

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 41 jul-dez 2019 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Mulher segurando balança*
do pintor holandês Johannes Vermeer, óleo sobre tela, data 1662 ou 1663.

ANTONIO NEGRI REVISITA SEU LIVRO
A ANOMALIA SELVAGEM

entrevista a Homero Santiago e Mario Marino

RESUMO: Entrevista concedida por Antonio Negri a Homero Santiago e Mario Marino por ocasião do lançamento da segunda edição da tradução brasileira de *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*.

PALAVRAS CHAVE: Negri, Espinosa, modernidade filosófica, multidão.

APRESENTAÇÃO

Antonio (ou Toni, como prefere) Negri, então professor de Filosofia Política na Universidade de Pádua, foi preso em 7 de abril de 1979 no bojo de uma enorme operação do governo italiano que, sob o pretexto de combater a luta armada empreendida sobretudo pelas Brigadas Vermelhas, encarcerou centenas de militantes políticos, das mais variadas facções, que ao longo dos anos 1970 se haviam empenhado na elaboração aprofundada de todas as possibilidades teóricas e práticas abertas pelas radicais contestações da ordem social, política e cultural dos anos 68-69. Encarcerado e processado por insurreição armada contra os poderes do Estado, formação e participação em grupo armado, promoção de associação subversiva, violação das normas sobre armas, tentativa de evasão, sequestro, lesões pessoais, violência contra agentes oficiais, vandalismo e saque, furto *et caetera*, Negri passa por várias prisões, inclusive de segurança máxima, até 1983, quando é eleito parlamentar e, após a cassação de seu mandato, exila-se na França. Foi no imediato encarceramento que ele se debruçou com afinco sobre Espinosa e redigiu *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, publicado em 1981. A obra se tornou um dos mais importantes títulos da bibliografia espinosana do século xx, além de marcar uma forte inflexão nos rumos mesmos dos trabalhos teórico e prático desenvolvidos por Toni Negri. O trabalho em seguida ganhou traduções em várias línguas e, no Brasil, a Editora 34 lançou em 1993 uma versão vernácula assinada por Raquel Ramallete.

Estando essa edição de há muito esgotada, em 2018 as editoras 34 e Politeia decidiram lançar uma segunda edição inteiramente revista por Homero Santiago e Mario Marino que ganhou o precioso acréscimo de um posfácio que retoma a resenha que Marilena Chaui

fez do livro quando de seu primeiro lançamento brasileiro. Além da natural emenda das gralhas da ótima tradução de Raquel Ramallete, a intenção maior dessa revisão foi fazer jus ao forte desenvolvimento da pesquisa brasileira em Espinosa desde então, em especial ao surgimento de novas traduções lusófonas de sua obra. Na ocasião do relançamento do livro, o autor concedeu esta entrevista, na qual narra algumas das circunstâncias da redação do livro e, principalmente, o avalia à luz de seus trabalhos posteriores, reafirmando uma tese forte de sua obra mais madura, mas cujos lampejos surgiram exatamente no momento em que se debruçou sobre a filosofia moderna do século XVII e particularmente a filosofia espinosana: “a partir da ruptura seiscentista abre-se na história da filosofia um caminho duplo que cabe a nós decifrar. De um lado, aqueles que constroem o Estado moderno (e capitalista) em suas variantes transcendentais (Hobbes e Hegel após Descartes). De outro, aqueles que pensam a democracia como espaço autêntico para a realização da liberdade na igualdade (Espinosa entre Maquiavel e Marx).”

A entrevista realizou-se por e-mail em 22 de novembro 2018. A tradução do original italiano foi feita pelos entrevistadores, os quais também acrescentaram uma bibliografia com as referências das obras citadas ao longo do texto. Uma primeira versão apareceu na página da Editora Politeia: <http://editorapoliteia.com.br/entrevista-anomalia-selvagem/>

ENTREVISTA

HOMERO SANTIAGO: Se há uma problemática espinosana que merece um lugar menor n’*A anomalia selvagem* é a da superstição, ao menos na medida em que ela põe um problema que poderíamos denominar o problema da “servidão voluntária”; embora a fórmula não seja espinosana, está lá na questão de entender por que “os homens lutam por sua servidão como se lutassem por sua liberdade”. Sabe-se que Deleuze e Guattari chegaram, n’*O anti-Édipo*, a pôr esse problema como o problema fundamental da filosofia política. Hoje, para nós no Brasil, o tema parece mais atual do que nunca, pois assistimos a um processo em que, de modo geral, pessoas se mobilizaram pela supressão de direitos e votaram em massa num candidato que (sem logro ou engano) disse abertamente que suprimiria direitos. É claro que um livro do começo da década de 80 não precisa prestar contas ao presente brasileiro, mas como situar o tema da superstição em sua interpretação do espinosismo? É relevante? Quanto ele pode ser atual para voltarmos a pensar certas questões que, até há pouco, pareciam superadas?

ANTONIO NEGRI: É verdade que a análise da superstição, assim como de suas causas – o medo e a insegurança –, não é central n’*A anomalia selvagem*. Por um bom motivo: quando escrevi esse livro [entre 1979 e 1980], eu pensava na ordem da potência, mais do que na da impotência. Nesse período eu estava preso por motivos políticos, mas não tinha medo. Meu problema não era “a condição de prisioneiro”, mas reencontrar os pressupostos ontológicos (isto é, a potência) do processo revolucionário que era a causa e explicava meu aprisionamento. Vocês me perguntam sobre a superstição em uma situação diferente: estão livres, mas se sentem impotentes diante de um fascismo crescente; são cidadãos de uma república que seus concidadãos querem tornar fascista. É um problema real, é

“o problema fundamental da filosofia política, que Espinosa foi capaz de propor (e Reich reabriu)”, dizem, a propósito, Deleuze e Guattari n’ *O anti-Édipo*. Como se pode, eles perguntarão novamente dez anos depois em *Mil platôs*, pôr em movimento uma “máquina abstrata” de desejo, um motor poderoso da vida, capaz de derrubar aquela situação (fascista) na qual o desejo procura sua própria aniquilação? “Desejar riqueza, desejar o exército, a polícia e o Estado; mesmo o fascismo é desejo”. Como destruir essa corrupção do desejo? Espinosa responde conjugando desejo e amor, e encontrando na vida democrática a atualização dessa conjugação. A indignação e a revolta podem ser os dispositivos da reconquista da democracia. Mas, que fique claro, o elemento central não é o fato da reversão ser *atualmente* possível, mas a afirmação ontológica de que a virtualidade da democracia, sua presença e resistência, estão sempre presentes, poderosas. Não ter medo, nem mesmo do fascismo, significa saber que nas vicissitudes do desejo coletivo há sempre um possível Masaniello, uma insurreição próxima.

Quanto à superstição, vamos voltar e ver exatamente como Espinosa atribui sua causa ao medo. E imediatamente acrescentemos que a superstição, como consequência do medo, faz com que o Estado termine em pura dominação, escravização e terror da população, enquanto o fim do Estado deve ser a liberdade do cidadão. Contra a superstição, contra aquela corrupção do Estado que é o fascismo, abre-se então a potência da razão. Como? Eu acredito que é quando mulheres e homens descobrem que o desejo pode certamente transformar-se em medo e se degradar em superstição – mas, ao mesmo tempo, que o medo os reduzirá à *solidão*. E a solidão é inatural e insuportável, é precisamente medo e miséria. Portanto, como os homens são naturalmente sociais, eles se rebelam e buscam tornar-se *multidão* – eles se libertarão do medo, mes-

mo da morte e, em comum, recuperarão a democracia. Caso contrário, não poderiam viver nessa inconstante tristeza que é o medo, dominados por presságios e superstições, por imaginários miraculosos ou terroristas. Na multidão como encontro e força de liberdade e igualdade, eles renovarão seu desejo. Portanto, não devemos ter medo de publicar essas verdades diante do poder. Ignorância e superstição devem ser destruídas, elas são o inimigo. Como mencionado acima, os homens sempre podem derrotar o fascismo confiando na razão e no amor.

MARIO MARINO: De *A anomalia selvagem* até a trilogia *Império, Multidão, Bem-estar comum*, e agora *Assembly*, quais foram as mudanças (ou a evolução) no seu pensamento? Eu penso neste percurso filosófico como uma grande e potente crítica da razão política ocidental. Você concorda? Mesmo se tenho uma enorme admiração por você e por seu trabalho, eu não concordo completamente, tendo a ver você sobretudo como um filósofo europeu “clássico”, mesmo se na trilogia e em *Assembly* você e Michael Hardt procuram dialogia com outras “razões políticas”, como a pós-colonial ou a andina.

AN: Meu percurso de *A anomalia selvagem* à tetralogia imperial não foi linear, mas tem sido coerente. Eu tentei pôr minhas mãos na ontologia do presente, seguir seu contínuo transformar-se, para definir modelos de ação e de organização política para o Comum adequados a essas transformações. Dito de outra maneira, tentei analisar a mutação dos modos de viver e de trabalhar, os modos de exploração e as lutas em busca da liberdade para construir (com os trabalhadores e os movimentos políticos de emancipação) formas organizacionais, programas e – quando possível – lutas vitoriosas. Se se quiser, o método era espinosano, amadurecido n’*A anomalia selvagem*, aplicado a uma realidade sempre nova, a uma figura sempre nova da ontologia histórica: ouvir, analisar, construir

a rebelião, ou seja, o desejo de ser livre, razoável e amoroso que está por detrás e dentro de cada experiência do viver cotidiano de quem é alienado ou explorado.

Não tenho dificuldade em me reconhecer como filósofo “europeu”. De todo modo, agradeço por me qualificar “clássico”: para mim, “clássicos” são, à maneira de Brecht, os pensadores revolucionários que dão vida e continuidade às lutas. Ademais, não considero o fato de ser “europeu” mérito ou defeito. Eu sempre preferi lutar no meu país, que é europeu, e foram lutas que podem ensinar muito aos “não-europeus”. Em todo caso, meu conceito de “sujeito revolucionário” nunca foi “europeu” (nos termos em que este adjetivo é caricaturado), ao contrário, desde o começo, foi integrando novas figuras de luta e diferentes formas de vida. Tenho orgulho de ter sido um dos primeiros a romper com uma concepção dogmática da “fábrica” e ter introduzido um conceito de classe trabalhadora em que coexistiam “socialmente” gênero e raça.

MM: Você poderia nos explicar a sua proposta de *multidão*? Não seria um conceito transhistórico, que atravessa épocas, no sentido de que se apresenta tanto para a época capitalista quanto para a formação histórica precedente. Você poderia explicar este conceito no contexto atual, o do Império? Em segundo lugar, como poderíamos relacionar a *multidão* com este fenômeno tremendo e potente de crescimento da extrema direita? Na passagem do ontológico ao político, a multidão pode tornar-se reacionária?

AN: Creio que o conceito de multidão fica claro na resposta à pergunta anterior. Eu dizia que o conceito da classe trabalhadora foi aberto por nós, indo além de seus limites tradicionais, “fabricistas” (a classe trabalhadora na FIAT, em Putilov, Detroit, no ABC paulista etc.) –, aber-

to ao trabalho das mulheres e aos racialmente explorados. Acrescento que, dadas as novas características “sociais” da exploração (que consiste essencialmente na “extração” do valor da cooperação social), a sociedade trabalhadora – ou seja, o conjunto daqueles que trabalham (não dos parasitas) – está incluída na classe dos explorados como multidão. Ora, Michael Hardt e eu – já faz uns 30 anos – definimos a multidão como um *conjunto de singularidades*. O significado de “conjunto” é claro: historicamente definiu-se um novo sujeito múltiplo que, como tal, está sujeito às dinâmicas da exploração e, nelas, reconfigura-se nas dinâmicas de luta. Juntar-se, recompor, cooperar é, portanto, essencial para constituir *multidão* e para reconstruir *classe*.

Ao termo “conjunto” vem somar-se nossa definição de “singularidade”. Trata-se de sublinhar que os sujeitos de classe, gênero, raça, possivelmente unificados na multidão por meio das lutas, definem-se como singularidades. Singular significa não idêntico; significa estar em um conjunto no qual você não se perde e segue reconhecido como unicidade. A multidão é múltipla. Daí a riqueza do conceito de multidão diante do conceito viscoso da classe operária, que desconhecia as singularidades e que muitas vezes se reduzia à *massa compacta* e indiferenciada. A redução da multidão à massa disforme e manobrável não é simplesmente uma lembrança do passado – é um deslizamento em uma encosta na qual o inimigo de classe sempre tende a empurrar a multidão. Falávamos do desejo de tornar-se escravo. A multidão tem a escolha: fazer a si *classe de singularidades* livres, potência de liberação – e, portanto, de felicidade – ou, inversamente, tornar-se *massa disforme* que aceita exploração e na superstição exalta seu próprio devir-escravidão. A luta da multidão para se tornar classe, para construir o Comum, libera operários, mulheres e raças em suas singularidades. Para sair de toda condição de dominação,

deve-se começar construindo a si mesmo como singularidade em revolta, a fim de reconstruir, unindo-se, uma multidão como classe.

HS: Em 1970 você publicou *Descartes politico o della ragionevole ideologia*. É um livro muito menos conhecido do que *A anomalia selvagem*, mas de grande interesse. A começar por sua circunstância. O livro, extremamente erudito, que discute com toda a literatura cartesiana do momento, mostra que você vinha trabalhando o assunto já havia algum tempo. Ora, esse tempo era o momento chave do operáismo, o 68 francês, o Outono Quente italiano, a publicação de *Crisi dello stato-piano* etc. Então, eu pediria que você falasse um pouco das circunstâncias desse trabalho e como ele se conciliava com suas outras obras e sua militância. Em segundo lugar, e aí se explica o porquê desse interesse numa entrevista sobre *A anomalia selvagem*, penso que em *Descartes politico* pela primeira vez despontam as grandes linhas de uma análise abrangente da modernidade filosófica e política que encontraremos em obras posteriores, como a própria *Anomalia selvagem* e também em *Império*. É isso mesmo? Sumariamente, te pediria para apresentar os elos entre *Descartes politico* e *A anomalia selvagem*.

AN: Um novo volume de ensaios meus será lançado pela Polity Press de Cambridge, reunindo (entre outros) uma série de materiais ligando *Descartes político* à *Anomalia selvagem*, mostrando a rede de conceitos que une os dois livros, um feixe em torno de uma hipótese historiográfica surgida na década de 60 no seio dos *Quaderni Rossi* [revista italiana que circulou entre 1961-1966 e constituiu o marco do operarismo italiano]. Ela propõe considerar a burguesia não como classe social, mas simplesmente como um agregado flutuante de sujeitos sociais que se move entre as duas únicas classes, a capitalista dominante e a proletária explorada. No entanto, na Renascença europeia, entre os séculos XIV e XVI, a

burguesia pensou ser portadora de uma instância de liberação, o Humanismo. E, de fato, ela viveu uma estação hegemônica e revolucionária. O Humanismo, o seu sonho de liberdade, exaure-se no fim do século XVI, correspondendo à consolidação dos novos impérios americanos das grandes potências do Atlântico e ao fim das experiências de liberdades civis, políticas e religiosas na Europa, cujo símbolo é a Guerra dos Trinta Anos. Descartes é testemunha desta tragédia e, com seu dualismo metafísico, representa um razoável dobrar-se do Humanismo burguês ao Estado absolutista (imperialista, na acumulação primitiva) que se firma nesse período nos grandes países europeus.

Ora, Espinosa vive nos Países Baixos, onde, na primeira metade do século XVII e após as grandes lutas do século anterior contra a dominação espanhola, afirma-se de maneira totalmente anômala um regime popular democrático— um republicanismo oposto ao Estado absolutista. Espinosa expressa a natureza resistente (minoritária e selvagem) dessa resistência democrática, dessa “democracia absoluta”. A partir da ruptura seiscentista abre-se na história da filosofia um caminho duplo que cabe a nós decifrar. De um lado, aqueles que constroem o Estado moderno (e capitalista) em suas variantes transcendentais (Hobbes e Hegel após Descartes). De outro, aqueles que pensam a democracia como espaço autêntico para a realização da liberdade na igualdade (Espinosa entre Maquiavel e Marx). É verdade, portanto, que *Descartes político* produz, ou melhor, performa, uma perspectiva de análise da modernidade filosófica e política que se aperfeiçoará em minhas obras posteriores, com a grande contribuição de Michael Hardt. Mas é verdade que o momento fundador desta perspectiva histórica e teórica está plantado no 68, quando a multidão chega a uma primeira maturidade ofensiva contra o capitalismo, absorvendo em seus movimentos a classe operária e abrin-

do-se à potência dos movimentos feministas e de cor. Este encontro não foi uma aliança, mas uma nova composição. Nesta última está a chave resolutiva da crise política do capitalismo que estamos vivendo, a crise econômica, ideal e política que se esconde por trás do renascer dos regimes fascistas. Por outro lado, essa nova composição política de classe deve tornar-se a espada que corta o nó sujo que hoje une a economia liberal e as formas autoritárias do Estado.

ANTONIO NEGRI REVISITS HIS BOOK
THE WILD ANOMALY

ABSTRACT: Interview by Antonio Negri to Homero Santiago and Mario Marino about the launch of Brazilian translation of *The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics*, second edition.

KEYWORDS: Antonio Negri, Spinoza, philosophical modernity, multitude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NEGRI, A. (2018). *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Trad. Raquel Ramallete. São Paulo: Politeia&Editora 34.
- _____. (2011). *Descartes politico o della ragionevole ideologia*. Roma: Manifestolibri.
- _____. (1979). *Crisi dello stato-piano*. Milão: Feltrinelli.
- DELEUZE, G. ; GUATTARI, F. (1995). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 5 vols. Trad. Ana L. de Oliveira, Aurélio G. Neto e Célia P. Costa. São Paulo: Editora 34.
- _____. (2010) *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.
- HARDT, M.; NEGRI, A. (2018). *Assembly: a organização multitudinária do comum*. Trad. Lucas Carpinelli e Jefferson Viel. São Paulo: Politeia.
- _____. (2016). *Bem-estar comum*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2004). *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record.
- _____. (2004.) *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record.