natureza” (que apenas superficialmente lembra o de Hobbes) existe uma relação com o Outro carregada da ambigüidade amor-ódio, “originária e inescapável, vivida imediatamente como limitação recíproca, mas também como necessidade nascida da carência, da penúria e da astúcia” (Chauí, 1999): uma relação que, sem dúvida, nos remete muito a Freud, mas sobretudo ao Sartre de *O Ser e o Nada*.

Já falamos também de Benjamin, e da sua peculiar concepção da *alegoria* como construção inacabada sobre as ruínas do passado, em oposição ao *símbolo* como codificação “congelada” do sentido, e do significado profundamente histórico-político dessa confrontação. E acaso não se percebe aí a marca espinosiana, na medida em que também a alegoria é uma *causa sui* em perpétua refundação do seu sentido? Não poderíamos inclusive arriscar uma hipótese de que essa oposição benjaminiana reproduz a oposição de fundo entre o *Tratado Teológico-Político* e o *Leviatã*, com a sua obsessão “simbólica” (sempre no sentido de Benjamin) por codificar os significados numa ordem estável e instituída de uma vez para sempre?

É essa mesma idéia de *construção* (embora não, ao menos explicitamente, a de alegoria) a que encontramos em Balibar, quando destaca que, para Espinosa –ao contrário do que acontece em Hobbes–, o

lugar da Verdade não é a linguagem, entendida como pura denominação/representação, mas justamente um *processo de construção coletiva* no qual a racionalidade e as paixões estão em vínculo de mútua implicação: as idéias são “afetos” tanto quanto os afetos são idéias. Onde, para Hobbes, trata-se da Verdade como *instituição* (nominalismo do universal), para Espinosa, trata-se da Verdade como *constituição* (nominalismo do singular) (Balibar, 1997). É certo que Balibar acredita perceber em Espinosa –e, num sentido genérico, talvez não se engane– um surdo e semiconsciente “temor às massas”. Mas, se ele existe, é a outra face do seu “realismo”, pelo qual sabe que o risco do desmando passional e irreflexivo das massas é o preço a pagar por uma democracia verdadeiramente *radical*.

Já descrevemos como, em Rancière, a tensão dialética entre o universal e o singular, entre o Um e o Múltiplo, permeia o lugar *impossível* de uma política que, paradoxalmente, tem que excluir aquilo mesmo ao que deve a sua existência: a potência fundadora do *demos*; o que equivale a dizer, tem que se ater aos efeitos negando-se o reconhecimento da Causa. A inspiração espinosiana não poderia ser aqui mais transparente; no entanto, quase não é necessário relembrar que, nesses termos, ela já estava presente em Marx: nas suas críticas juvenis à falsa “universalidade” das noções de Estado e Cidadania, mas também, em outro registro, na análise do fetichismo da mercadoria, que é a pedra fundamental da sua investigação crítica sobre o capitalismo.

Pierre Macherey, por sua vez, põe em jogo, com o seu exaustivo estudo da *Ética*, a questão do conjunto da realidade considerado a partir do princípio racional e causal que lhe confere *simultaneamente* a sua unidade interna –o seu caráter de absoluta necessidade– e a liberdade que, sobre essas bases “objetivas”, tende a um projeto de “liberação ética” das constrições do poder (Macherey, 1998).

Alain Badiou retorna ao problema dos fundamentos matemáticos da Ontologia, é claro que com as vantagens da moderna matemática “qualitativa” (Cantor, Gödel, Cohen), construída –se é que entendemos bem– ao redor de um *conjunto vazio* que, no discurso de Badiou, parece metaforizar a in-completude do Ser (também o político-social). É certo que o autor critica Espinosa pela sua “resistência” a admitir esse vazio fundante no qual viria se inscrever a “verdade” do Acontecimento. Entretanto, embora a crítica não nos pareça de todo justa –pois supõe uma petição de princípios feita três séculos e meio depois–, resulta dela a demonstração da pertinência de um “retorno” a Espinosa num pensamento filosófico-político plenamente atual (Badiou, 1999).

Finalmente, Toni Negri –cuja célebre oposição entre o *poder constituinte* e o *poder constituído* é de explícito cunho espinosiano (Negri, 1993a)– apontou com agudeza, no seu estudo específico sobre Espinosa, a forma em que Baruch constrói o que poderia se chamar de uma

ontologia também constituinte do sujeito coletivo, pelo qual há que entender em Espinosa não exatamente uma “ontologia política”, mas o *político como ontologia*, como aquela Causa que dá o seu Ser ao social, e pela qual ambas as ordens (a política e a social) são inseparáveis e “in-termináveis”: se Deus –que podemos tomar aqui como uma metáfora do “Estado” no seu sentido mais amplo, quase gramsciano– se expressa na multiplicidade da Natureza, isso significa que Ele mesmo não está feito de uma vez e para sempre, mas se *auto-produz* constantemente nos *conatus* multiplicados que pugnam sem término por fazer perseverar o Ser: o que mais pode querer significar que Deus é infinito? (Negri, 1993b). Por outro lado, essa “in-finitude”, com já dissemos, não se opõe a um contrário, pensado como “finitude”: ela é absoluta, é um *conatus* totalizador que não reconhece limites nas leis positivas; em todo caso, adapta-as e as redefine segundo as suas necessidades de perseverança. A “filosofia política” de Espinosa é, pois, social e antropológica antes de meramente *jurídica*, como a de Hobbes e do liberalismo posterior.

Essas referências são importantes: elas permitem ver até que ponto, nas vertentes mais interessantes do pensamento de esquerda da última parte do Século XX, o nome de Espinosa é uma marca decisiva, como referendando aquele *dictum* de que todos temos ao menos duas filosofias: a própria e a de Espinosa. Mas há ainda algo mais. Permitem também, de algum modo, interrogar e dar complexidade a uma imagem dicotômica que recebemos como senso comum, segundo a qual o “marxismo ocidental” se dividiria entre a remissão a uma origem hegeliana (Lukács, Sartre, a Escola de Frankfurt, etc.) ou a uma origem espinoziana (a “escola” althusseriana continuada-descontinuada em Balibar, Rancière, Macherey, Badiou, e, por outro lado, Toni Negri, etc.). Mas as coisas não parecem ser assim tão simples: nem Althusser e seus seguidores “rebeldes” foram sempre tão anti-hegelianos como quiseram se mostrar<sup>8</sup>, nem os “hegelianos”, como acabamos de ver, deixaram de registrar –por vezes de maneira igualmente decisiva– o peso do discurso de Baruch. Hoje em dia, tornou-se tarefa de primeira ordem (teórica e filosófica, mas também, e por isso mesmo, política) revisar essa dicotomia: um “diálogo” –sem dúvida por vezes ríspido e carregado de possíveis conflitos, como todo diálogo– entre Espinosa e Hegel, pensado como *base* de um marxismo complexo, crítico e aberto, mas ao mesmo tempo apoiado em cimentos filosóficos e “ontológicos” sólidos que o afastem da vertigem tentadora das “novidades”, resulta indispensável.

---

8 A recente publicação dos escritos “juvenis” de Althusser sobre Hegel, nos quais se pode encontrar o embrião de muitas das suas posições posteriores, mas no contexto de uma celebração positiva da obra hegeliana, mostram até que ponto o seu furioso “anti-hegelianismo” posterior foi motivado, como muitos suspeitavam, por razões de política mais ou menos imediata.

A dialética histórica de Hegel, com o seu reconhecimento da difícil relação necessidade/liberdade (e vimos que algo da mesma ordem pode ser rastreado em Espinosa) pode ser um bom antídoto contra a tentação de resolver a suposta “crise” do marxismo a favor do puro acaso e da contingência: Espinosa, como também vimos, não pretende reduzir a sua própria concepção da História a esses termos. O próprio Baruch, por sua vez, pode servir de plataforma para a construção de uma outra dialética, menos obcecada pela *Aufhebung* superadora e pelo hegeliano afã de “reconciliação” entre o Universal e o Particular, e mais atenta à tensão entre o Um e o Múltiplo e a *singularidade* (das sociedades, dos sujeitos, das histórias “locais”): isso pode ser um bom antídoto contra as teleologias, os finalismos e os universalismos abstratos, mas ao mesmo tempo permite escapar das armadilhas de um “pós-marxismo” multiculturalista que se pretende sem fundamentos de nenhuma espécie. Da mesma forma, os chamados “Estudos Culturais” e a Teoria Pós-colonial teriam muito a ganhar em profundidade analítica e crítica com uma articulação semelhante, que permitiria pensar mais complexamente as tensões “particularistas” da globalização capitalista, frente à reivindicada “ausência de fundamentos” nessas correntes de pensamento. Finalmente, uma mútua compensação da sedução do irracionalismo pela vigilância da Razão (do lado de Hegel), e da onipotência idealista-racionalista pela consciência das paixões (do lado de Espinosa) podem evitar outras seduções: a indecisão de Hamlet não tem por que ser arrancada pela raiz mediante o “decisionismo” irreflexivo –como parece ser cada vez mais o caso de Laclau e Mouffe–, e o “cartesianismo” ou o “kantismo” de Édipo não tem por que renegar das paixões e ser então esmagado pelo seu retorno a partir do reprimido –como ocorre com os “universalistas” à *la* Rawls ou Habermas, que, no seu debate com os “comunitaristas”, pecam de um paradoxal racionalismo abstrato que os acaba fazendo cair no obscurantismo ultra contratualista. Os mesmos comunitaristas, por sua vez, caem na sua própria armadilha: a sua posição “particularista” é enunciada a partir de um sujeito *universal* –um “narrador onisciente”, diria a teoria literária– que dita leis gerais para as comunidades particulares (Žižek, 1998b)<sup>9</sup>. Em todos esses casos, deparamo-nos com oposições e/ou reduções do Universal para o Particular ou vice-versa, cujo efeito irônico é que terminam, de algum modo, dizendo o contrário do que se propõem. Uma maior atenção à filosofia espinosiana lhes permitiria, talvez, romper o círculo vicioso de uma *negação* da ontologia que termina sendo a mais afirmativa das ontologias: uma espécie de descrição “positiva” do universo político e social. Já em

---

9 Para uma excelente crítica destas posições, fundada em boa medida na conjunção Espinosa/ Hegel/ Marx/ Lacan, ver Žižek, 1998b.

Espinosa (assim como em Marx, em Lukács, em Sartre, em Adorno ou em qualquer um que funde a sua “ontologia” na *práxis* autocriadora) é a *negatividade* de um movimento *ético* (na medida em que, é claro, implica “decisões” racionais e passionais condicionadas pela dialética Liberdade/Necessidade) a que permite fundamentar a “totalização” da “indecidível” multiplicidade de um Ser sempre *provisório*. Outra vez, as conseqüências políticas são enormes, e poderiam ser esquematizadas em duas opções: o Universo como administração (não importa quão “justa” ou procedimentalmente “democrática”, inclusive “radicalmente” democrática) do existente, ou o Universo como *produção* do Novo.

Entenda-se bem, então: não estamos propondo um “justo meio” nem uma “terceira via” filosófica ou política. Estamos apostando –provisoriamente, como é próprio de toda aposta– num pensamento do político como *poiese* em estado de refundação permanente, que seja ele também *causa sui*, mas cujos efeitos sejam, na medida do possível, conscientes das suas causalidades imanentes: do seu próprio poder constituinte; embora nunca terminemos de saber realmente do que o nosso corpo é capaz, sabemos que aprofundar nas causas da sua potência pode nos permitir aumentá-la, ainda que o risco esteja sempre à espreita. É a única via para recuperar, no seu melhor sentido, um espírito de tragédia que nos defenda da farsa.

## BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor W. e Horkheimer, Max 1988 *Dialéctica de la Ilustración* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Badiou, Alain 1999 *El Ser y el Acontecimiento* (Buenos Aires: Manantial).
- Balibar, Etienne 1995 *Nombres y Lugares de la Verdad* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Balibar, Etienne 1997 “Espinosa, l’anti-Orwell” em *La Crainte des Masses* (Paris: Galilée).
- Benjamin, Walter 1995 *Para una crítica de la violencia* (Madri: Taurus).
- Benjamin, Walter e Scholem, Gershom 1994 *Correspondencia* (Barcelona: Península).
- Benjamin, Walter 1990 *El origen del drama barroco alemán* (Madri: Taurus).
- Bodei, Remo 1995 *Una geometría de las pasiones* (Barcelona: Muchnik).
- Carassai, Sebastián 1999 “Apología de lo Necesario” em Horacio González (comp.) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Espinosa* (Buenos Aires: Altamira).
- Chauí, Marilena 1999 *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa* (São Paulo: Companhia das Letras).

- Deleuze, Gilles 1975 *Espinosa y el Problema de la Expresión* (Barcelona: Muchnik).
- Girard, René 1978 *La Violencia y lo Sagrado* (Barcelona: Anagrama).
- Goldmann, Lucien 1968 *El hombre y lo absoluto* (Barcelona: Península).
- González, Horacio 1999 “Locura y Matemáticas” em Horacio González (comp.) *Cóncavo y Convexo. Escritos sobre Espinosa* (Buenos Aires: Altamira).
- Lukács, Georgy 1976 *Ontologia dell'Essere Sociale* (Roma: Editori Riuniti).
- Macherey, Pierre 1998 *Introduction à l'Ethique de Espinosa* (Paris: PUF).
- Maquiavelo, Nicolás 1992 *El Príncipe* (Madri: Alianza).
- Marx, Karl 1958 “La Cuestión Judía” em *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (México: Grijalbo).
- Negri, Antonio 1993a *El poder constituyente* (Madri: Prodhufi).
- Negri, António 1993b *La anomalía salvaje* (Barcelona: Anthropos).
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Rozitchner, Leon 1997 *La Cosa y la Cruz* (Buenos Aires: Losada).
- Sartre, Jean-Paul 1964 *Crítica de la Razón Dialéctica* (Buenos Aires: Losada).
- Schmitt, Carl 1992 *Hamlet y Hecuba* (Barcelona: Pre-Textos).
- Espinosa, Baruch 1966 *Tratado teológico-político* (Madri: Tecnos).
- Žižek, Slavoj 1998a *Porque no saben lo que hacen* (Barcelona: Paidós).
- Žižek, Slavoj 1998b *The Ticklish Subject* (Londres: Verso).



