

ESPINOSA REVOLUCIONÁRIO

Fernando Bonadia de Oliveira*

Resumo: Maquiavel, Espinosa e Marx – sempre em contraposição a Hobbes, Rousseau e Hegel – são tomados por Antonio Negri, repetidas vezes, como filósofos ligados à revolução. Neste artigo será destacada a construção da imagem de Espinosa como um revolucionário, procurando atentar para as posições críticas de Negri em relação à ideia de mediação. O objetivo é explicar, a partir de certas passagens de *A anomalia selvagem*, como esta imagem pode ganhar alcance histórico e político como projeto presente, sobretudo na perspectiva apontada por Negri & Hardt em certa passagem de *Multidão*.

Palavras-chave: Espinosa, Negri, revolução, mediação.

Introdução

Concebida sem a devida diligência, a sentença “Espinosa como um revolucionário” parece criar mais uma imagem que, como outras representações historicamente produzidas sobre a vida e a obra do filósofo, pretende defini-lo em sua essência. Ao contrário das imagens de judeu excomungado, polidor de lentes, ateu de sistema e marrano da razão, criadas pela tradição em leituras e releituras várias, a imagem de Espinosa como um revolucionário foi produzida pelo próprio Espinosa. Não foi nenhum artista ou leitor, mas ele próprio que se autorretratou ao estilo de Masaniello, o pescador que liderou a revolução popular de Nápoles (1647-1648). A imagem é, nesse caso, *imagem* no sentido mais literal possível: Espinosa faz um autorretrato, isto é, imprime sua face no corpo de um revolucionário. Seria legítimo, sem dúvida, especular as prováveis razões para Espinosa eleger Masaniello e não outro nome da história para colocar o seu semblante, afinal, foram muitas as revoltas e revoluções que percorreram a Europa durante o século XVII¹.

No entanto, neste trabalho o objetivo consiste em mostrar, a partir da leitura negriana de Espinosa, o modo pelo qual essa figura de “revolucionário” não traduz meramente uma imagem, mas uma ideia potencialmente válida para (re)pensar as alternativas revolucionárias do mundo presente.

Negri foi talvez o intérprete que soube reconhecer, com maior abastança de argumentos, o caráter essencialmente revolucionário da filosofia espinosana, pelo menos em termos políticos. Em *A anomalia selvagem* ele defendeu a evolução de

* Doutorando em Filosofia (FFLCH/USP). Contato: fernandofilosofia@hotmail.com

Espinosa como deslocamento crescente do campo da utopia para o plano da prática e da revolução, consolidando, nesse processo, uma ontologia fundamentalmente materialista. Entre Maquiavel e Marx, a formar uma série que se afasta da série composta pelos ditos filósofos da mediação – Hobbes, Rousseau e Hegel –, Espinosa representaria uma alternativa, não para o passado, mas a partir dele, em direção ao porvir e ao futuro.

A *anomalia selvagem* (1981) é frequentemente definida, por razões distintas, como uma análise marxista ou materialista da filosofia espinosana. Em pelo menos dois dos quatro prefácios do livro, nota-se essa interpretação: Deleuze, o primeiro prefaciador, afirmou que, nesta obra, o autor – assim como já observara sobre Marx em sua obra *Marx oltre Marx* (1979) – concebe em Espinosa a produção de um pensamento que sai de uma “utopia progressista” rumo a um “materialismo revolucionário” (Deleuze 1, p. 7); Matheron, no segundo prefácio, concebeu a interpretação negriana como análise marxista, na medida em que ela relaciona a evolução do pensamento de Espinosa ao desencadeamento das transformações da Holanda no século XVII (Matheron 3, p. 15).

Em seu próprio prefácio, Negri reconheceu que não foi o único que pensou Espinosa em direção ao materialismo e à revolução. O autor recuperou brevemente outras leituras marxistas de Espinosa que, como parte da renovação dos estudos das décadas de 1960 e 1970, mostraram ser a relação Espinosa-Marx muito mais profícua do que a associação Rousseau-Marx, até então amplamente discutida pelos comentadores. Na linha de Althusser, o prefácio mencionou a leitura de Macherey que toma Espinosa como o fundador de um “método materialista” e de uma “crítica antecipada da dialética hegeliana”; os estudos de Deleuze, que considero mais interessantes em comparação com os de Macherey por conseguirem pensar tal materialismo como “espaço da pluralidade modal”; e, finalmente, o comentário de Matheron, que renovou a concepção espinosana de democracia, conferindo-lhe “essência material”. Todos esses esforços ofereceriam a oportunidade de pensar Espinosa como filósofo contemporâneo, um crítico antecipado do futuro (Negri 5, p. 25-6).

A certa nota do capítulo 4 da obra, Negri avaliou também os estudos de Rubel e de Matheron – ambos publicados em *Cahiers Spinoza*, nº 1 – os quais ofereceram, segundo ele, uma interpretação similar à de Marx, quando jovem leitor do *Tratado Teológico-Político*. Para ambos, Marx estaria defendendo o pensamento de Espinosa

para além do espinosismo, “uma alternativa radical, para além da tradição ‘espinosista’” (Negri 5, p. 128).

Toda a história da filosofia política moderna e contemporânea colocara Espinosa como um pensador que contribuiu como fundador da ideologia burguesa, tomando-o especificamente como “fundamento e estrutura da ideia de mercado”. Essa leitura é recorrente não só na França, mas também em outros países europeus, inclusive antes da Revolução de 1789; ela fundamenta uma “imagem ideológica” que coloca o pensamento de Espinosa como um pensamento revolucionário, mas de modo “estático, fixado e bloqueado” (Negri 5, p. 127).

Contra esta tendência, ele procurou pensar Espinosa como produtor de uma concepção que passa, por meio de uma ruptura, de um idealismo manifesto em seu pensamento negativo e na utopia progressista das primeiras obras, para um materialismo de caráter prático e revolucionário nos últimos escritos, sobretudo os políticos. Para ele, “a teoria metafísica e a teoria da ciência [de Espinosa] (...) representam a alternativa fundamental a toda a corrente da metafísica e da teoria burguesa da ciência que vem depois” (Negri 5, p. 276). A filosofia de Espinosa, enquanto alternativa presente, constituiria assim algo real e atual.

1. Espinosa como filósofo contemporâneo

Ao lembrar que foi das prisões de Rovigo, Rebibbia, Fossombrone, Palmi e Trani que escreveu *A anomalia selvagem*, Negri confessou que, naquela incômoda e delicada situação, a proximidade de Spinoza constituiu uma “experiência de incrível frescor revolucionário”. Desiludido da estratégia de estudar a gênese do estado burguês para compreender melhor como se daria ou deveria se dar sua dissolução, passou a tentar compreender “as alternativas teóricas e as possibilidades subjetivas da revolução em ato” (Negri 5, p. 26). Para ele, Espinosa significava a “ruptura subjetiva com a unidimensionalidade do desenvolvimento capitalista”, tanto em níveis estruturais quanto superestruturais, criando alternativas para a revolução².

Contra as teses que defendem a democracia como “estado de direito”, como sistema em que o interesse geral “sublima o particular” mediado pela lei, como “*stato dei partiti*”³, Espinosa emerge produzindo uma alternativa para o futuro. Na teoria do império que propala, a “multiplicidade não é mediada pelo direito, mas pelo processo constitutivo”, uma “constituição da liberdade que sempre é revolucionária”. Nesse

sentido, haveria, na verdade, no pensador moderno do século XVII, um autêntico filósofo contemporâneo cuja intervenção não foi, nem poderia ter sido o século XVII e os seguintes, mas será o futuro (Negri 5, p. 27).

Em vista desse sistema aberto para o porvir, haveria um Espinosa que constitui

um verdadeiro escândalo (para o saber "racional" comum do mundo em que vivemos): é um filósofo do ser que realiza imediatamente uma reversão total do enraizamento da causalidade na transcendência, colocando uma causa produtiva imanente, transparente e direta do mundo; um democrata radical e revolucionário que elimina imediatamente até mesmo a simples possibilidade abstrata de Estado de direito e de jacobinismo; um analista das paixões que não as define como padecer, mas como agir histórico, materialista e, portanto, positivo (Negri 5, p. 28).

O “escândalo” da passagem da transcendência para a imanência no campo da política e a astuta construção de uma democracia radical e revolucionária, alheia a toda e qualquer possibilidade de um estado de direito mediador, coloca Espinosa na contemporaneidade, como crítico antecipado do futuro visto na perspectiva de seu próprio tempo histórico e dos tempos de hoje. A filosofia política espinosana consistiria, pois, em uma negação do pensamento de Hobbes, seu contemporâneo, e em uma negação prévia dos sistemas de Rousseau e Hegel, aqueles que então legitimam a ordem burguesa do mundo e representam justamente aquilo que a revolução pretende liberar.

Convém compreender nesse momento, ainda que rapidamente, como se constituiriam as filosofias que, segundo Negri, se tornaram o “filão ideologicamente hegemônico” e “central” da modernidade na justificação e na mistificação do mercado⁴.

2. As filosofias da mediação: Hobbes-Rousseau-Hegel (HRH)

Gilles Deleuze reconhece que a inovação da leitura negriana de Espinosa reside no entendimento do “espinosismo para além o espinosismo da tradição”, ou seja, no reconhecimento de que a filosofia espinosana, tanto no campo da metafísica quanto no campo da política, dispensa a necessidade – já referida aqui – de uma mediação, ao contrário da série HRH que considera os problemas da prática política tomando a origem das forças constitutivas da vida social no indivíduo e na esfera privada; para os

filósofos desta série, tais forças devem ser, *a posteriori*, socializadas e mediadas por um “Poder” que, embora pretenda findar a crise e a guerra, as reforça, com a solução contratualista tradicional que é tida, na verdade, como uma “solução antagonista” (Deleuze 1, p. 7).

Na concepção de Negri, é o pensamento de Hobbes que, pela primeira vez na modernidade, cria e sustenta a constituição da ideologia burguesa, não a filosofia espinosana, apesar de todas as tentativas burguesas de sustentá-la na parte metafísica da *Ética*. Inversamente, Espinosa “ataca e supera” essa ideologia capitalista, propondo a composição prática dos afetos e dos desejos no processo constitutivo de um mundo futuro (Negri 5, p. 189).

Rousseau, por sua vez, é o “centro desta operação” que busca, a partir do conceito de “vontade geral”, criar uma nova mediação que, sob a capa da democracia, se converte em mistificação, conjugando o direito privado com a forma absoluta do direito público; isso institui a “fundação jurídica da ditadura do capital”, a qual Hegel dialetizará, mantendo, porém, o esquema fundamental de mediação (Negri 5, p. 190).

A filosofia de Espinosa é a resposta a todas essas filosofias. Contra Hobbes e Rousseau, propõe uma concepção não contratualista de contrato, na qual ele é apenas o “esquema do processo constitutivo”, não “motor de uma transferência de poder” (Negri 5, p. 191). Contra Rousseau e Hegel, Espinosa oferece a indistinção entre sociedade civil e Estado: “a sociedade constrói em si mesma as funções de comando, que são inseparáveis da força produtiva”⁵.

De todos os filósofos da série HRH, Hegel é, sem dúvida, o mais importante para se pensar a subversão espinosana. Hardt, que escreverá com Negri várias obras importantes, analisou em *Gilles Deleuze – um aprendizado em filosofia*, o caráter anti-hegeliano da formação do grupo pós-estruturalista. A busca por escapar à fundação hegeliana foi a base da formação de Deleuze, que encontrará em Bergson, Nietzsche e Espinosa um caminho para a superação de Hegel tanto pela criação de uma concepção não-dialética da negação quanto pela definição de uma teoria constitutiva da prática. Para Hardt, foi com o conceito espinosano de noção comum que Deleuze conseguiu pensar, em sua filosofia prática, a “arte de organização dos encontros” para um “agenciamento político” (Hardt 2, p. 9-17; 153-171).

Espinosa se opõe por completo a toda a série HRH, pois sua filosofia consiste na negação de todas as “grandes ficções forjadas pela burguesia”. Essa negação se dá tanto

pela constituição de uma filosofia sem mediação quanto pela passagem da utopia à desutopia do mercado.

3. Uma filosofia sem mediação

“A verdadeira política de Espinosa é a metafísica” (Negri 5, p. 276)⁶. Essa importante afirmação de Negri, tomada como perspectiva de leitura e não propriamente como tese que deva demonstrar, oferece a base de sua compreensão da *Ética* e de boa parte das obras espinosanas. A identidade entre política e ontologia não configura, em si mesma, uma surpresa⁷: o que destoava, pelo menos dentro do cenário da tradição de pensamento político, é que, opondo-se à tradição do cartesianismo e ao empirismo pré-iluminista (provavelmente Locke e Hume), Espinosa estabelece uma filosofia que interrompe a construção da mediação burguesa.

O pensamento de Spinoza é a desmistificação prévia de tudo isso [a mediação burguesa]. Não apenas porque é a mais alta afirmação metafísica da força produtiva do homem novo, da revolução humanista, mas também porque é a negação específica de todas as grandes ficções forjadas pela burguesia para mascarar a organização de sua própria dominação (Negri 5, p. 190).

Esta negação de uma mediação encontra-se na base do espinosismo tanto na primeira quanto na segunda fundação de Espinosa, isto é, tanto na “primeira camada” da *Ética* e nas obras que foram compostas sob esse prisma (*Breve Tratado*, *Tratado da Emenda do Intelecto*, *Princípios da Filosofia Cartesiana* e *Pensamentos Metafísicos*), quanto na “segunda camada” da obra e nos escritos da maturidade (*Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*).

A polêmica posição de Negri ao defender a existência de dois filósofos em Espinosa é muito conhecida: o primeiro é o herdeiro utópico do Renascimento, continuador da “revolução humanista”; o segundo é o filósofo da desutopia, que parte da crise da utopia (bem como das crises oriundas das diversas revoltas e revoluções que assistiu em seu século) e que se revela no paradoxo da apropriação capitalista.

Para ele, a *Ética*, obra que acompanha a passagem do primeiro para o segundo Espinosa, possui – como foi expresso – duas camadas diferentes; ela mesma é uma ciência e corresponde a uma contra-ciência à ciência capitalista (Negri 5, p. 274).

Por se inserir em uma tradição que recusa a separação das forças produtivas em relação à produção, por negar radicalmente o esquema teleológico de ciência e aparecer na história do materialismo como uma renovação, o espinosismo foi muito odiado pela burguesia em sua época: “Efetivamente, ela [a filosofia de Espinosa] atacava aquilo que a ideologia e o sentir comum, pilotado pelo poder, viviam, naquele tempo, como lhes sendo mais próprio e substancial”⁸.

Não podendo contar com a teoria clássica do contrato ou qualquer outra forma de mediação, Espinosa pensaria a constituição política pela via da teoria e da prática das noções comuns. Tais noções, para além de todas as vertentes de interpretação no século XX, ganham um sentido prático no tempo de elaboração de *Multidão*, escrita por Negri e Hardt, entre o 11 de setembro de 2001 e a guerra de 2003 no Iraque.

A certa altura dessa obra, ao abordarem as transformações que vinham então conduzindo à formação do *corpo da multidão*, eles escreveram:

Talvez devamos identificar nesse processo de metamorfose e constituição a formação do corpo da multidão, um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. Spinoza nos dá uma ideia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. ‘O corpo humano’, escreve ele, ‘é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo’ – e, no entanto, essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um único corpo. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, continuará sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos (Negri & Hardt 7, p. 247-248).

A ideia de corpo humano – colhida do primeiro postulado da chamada “pequena física” da *Ética* II (proposição 13, escólio) – como forma de se pensar o novo tipo de corpo que a multidão passava a compor, não tem somente uma função metafórica na argumentação dos autores. Ela opera como um modelo (*exemplar*), no sentido em que este vocábulo aparece no prefácio da parte IV da *Ética*.

Um modelo é sempre algo que se refere a um modo de pensar, natural a todo ser humano, na medida em que é comum à natureza humana o ato de formar ideias universais das coisas e criar modelos pelos quais possa se orientar. Ainda que se refiram a modos do pensamento, que não possuem existência no real, os modelos podem orientar a ação do homem para aproximar-lhes daquilo que eles *desejam*⁹.

O corpo humano espinosano, considerado como modelo de corpo da multidão segundo o próprio desejo da multidão, é um todo heterogêneo cujas partes concordam entre si, ainda que mantenham suas singularidades, tramando um espaço de composição plural, que nunca se rende à hierarquia (que supõe mediações) e à divisão (que supõe a separação e a transcendência).

Na filosofia de Espinosa, um corpo maior, composto de outros corpos menores, apenas age em compasso, isto é, se faz uma “multidão de multidões”, porque todos os corpos convêm quanto a certas coisas, conforme assegura o lema II da “pequena física”. Tal lema é precisamente aquele que fundamenta o enunciado da proposição 37 da segunda parte da *Ética*: “O que é comum a todas as coisas (sobre isso ver acima lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (SPINOZA 9, p. 118)¹⁰. A demonstração dessa definição do “ser comum” inaugura a sessão do *De origine et natura mentis* dedicada a construir a ideia de razão (entre as proposições 37 a 40), justamente onde aparece a definição e a explicação das noções comuns.

Vê-se, pois, que somente graças à teoria espinosana da física, da conveniência e do comum se alcança um modelo de corpo humano desejado para a “multidão” de Hardt & Negri: a formação de uma multidão de multidões que aja em conjunto sem mediações.

A possibilidade de um corpo político operar sem *meios e fins*, mas apenas com desejos comuns, coloca em questão o problema da coerência entre as partes e o todo, fundamental na ontologia, na epistemologia, na física, na ética e na política de Espinosa. Não era do interesse dos autores, sem dúvida, adentrar o campo da filosofia espinosana para mostrar como ali é possível pensar politicamente (e não só fisicamente) a formação de uma multidão de multidões, mas apenas tomar a noção de corpo humano como uma “ideia inicial”. No entanto, também Espinosa se colocou a questão sobre como formar um império ordenadamente instituído por uma multidão que seja a mais livre, portanto, a mais potente, como, de fato, uma multidão de multidões. Esse problema, contudo, não caberá aqui aprofundar.

Deve-se somente reconhecer a dificuldade radical que Negri e Hardt identificam para a formação desse novo corpo da multidão, o seu inimigo comum, a saber, aquilo que chamam de Império. Entre os obstáculos inerentes ao combate do Império, que permitiria a formação desse novo corpo da multidão, eles apontaram o “paradoxo da incomunicabilidade das lutas”, isto é, a atual impossibilidade de que os movimentos

sociais compreendam a natureza e a identidade do adversário contra o qual devem ser empreendidas todas as lutas realizadas localmente. As manifestações contrárias ao comando imperial que tiveram traços mais radicais no final do século XX (Praça Tiananmen, o Levante em Chiapas, as greves na França, entre outras), embora apresentassem potenciais revolucionários interessantes, não inspiraram verdadeiros ciclos de luta, uma vez que os desejos de cada movimento não conseguiam se traduzir para outras mobilizações, permanecendo encerradas em si mesmas (Negri & Hardt 8, p. 73).

Outra vez a ideia de comum aparece, agora na forma da *comunicação*. Não se trata de criar mediações entre as lutas, mas de *comunicá-las*. O projeto de comunicar as multidões sem produzir intermediários entre elas dentro do processo constitutivo é, certamente, a alternativa que se abre para uma revolução de caráter espinosano.

Conclusão

A partir da leitura dita marxista de *A anomalia selvagem* foi possível mostrar como a imagem de Espinosa como um revolucionário pode ganhar alcance político na forma de projeto presente, compondo uma alternativa para a multidão que não passe pela fórmula da mediação. A análise da passagem de *Multidão*, na qual Hardt & Negri tomam a concepção espinosana de corpo humano para construir uma ideia inicial do novo corpo da *multitudo* evidencia o papel central que a noção de “ser comum” em Espinosa realiza nesse novo tipo de corpo.

Todavia, ao fim desse percurso argumentativo é impossível deixar de perguntar como Negri pode sustentar, no interior da filosofia de Espinosa, um pensamento tão avesso às mediações, se o filósofo, seja na ontologia ou na política, não deixa de pensar a necessidade de meios e de intermediadores, como se nota na demonstração da proposição 23 e no escólio da proposição 28 da parte I da *Ética*, bem como nas diversas instituições que percorrem todas as formas de governo no *Tratado Político*.

O que Negri introduz em sua análise de Espinosa é a recusa a qualquer forma de mediação e a toda tentativa de se conceber a imanência espinosana sob o prisma dos esquemas interpretativos dialéticos. Se, com isso, Negri mina as bases do próprio marxismo e faz aluir os próprios princípios da ideia marxiana de revolução, o mais surpreendente é, indubitavelmente, a consequência que disso deriva: a aproximação de Espinosa do anarquismo, isto é, de uma filosofia política que prega a ausência completa

de qualquer tipo de Estado e busca uma organização horizontal do poder que impeça a formação de lideranças que transcendam e dominem o corpo social.

Contra Hobbes, Rousseau e Hegel, Espinosa de fato exclui a solução contratualista tradicional. Entretanto, vale lembrar, ele não descarta a necessidade do contrato, o que seria, quiçá, um impedimento real para identificá-lo a um anarquista. O capítulo final de *A anomalia selvagem*, intitulado “Diferença e porvir”, sugere, apesar disso, essa identificação libertária da política espinosana. Ao tratar da vã tarefa de tentar alinhar Espinosa a alguma forma de governo específica, como a aristocracia, a monarquia e outras, o autor conjectura a possibilidade de tomá-lo, inclusive, como um anarquista, não no sentido em que a tradição interpretativa pré-iluminista o colocou pejorativamente, a saber, junto com o anátema de ateu. O filósofo se aproximaria do anarquismo, na sugestão negriana, porque “o problema político” de Espinosa não é outro senão o “de dar à liberdade e à razão a imediatez das necessidades e à sua transição social e coletiva, a absolutez da potencialidade do ser” (Negri 5, p. 280).

Ainda que não seja lícito, nem por sugestão, aproximar Espinosa das tendências anarquistas, o projeto de uma democracia revolucionária se apresenta: sem o jogo dos partidos, sem a fantasia ilusória do estado de direito e sem qualquer resíduo ou vontade de ditadura ou tirania. O espinosismo para além do espinosismo corresponde, na pintura de Negri, à essência do próprio espinosismo: uma filosofia do porvir como devir-ativo presente, projeto prático da revolução democrática de hoje.

SPINOZA AS REVOLUTIONARY

Abstract: Machiavelli, Spinoza and Marx – always in opposition to Hobbes, Rousseau and Hegel – are repeatedly taken by Antonio Negri as philosophers linked to the revolution. This article will underline the construction of Spinoza’s image as a revolutionary, seeking to pay attention to Negri’s critical positions in regard to the idea of mediation. The objective is to explain, from certain passages of *The Savage Anomaly*, how this image can gain historical and political relevance as a task for today, especially in the perspective pointed out by Negri and Hardt in a passage of the *Multitude*.

Keywords: Spinoza, Negri, revolution, mediation.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. DELEUZE, G. “Prefácio”. In: *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
2. HARDT, M. *Gilles Deleuze: um aprendizado em Filosofia*. Trad. Sueli Cavendish. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

3. MATHERON, A. “Prefácio”. In: *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
4. MELLO E SOUZA, L. “Notas sobre as revoltas e as revoluções da época moderna”. *Revista de História*. São Paulo, n. 135, 1996.
5. NEGRI, A. *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*. Trad. Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
6. NEGRI, A. *Descartes Político – o de la razonable ideologia*. Trad. Marta Malo de Molina Bodelón. Madrid: Akal, 2008.
7. NEGRI, A. & HARDT, M. *Multidão – guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clovis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
8. NEGRI, A. & HARDT, M. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2010.
9. SPINOZA, B. *Opera*. (Vol. 2) Im Augrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winter, 1925; Auflage 1972.

NOTAS

¹ Sobre os variados e extremados conflitos políticos dos seiscentos e as diferentes interpretações desses acontecimentos, ver o artigo “Notas sobre as revoltas e as revoluções da época moderna” (Mello e Souza 4).

² “Quero tentar uma forma de leitura do passado que me permita, no caso, localizar os elementos passíveis de comporem, juntos, a definição de uma fenomenologia da prática revolucionária constitutiva do futuro. Tentar uma leitura do passado que me permita, sobretudo (que nos obrigue a isso), acertar as contas com toda aquela confusão culpada, com todas aquelas mistificações que - de Bobbio a Della Volpe e seus últimos produtos - nos ensinaram (...)” (Negri 5, p. 27).

³ Em português, “estado dos partidos”, expressão comum em língua italiana e que serve para designar a estrutura do estado pensada como do jogo partidário, isto é, das agremiações políticas (Negri 5, p. 27).

⁴ “(...) de Hobbes a Rousseau, de Kant a Hegel. Este é o filão central da filosofia moderna: a mistificação do mercado se torna utopia do desenvolvimento. Diante dela, a ruptura spinozista – mas já, primeiramente, a feita por Maquiavel, depois, a consagrada por Marx” (Negri 5, p. 278).

⁵ Negri complementa: “Não é por acaso que esse pensamento de Spinoza devia parecer ‘acósmico’ para esse grande funcionário zeloso da burguesia que é Hegel!” (Negri 5, p. 191).

⁶ Em outra passagem se afirma: “O político está no cerne da metafísica espinosista” (Negri 5, p. 280).

⁷ Conferir o modo pelo qual essa identidade entre o metafísico e o político aparece em *Descartes político* (Negri 6).

⁸ É evidente: ao retirar o estado como forma de mediação entre a produção e as forças produtivas, Espinosa retira, simultaneamente, o meio pelo qual a burguesia garante a efetivação de seu interesse e constrói – como na série HRH – uma “ditadura do capital” (Negri 5, p. 275-6).

⁹ Abordando a ideia de natureza humana, Espinosa escreveu (*Ética IV*, prefácio): “desejamos (*cupimus*) formar uma ideia de homem”, tomado-a como “modelo da natureza humana” (SPINOZA 9, p. 208).

¹⁰ “*Id, quod omnibus commune (de his vide suprà Lemma 2.), quodque aequè in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit*”.