



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ECONOMIA

JEAN P. R. MIRANDA

**DUALISMO CARTESIANO E IDEOLOGIA RAZOÁVEL:
elementos para uma genealogia crítica do estado moderno em Antonio Negri**

CAMPINAS

2021

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ECONOMIA

JEAN P. R. MIRANDA

DUALISMO CARTESIANO E IDEOLOGIA RAZOÁVEL:
elementos para uma genealogia crítica do estado moderno em Antonio Negri

Monografia apresentada ao Instituto de
Economia da Universidade Estadual de
Campinas como requisito à disciplina de
Monografia II, orientada pelo Prof. Dr.
Carlos Alberto Cordovano Vieira.

CAMPINAS

2021

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Economia
Mirian Clavico Alves - CRB 8/8708

M672d Miranda, Jean Patrick Rocha, 1994-
Dualismo cartesiano e ideologia razoável : elementos para uma genealogia crítica do estado moderno em Antonio Negri / Jean Patrick Rocha Miranda. – Campinas, SP : [s.n.], 2021.

Orientador: Carlos Alberto Cordovano Vieira.
Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia.

1. Capitalismo. 2. História Moderna - Filosofia. 3. Ideologia. 4. Ciência política. 5. Estado. I. Vieira, Carlos Alberto Cordovano, 1976-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Economia. III. Título.

Informações adicionais, complementares

Título em outro idioma: Cartesian dualism and reasonable ideology: elements for a critical genealogy of the modern state on Antonio Negri

Palavras-chave em inglês:

Capitalism

Modern History - Philosophy

Ideology

Political science

State, The

Área de concentração: História Econômica

Titulação: Bacharel em Ciências Econômicas

Banca examinadora:

Eduardo Barros Mariutti

Data de entrega do trabalho definitivo: 08-01-2021

*Aos meus pais, Vera e Aílton, e à minha
companheira, Nuni, como um gesto de
amor e retribuição.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Carlos Cordovano, pela orientação, pelos diálogos, pelas sessões coletivas de cinema, pelas notas musicais; ao professor Eduardo Mariutti, pela arguição indefectível, pelas aulas, *insights*, debates – enfim, pelo exemplo.

Agradeço aos amigos da Secretaria de Graduação, Eduardo, Elaine, José e Regis; aos amigos do CEDOC “Lucas Gamboa” nas figuras de Alê e Claytão.

Agradeço aos professores Adriana Nunes, Bruno De Conti e Marcelo Proni, pelas inúmeras vezes em que me ajudaram, seja com projeto de estudos, seja com carta de recomendação, seja com assinatura de documentos em tempo recorde – que não somente me pouparam tempo, mas me permitiram usufruir de oportunidades de estudo ao longo da graduação.

Agradeço à professora Lilia Terezinha Montali, que me acompanhou durante estágio no Núcleo de Estudos de Políticas Públicas (NEPP) da Unicamp.

Agradeço aos amigos-irmãos de sempre, Andy, Aninha, Calango, Dani, Du, Gui, Gusti, Jack, Ju, Kiko, Lê, Louis, Marcelão, Miltão, Poker, Requenate, Sófis, Tito, Vini. Agradeço a cada um dos amigos da turma noturno 014. Agradeço aos tantos outros amigos do peito que não estiveram envolvidos na execução da presente pesquisa, mas cuja amizade fora certamente combustível.

Agradeço à minha companheira de vida, Nuni.

Agradeço aos meus pais, como mais um gesto de uma gratidão eterna.

« L'Architecte Suprême a choisi l'homme, créature d'une nature imprécise, et, le plaçant au centre du monde, s'adressa à lui en ces termes :

« Nous ne t'avons donné ni place précise, ni forme qui te soit propre, ni fonction particulière, Adam, afin que, selon tes envies et ton discernement, tu puisses prendre et posséder la place, la forme et les fonctions que tu désireras. La nature de toutes les autres choses est limitée et contenue à l'intérieur des lois que nous leur avons prescrites. Toi, que nulle limite ne contraint, conformément à la libre volonté que nous avons placée dans tes mains, décideras des propres limites de ta nature ».

Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494)

In : *Les mémoires de l'Europe* (Laffont, 1971)

« Coração orgulhoso, tens pressa de confessar tua derrota
e adiar para outro século a felicidade coletiva.

Aceitas a chuva, a guerra, o desemprego e a injusta distribuição
porque não podes, sozinho, dinamitar a ilha de Manhattan »

Carlos Drummond de Andrade (1902-1987)

Elegia 1938. In : *Sentimento do mundo* (Drummond, 1940)

RESUMO

No calor dos eventos epitomizados no ano de 1968, Antonio Negri – filósofo político e militante engajado – se debruça sobre o estudo do século XVII, em especial sobre a obra do físico e matemático René Descartes. A originalidade do empreendimento surpreende seus pares, tanto no meio acadêmico quanto no movimento operário. No entanto, o retorno a Descartes se justifica no projeto mais abrangente de uma genealogia do Estado-moderno em Negri, para quem a metafísica cartesiana estaria na origem da autoconsciência de uma burguesia nascente – vale dizer, na origem de uma ideologia *razoável* – no momento mesmo em que o Estado-moderno se forja enquanto máquina separada da sociedade civil. Buscando entender o argumento de Negri, analisamos na presente pesquisa três de seus textos redigidos e publicados ao final da década de 1960: um mais filosófico, *Descartes político* (1970); um mais historiográfico, *Problemas de História do Estado Moderno na França: 1610-1650* (1967); e um mais econômico, *Marx sobre o Ciclo e a Crise* (1968) – os dois últimos lidos em torno dos problemas fundamentais expressos no primeiro. O objetivo da análise é, portanto, avaliar o nexos entre os textos a partir da noção central de “ideologia razoável” – e a pertinência desta para o projeto teórico de uma genealogia do Estado-moderno em Negri. Em última instância, buscamos responder à pergunta norteadora: como a revisão das origens da modernidade poderia auxiliar na crítica sócio-política contemporânea?

Palavras-chave: Capitalismo. História Moderna – Filosofia. Ideologia. Ciência Política. Estado

ABSTRACT

On the purpose of grasping Antonio Negri's conception of Modern state, we analyzed three of his late 1960's works – a philosophical one, *The Political Descartes* (1970); a historiographical essay, *Problemi di Storia dello Stato Moderno Francia: 1610-1650* (1967); and, finally, a critic on the contemporary political economy with *Marx On Cycle and Crisis* (1968). This cross-reading is underpinned by the first document, and seeks to analyze the concept of *reasonable ideology* and its pertinence for the conjoint reading of the selected works. Also, we tried to answer to the original question: how can the revision of the early modern period contribute to the contemporary social and political critique?

Keywords: Capitalism. Modern History – Philosophy. Ideology. Political Science. State.

SUMÁRIO

1. Introdução	10
2. <i>Avant-propos</i> : Negri, uma biografia não-autorizada	12

PARTE 1 – Filosofia Mecanicista, Descartes e ontologia política cartesiana

1. A Filosofia Mecanicista do Seiscentos	20
2. Descartes, Spinoza e o problema do indivíduo	24
3. Metáfora e memória humanista em Descartes.....	27
4. Descartes político, ou a ordem política na metafísica cartesiana	31
5. A ideologia <i>razoável</i> cartesiana – I	34

PARTE 2 – Crítica Historiográfica do Seiscentos. França: 1610-1650

1. Estado-máquina e sociedade civil	39
2. A tradição historiográfica e seus limites	42
3. A crise civil do Renascimento, premissa do Seiscentos	46
4. O Mecanicismo e a consciência da crise	50
5. A ideologia <i>razoável</i> cartesiana – II	53

PARTE 3 – Crítica à Economia Política do Desenvolvimento no séc. XX

1. Um conceito inovador de ideologia	58
2. Ciclo e Crise em Marx. Artigo publicado na revista Contropiano, 1968	62

CONCLUSÃO – Balanço geral, becos e vias abertas

INTRODUÇÃO

*Descartes político*¹ introduzirá o leitor à riqueza da tradição italiana em historiografia e história das idéias, bem como oferecerá um novo *insight* sobre a filosofia cartesiana: considerado “pai da Filosofia Moderna”, Descartes será apresentado como um pensador político engajado, cujas meditações metafísicas não podem ser descoladas das profundas mudanças por que passa o séc. XVII, nos domínios da vida política, econômica e social, em uma Europa marcada pela violência política e religiosa – e em meio a uma profunda crise econômica na aurora do capitalismo nascente (Negri, 2007, introdução).

Uma contextualização histórica do séc. XVII se faz certamente necessária – tanto para situar o debate historiográfico em que Negri se insere e disputa os conceitos, quanto para conectar a metafísica cartesiana às suas bases materiais. Para tanto, recorreremos a um artigo de Negri publicado em 1967, onde o autor faz o trabalho historiográfico que fundamentaria, nos anos seguintes, a obra *Descartes político*. Além disso, como complemento, utilizamos os capítulos de história da Europa entre os séculos XIV e XVII, redigidos por Jean-Pierre Arrignon e François Lebrun – e que serão evocados sempre que necessário.²

Em todo caso, devemos ter em mente que o interesse em Descartes aparece na obra de Negri em um momento em que este está envolvido no debate sobre a *circulação* e *reprodução* do capital, temática que se torna central no pensamento francês nas décadas de 1950 e 1960 – lembrando que *Descartes político* começa a ser escrito em 1968. Neste momento, Negri busca em Descartes o fundamento de um conceito inovador de ideologia, capaz de contornar aquelas versões esquemáticas do marxismo que relegam a concepção de ideologia a uma posição secundária e dependente da *reprodução*: se esta última não pode ser concebida como derivada de uma primeira produção, também a “superestrutura” não poderia ser concebida como mera “reflexão” da base (Negri, 2007, introdução). Desta forma, após apresentar os

¹ Originalmente publicado em 1970.

² J.P. Arrignon é historiador e professor de História da Idade Média na Universidade de Poitiers; F. Lebrun é historiador e professor emérito de História Moderna na Universidade de Haute-Bretagne-Rennes II. Os capítulos compõem a coleção *Histoire de l'Europe*, Éditions du Seuil [sob a direção de Jean Carpentier e François Lebrun], 1992.

fundamentos para a leitura de *Descartes político*, passamos à análise de um texto de Negri publicado em 1968 pela revista *Contropiano*, onde o autor tece uma crítica à ideologia burguesa do desenvolvimento, se utilizando daquela nova noção de ideologia que é a “ideologia razoável”.

*

O resultado da presente pesquisa, finalmente, é uma leitura cruzada de três textos publicados por Negri ao final da década de 1960, articulados em torno do texto principal, *Descartes político*, e sua concepção inovadora de ideologia.

A pesquisa está assim organizada: após introduzir alguns elementos biográficos de Negri, que deverão situar os textos analisados, passamos à primeira seção, onde fazemos uma exposição ampla sobre as raízes da Filosofia Moderna – e o lugar que Descartes nela ocupa –, apresentando sumariamente alguns elementos centrais da metafísica cartesiana, na ordem em que aparecem em *Descartes político*; na seção 2, passamos à análise historiográfica que Negri empreende sobre o Seiscentos, tendo sempre como norte a influência do pensamento cartesiano na constituição da autoconsciência burguesa; finalmente, na seção 3, passamos à análise do ciclo e crise em Marx, tal como exposta por Negri, e que se fundamentará na concepção de “ideologia razoável”, objetivando tecer uma crítica às idéias de desenvolvimento tal como aparecem na Economia Política.³

Quanto às citações em língua estrangeira, oferecemos uma tradução nossa a partir dos originais, os quais vêm transcritos em nota de rodapé.

*

³ Embora a crítica se estendesse também à planificação soviética.

AVANT-PROPOS – Negri, uma biografia não-autorizada

Antonio Negri é filósofo e politólogo, acadêmico e militante engajado. Sua produção teórica busca acompanhar sua *práxis* revolucionária, questionando certos cânones dentro da filosofia moderna e contribuindo para a constituição de uma gramática das lutas sociais que permita desvelar as novas subjetividades – e novos caminhos de subjetivação – que vêm se desenvolvendo no presente.

Nesta seção, buscou-se apresentar elementos da biografia de Negri que pudessem iluminar o desenvolvimento de suas idéias e conceitos, no movimento mesmo em que vão se constituindo. É a partir dessa mini-biografia que podemos vislumbrar os caminhos e descaminhos do autor até fins da década de 1960, quando foram produzidos os textos analisados na presente pesquisa.

*

Antonio Negri nasceu em 1933 na cidade de Pádua, região do Vêneto, ao norte da península itálica. O reinado de Victor Emmanuel III está, então, mergulhado na dupla década fascista: em 1922, a *Marcia su Roma* (“Marcha sobre Roma”) marca a ascensão ao poder de Benito Mussolini e seu movimento político – de onde não será apeado senão que em 1945, com a queda do último avatar do fascismo italiano, a República Social Italiana, ou *Repubblica di Salò*, estado-fantoches estabelecido em 1943 por Mussolini, mas gerido pela Alemanha de Hitler.

Seu pai, que contribuiu para a fundação do Partido Comunista da Bolonha, fora assassinado pelos fascistas em 1936. Seu irmão mais velho, não tendo escapado da mesma sina, morrera em 1943. Negri fora criado pela mãe, professora do ensino primário, e por um cunhado seu, partidário do Partido Comunista de Trento. Negri conta 14 anos no momento em que a Constituição da República Italiana entra em vigor, em 1º de janeiro de 1948.⁴

⁴ O nome faz referência ao *referendum* de 2 de junho de 1946, no qual os italianos se pronunciaram a favor da forma política republicana, em oposição ao reinado. Na ocasião, foi eleita uma Assembléia constituinte que redigiu e votou a nova constituição.

No pós-guerra, Negri se matricula na Universidade de Pádua, no curso de Filosofia. Fundada em 1222, a Universidade goza de mais de três séculos de prestígio e esplendor a contar do século XV, quando se beneficia da proteção da *Serenissima Repubblica di Venezia* (ou simplesmente República de Veneza, 697-1797). A Universidade, que aportara uma grande contribuição à revolução científica nascente no século XV – época do desenvolvimento do pensamento filosófico, dos estudos de Medicina e Anatomia, das grandes descobertas da Astronomia, Física e Matemática – consegue transmitir sua herança humanista e renascentista ao longo dos séculos, através da figura de seus ex-professores e ex-alunos – como o filósofo Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), os cientistas Nicolaus Copernicus (1473-1543) e Galileu Galilei (1564-1642), ou a primeira mulher diplomada em uma universidade, Elena Lucrezia Piscopia (1646-1684). Essa herança seria fundamental para a conformação do projeto político de Negri, como será visto mais adiante.

*

Durante sua formação, Negri participa de diversos coletivos. Prodígio intelectual, cedo se torna editor do jornal universitário *il Bo* (em referência ao *Palazzo del Bo*, sede da Universidade de Pádua). Por volta da mesma época, se torna líder estudantil do grupo *Gioventù Italiana Azione Cattolica* (GIAC, “Juventude Italiana Ação Católica”), onde encontra Umberto Eco, Gianni Vattimo e outros jovens intelectuais da esquerda católica. Em seu segundo ano universitário, Negri parte em expedição à Israel, junto à GIAC, para viver a experiência de trabalho e organização coletivos em um *kibbutz* (comunidade rural). Negri deixa a GIAC logo em seguida.

Bolsista acadêmico na École Normale Supérieure de Paris, e nas universidades de Oxford, Tübingen e Munique, Negri tem acesso, em primeira mão, ao pensamento contemporâneo francês, inglês e alemão. Em 1958, completa sua *Libera docenza* (título equivalente ao de *Philosophiæ doctor*) com uma dissertação sobre o Historicismo Alemão, bem como um esboço para o livro *Stato e diritto nel giovane Hegel* (“Estado e Direito no Jovem Hegel”).⁵ A essa altura, Negri já era professor de

⁵ Nomeada *Lo storicismo tedesco da Dilthey a Weber*, a tese de Negri foi publicada parcialmente sob o título de *Saggi sullo storicismo tedesco*. Milão: Feltrinelli, 1959. Sua tese menor, desenvolvida em grande parte junto a

Ciência Política na Universidade de Pádua há dois anos, especialista em *dottrina dello stato*.⁶ Em 1962, publica a tradução dos escritos do jovem Hegel sobre a Filosofia do Direito, assim como um livro sobre a jurisprudência em Kant.⁷

Em 1966, Negri é nomeado professor da cátedra “Doutrina do Estado” da Universidade de Pádua, e aí se torna diretor do Instituto de Ciência Política, em 1967 – em um contexto de greves estudantis, mobilizações e ocupações que atravessam a Itália e o mundo. Durante a década de 1970, Negri também ocupa cargo de pesquisador no *Consiglio Nazionale delle Ricerche* (Centro Nacional de Pesquisa, ou CNR Itália) em Roma. É convidado a realizar pesquisa e ministrar aulas na *Freie Universität Berlin*, na *Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, na *Université de Paris*, e na *École Normale Supérieure* – nesta última a convite de Louis Althusser.

*

Em paralelo a uma carreira acadêmica excepcional, Negri se engajou profundamente na política de seu país, tendo frequentado elementos dissidentes do espectro político ao longo de sua militância.

Como visto anteriormente, Negri cresceu em um ambiente familiar onde o discurso político comunista estava bastante presente. Mas conforme o próprio autor, sua primeira experiência “*de terrain*” foi na juventude católica de esquerda:

“Minha primeira experiência de campo foi na juventude católica de esquerda. Eu não sabia o que era ser de esquerda, eu acreditava ser um católico, e pronto. Eu o descobri quando me expulsaram em 1953, eu contava 20 anos, eles nos

Jean Hippolyte na École Normale, foi dedicada ao estudo do jovem Hegel, sendo nomeada *Stato e diritto nel giovane Hegel: studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*, mesmo título com que foi publicada em Pádua: Cedam, 1958.

⁶ Equivalente ao programa de pesquisa da *Philosophy of Law* (ou ainda, *general jurisprudence*) na tradição anglo-americana.

⁷ Para a tradução do jovem Hegel: HEGEL, *Scritti di filosofia del diritto*, Bari: Laterza, 1962; para o trabalho sobre o formalismo jurídico em Kant: *Alle origini del formalismo giuridico*, Pádua: Cedam, 1962.

expulsaram da juventude católica por 'heresia francesa'. Todas as categorias didáticas nas organizações católicas eram fundamentadas essencialmente sobre o sexo: os jovens, os adolescentes, os noivos, os casados, etc. E da nossa parte, nós havíamos começado a dividir as pessoas entre operários, estudantes e camponeses. Nós nos inspirávamos no que havia acontecido na França, onde haviam sido criadas, ao final dos anos 1920, dentre outras, a Juventude Operária Cristã (JOC), a Juventude Agrícola Católica (JAC), e a Juventude Estudantil Cristã (JEC). Então, eles nos expulsaram em 1953. Tratava-se de uma crise provocada por uma reação católica extremamente forte, uma ruptura extremamente dura na Ação Católica nos últimos anos de Pio XII, um papa fascista.”

(Negri, 2018, p.13).⁸

Em 1953, após deixar a juventude católica, Negri se filia ao Partido Socialista Italiano (PSI), que representava, nas palavras do autor, a “fração anarquista” do Partido Comunista Italiano (PCI) (Negri, 2018, p.14).

Cabe, aqui, uma digressão histórica à guisa de contextualização. O Partido Comunista Italiano (PCI) nasceu da divisão do Partido Socialista Italiano (PSI) na ocasião do Congresso de Livorno, em 1921: militantes socialistas, convencidos da necessidade e da iminência da revolução, criam o PCI em torno da figura de Amadeo Bordiga (1889-1970), secretário-geral até 1924, sucedido por Antonio Gramsci (1891-1937). Desde a ascensão fascista em 1922, porém, o PCI é duramente reprimido, e se vê obrigado a entrar na clandestinidade a partir de 1926, com o édito das *leggi fascistissime* (“Leis fascístissimas”, de 1925 e 1926) que, dentre outros expedientes, estabelecem a destituição do parlamento, a interdição do direito de greve e a designação do Partido Nacional Fascista (PNF) como único partido legal. Gramsci é

⁸ *“Ma première expérience de terrain fut à la jeunesse catholique de gauche. Je ne savais pas que c'était de gauche, je croyais que j'étais un catholique seulement. Mais je l'ai su quand ils nous ont jetés dehors en 1953, j'avais 20 ans, ils nous ont jetés hors de la jeunesse catholique pour 'hérésie française'. Toutes les catégories didactiques dans les organisations catholiques étaient fondées essentiellement sur le sexe : les jeunes, les adolescents, les fiancés, les mariés, etc. Et de notre côté, nous avons commencé à diviser les gens entre ouvriers, étudiants et paysans. Nous nous inspirions de ce qui s'était passé en France où s'étaient entre autres créées à la fin des années 1920, la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), la Jeunesse agricole catholique (JAC) et la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC). Ils nous ont donc jetés dehors en 1953. C'était une crise provoquée par une réaction catholique extrêmement forte, une cassure extrêmement dure dans l'Action catholique dans les dernières années de Pie XII, un pape a fasciste”.*

condenado, em 1927, a vinte anos de cárcere. Palmiro Togliatti (1893-1964), então em exílio em Moscou, assume a liderança do PCI – aí permanecendo até 1964.

No pós-guerra, graças a seu papel na Resistência, o PCI se torna um dos principais partidos italianos e abandona, aos poucos, a “via revolucionária” para promover uma “via italiana ao socialismo”, que passava pelo voto e pela reforma. Sem todavia cortar relações com a União Soviética (URSS), o PCI demarca ocasionalmente seu distanciamento em relação àquela, como quando proclamou seu “desacordo” vis-à-vis da repressão à insurreição tcheca em 1968. Contando quase 1,5 milhão de membros em 1973, e tendo atingido um pico eleitoral em 1976 – quando angariou mais de 34% dos votos nas eleições gerais –, o partido vê sua base militante, notadamente operária, se erodir lentamente até a sua dissolução em 1991.

Apesar da ruptura em 1922, o Partido Socialista Italiano (PSI) permanece próximo ao PCI durante a década de 1930, cerrando as fileiras contra o fascismo. Igualmente interdito em 1926, o PSI também entra para a clandestinidade, compõe a Resistência, e sai honrado da guerra. Menos importante em número de militantes que o PCI, o PSI é marcado por uma diversidade de correntes que o compõem internamente. Ambos os partidos formalizam uma aliança no seio da Frente Democrática Popular para a disputa das eleições de 1948, e permanecem coalizados até 1956.

Em fevereiro de 1956, durante o XXº Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), Nikita Khrouchtchev (1894-1971), secretário-geral do Comitê Central do PCUS, denuncia os excessos do Stalinismo. Alguns meses mais tarde, ainda em 1956, estoura uma revolta popular em Budapeste, Hungria. O Politburo soviético decide então reprimir duramente a revolta, e o exército esmaga a insurreição em poucos dias. Os eventos de 1956 engendrarão fortes tensões no seio dos partidos comunistas da Europa ocidental, provocando numerosas defecções em suas fileiras.

O PSI, então, vai se distanciando do PCI, até se aliar – e governar – junto aos democratas-cristãos, entre 1963 e 1976. A partir do final dos anos 1970, e sob a impulsão de Bettino Craxi (1934-2000), o PSI se engaja oficialmente na via social-democrata. Depois, face às revelações de corrupção, que perturbam fortemente a cena política italiana no limiar dos anos 1990, o PSI se dissolve em 1994.

De volta a Negri, filiado ao PSI em 1953, será apenas a partir de 1958 que o filósofo irá assumir uma posição intelectual e organizacional mais ativa dentro do partido – escrevendo regularmente para o jornal socialista *Progresso Veneto* (“Progresso Vêneto”), e atuando como secretário local da seção socialista de Pádua, de onde liderou lutas contra a admissão do Movimento Social Italiano (MSI)⁹ no seio da maioria governamental democrata-cristã.

“Em 1959-1960, eu era secretário da seção socialista de Pádua. Nós organizamos lutas formidáveis em julho de 1960, lutas conduzidas pela esquerda italiana contra a admissão na majoritária democrata-cristã dos fascistas do Movimento Social Italiano (MSI) – o que chamamos de lutas de Gênova e de Reggio Emilia, no curso das quais cinco pessoas foram mortas pela polícia. Dado que o PSI era mais forte que o PCI na minha província e em toda a região do Vêneto, eu praticamente conduzi as lutas ao longo do verão de 1960. O PCI, então, me enviou à URSS a convite do embaixador soviético, como uma espécie de recompensa. Fui, então, recebido pelos dirigentes do PCUS. Depois, fui passar minhas férias em Sotchi e fiquei doente. Creio que se tratava de uma crise psico-física de rejeição à estupidez dogmática e burocrática na qual eu havia sido mergulhado. Seis meses depois do meu retorno, comecei a trabalhar nos Quaderni rossi”.

(Negri, 2018, p.13).¹⁰

⁹ O Movimento Social Italiano (MSI) é um partido político criado em 1946, alguns meses após a queda da República de Salò. O MSI é originado do Partido Nacional Fascista, dissolvido e interdito logo após a queda do regime de Mussolini.

¹⁰ *“En 1959-1960, j'étais secrétaire de la section socialiste de Padoue. Nous avons organisé des luttes formidables en juillet 1960, des luttes conduites par la gauche italienne contre l'admission dans la majorité gouvernementale démocrate-chrétienne des fascistes du Mouvement social italien - ce qu'on a appelé les luttes de Gênes et de Reggio Emilia au cours desquelles cinq personnes ont été tuées par la police. Étant donné que le Parti socialiste était plus fort que le Parti communiste dans ma province et dans toute la Vénétie, j'ai pratiquement conduit les luttes lors de l'été 1960. Le Parti communiste m'a alors envoyé en URSS sur invitation de l'ambassadeur soviétique, comme récompense en quelque sorte. J'ai donc été reçu par les dirigeants du PCUS. Puis je suis allé en vacances à Sotchi et je suis tombé malade. Je crois qu'il s'agissait d'une crise psycho-physique de rejet de la stupidité dogmatique et bureaucratique dans laquelle j'avais été plongé. Six mois après mon retour, j'ai commencé à travailler avec les Quaderni rossi”.*

Durante as décadas de 1960 e 1970, Negri ajudou a fundar e editar quatro dos jornais mais importantes da esquerda extra-parlamentar italiana: *Quaderni rossi* (“Cadernos Vermelhos”, 1960-1961), *Classe operaia* (“Classe operária”, 1963-1966), *Contropiano* (“Contra-plano”, 1967-1968), e *Rosso* (“Vermelho”, 1973-1979) – criando um espaço comum de expressão para importantes pensadores italianos, como Massimo Cacciari (1944-), Raniero Panzieri (1921-1964), Mario Tronti (1931-) e Manfredo Tafuri (1935-1994). Depois que Panzieri convencera Negri a estudar os escritos de Marx durante os anos em que interviu nos *Quaderni rossi*, sua pesquisa começou a transladar dos estudos acadêmicos sobre a Filosofia do Direito – que conformam a base de sua carreira acadêmica – em direção às análises e intervenções políticas mais diretas.¹¹ Inicialmente, esse traslado se manifestou nas análises destinadas a pequenos grupos independentes dentro do movimento operário, com o fito de identificar e repertoriar novos modelos de luta. Em 1963, Negri organiza um grupo de estudos sobre *O Capital* de Marx junto aos operários de Porto Marghera – à época, o maior complexo petroquímico da Itália. Durante esse período, embora também tenha produzido academicamente (*Descartes politico: o, della ragionevole ideologia*, Milão: Feltrinelli, 1970), a maior parte de sua energia foi concentrada na atividade imediatamente política.

Efetivamente, as primeiras experiências políticas de Negri foram centradas em grandes fábricas – ou parques fabris – como a planta da FIAT em Mirafiori (que, então, contava com uma dezena de milhares de trabalhadores) ou o já mencionado complexo

¹¹ O que não significa que Negri não houvera tido contato com Marx anteriormente. Conforme o autor, seu primeiro contato com Marx se dera ainda na juventude, através das *Pagine di filosofia politica* [Karl Marx, *Pagine di filosofia politica*. Org. Giuliano Pischel. Milão: Garzanti, 1947]: “Le marxisme qu’un jeune provincial pouvait connaître dans les années cinquante en Italie, c’est, par exemple, ce recueil de textes de Marx, les Pages de philosophie politique : je crois que c’était le premier bouquin de Marx que j’aie lu, c’est un recueil de philosophie politique de Marx paru en 1947. La lecture du sommaire est suffisamment claire : la première partie correspond plus ou moins au Manifeste du parti communiste, la deuxième partie aux travaux historiques, la troisième partie, intitulée ‘Le message révolutionnaire’, reprend des choses tout à fait générales, et seule la dernière partie parle d’économie en une quinzaine de pages. Voilà ce qu’était le marxisme pour un jeune lycéen ou étudiant à cette époque. Cet ouvrage correspond à ce qui circulait de Marx, à ce que les gens lisaient, en particulier à Padoue, qui était une région profondément catholique (...) Donc ma première lecture de Marx est plus ou moins caractérisée par ce manuel : Manifeste, éthique, politique, histoire, mais Le Capital n’existe pas – on avait tout au plus le concept d’exploitation. Il faut ajouter l’idéologie allemande, mais c’était davantage un élément de l’histoire de la philosophie (...) Pendant mes années d’université, j’ai regardé un peu le Manifeste, les écrits historiques, notamment sur les révolutions de 1848 et de 1870 [Karl Marx. Les luttes de classes en France. Paris: Éditions sociales, 1984 ; Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte. Paris: Éditions sociales, 1984 ; La Guerre civile en France de 1871. Paris: Éditions sociales, 1976]: ce sont les choses fondamentales de Marx que j’ai lues à cette époque, avec Les Manuscrits de 1844” (Negri, 2018).

petroquímico de Porto Marghera. Em 1969, ajuda a fundar a organização *Potere Operaio* (“Potop”), que, junto de alas mais à esquerda dentro do PCI, ajudou a quebrar a tradição político-organizacional proletária dos sindicatos centralizados. Porém, devido a um conjunto de dissensões internas, notadamente em relação à continuidade do privilégio gozado pelos operários homens heterossexuais no seio da organização – viés que será criticado pelo crescente movimento feminista e pelos movimentos anti-guerra – a organização se dissolve em 1973. O colapso do Potop, entretanto, dá lugar a uma miríade de movimentos muito mais difusos e descentralizados, e que vieram a ser chamados de *Autonomia*.

*

* *

PARTE 1 – Filosofia Mecanicista, Descartes e ontologia política cartesiana

O objetivo da presente seção é sumarizar, de forma bastante introdutória, alguns elementos da filosofia mecanicista de Descartes, lançando as bases para a compreensão, ainda que parcial, da provocação fundamental de Negri em *Descartes político*, qual seja, a de que problemas metafísicos podem ser considerados imediatamente políticos, assim como tarefas políticas são sustentadas através do desenvolvimento de uma metafísica.

As descobertas da presente seção deverão, em seguida, ser aplicadas à análise da gênese do Estado moderno no século XVII, bem como à crítica da ideologia do desenvolvimento, tal como este aparece na Economia Política em fins da década de 1960.

*

A Filosofia Mecanicista do Seiscentos

O Mecanicismo, como um *momento* na história da Ciência Moderna, desempenhou uma importância capital, tanto em sua ascensão quanto em sua crise. No curto-prazo, isto é, em relação ao século XVII, o Mecanicismo condicionou o desenvolvimento da Ciência e da Filosofia Natural, bem como os rumos da chamada Revolução Científica daquele século. No longo-prazo, a sua *crise* em meados do séc. XIX determinou sobremaneira o curso das revoluções científicas que ocorreram entre os séc. XIX e XX – na Física, a nova Mecânica Estatística e a nova Termodinâmica; na Biologia, a Síntese Evolutiva; as teorias da Relatividade Restrita e Geral; a Mecânica Quântica; a Teoria do Campo, com Faraday, Maxwell *et al.*; o debate acerca do Atomismo, particularmente intenso em finais do séc. XIX. Poderia-se, ainda, mencionar as revoluções nas ciências da mente, como a Psicologia e a Psicanálise no final do séc. XIX (Cohen, 2001; Rossi, 2001).

E os pontos de vista científicos, metodológicos, epistemológicos e metafísicos do Mecanicismo continuam se manifestando nos debates do século XXI – não só nas

ciências ditas “duras”, como também no debate ético-político tal como protagonizado por figuras como Slavoj Žižek e Alain Badiou, no que concerne particularmente a obra de Descartes (Negri, 2007, posfácio).

Para além de destacar sua importância na história da ciência moderna, vale igualmente enfatizar que o termo “mecanicismo” é polissêmico, e encerra uma diversidade de sentidos não sempre co-extensivos. Por exemplo, uma primeira distinção poderia ser feita entre “uma imagem de natureza” e “uma imagem de ciência” (Abrantes, 1998, cap.3): o Mecanicismo seria “uma imagem de natureza” na medida em que estipularia um pano de fundo metafísico, um sistema de conceitos, um sistema de idéias científicas para constituir uma imagem de natureza; e “uma imagem de ciência” no sentido de um conjunto de constritores e injunções de natureza epistemológica, que informam um método adequado para edificar uma ciência – no particular de Descartes, suas “meditações metafísicas” conformariam o itinerário para acessar a verdade em todo seu rigor, itinerário que exige disciplina, ritmo e método.¹²

A polissemia do termo “mecanicismo” advém igualmente do fato de que, enquanto sistema de pensamento, não se trata de um bloco monolítico de teorias, mas, inversamente, de uma multiplicidade heteróclita de abordagens. Assim, o mecanicismo de Boyle difere bastante do mecanicismo de Hobbes, que por sua vez difere do mecanicismo de Galileu, ou de Mersenne – ambos bastante distintos do mecanicismo propriamente cartesiano (Abrantes, 1998, *ibid.*).

No entanto, como nosso recorte tem por foco a metafísica mecanicista cartesiana, comecemos por elencar alguns dos elementos em comum do Mecanicismo Seiscentista, antes de avançarmos para a uma discussão mais detida sobre a filosofia de Descartes, sobre a leitura e crítica de sua obra realizada por Spinoza, e sobre a hipótese de uma ontologia política em sua metafísica, conforme sugerido por Negri e outros. Não se trata, a seguir, de uma exposição exaustiva das teses mecanicistas, mas apenas de uma apresentação sumária, de modo a constituir uma base comum para as discussões que virão ulteriormente.

¹² Cf. BEYSSADE, Michelle; BEYSSADE, Jean-Marie. *Présentation. In: DESCARTES, R. Méditations Métaphysiques: Objections et réponses*. Paris: Flammarion, 1992.

O Mecanicismo Seiscentista pode ser caracterizado pelas seguintes teses principais (Cf. Abrantes, 1998; Cohen, 2001; Rossi, 2001) : redução de todos os processos a um quadro ontológico constituído por *matéria* e *movimento*;¹³ rejeição de todos os tipos de causa exceto a *causa eficiente*;¹⁴ só se admite a ação física por contato, i.e., idéia de *contiguidade*, de rejeição da ação à distância; rejeição de quaisquer princípios ativos da matéria (espíritos, almas, qualidades ocultas), i.e., a matéria seria essencialmente *passiva*; rejeição das diferentes naturezas ou essências específicas, i.e., o mundo físico teria uma só *natureza homogênea fundamental*; matematização da natureza, em particular geometrização e quantificação, para descrever as qualidades primárias.

Com relação à primeira tese, cabe uma digressão adicional em relação àquele já avançada em nota de rodapé. *Matéria* e *movimento* são duas qualidades primárias, ou qualidades ontológicas, que atravessam todos os mecanicistas, mas que, *de facto*, constituem a ontologia minimalista cartesiana. Por exemplo, em Galileu, haveria também *figura*, *magnitude* e *número*;¹⁵ em Boyle, haveria adicionalmente ao modelo básico *forma* e *impenetrabilidade*; em Newton, haveria a adição das características *dureza*, *impenetrabilidade* e *inércia* – esta última fundamental para o dualismo entre *matéria* e *força* que se desenvolverá dali em diante, embora já aparecesse na crítica espinozista à Descartes, como veremos logo em seguida.

Quando pensamentos na variedade de sentidos que pode adotar o conceito mais geral de mecanicismo, a redução dos fenômenos físicos a um quadro conceitual cuja ontologia (“ontologia” no sentido de “qualidades primárias”) inclui basicamente *extensão* e *movimento*, definiria aquilo que se entende na literatura como sendo o “Mecanicismo Clássico” – i.e., sentido *metafísico* de mecanicismo, aquilo que se denomina uma *imagem mecanicista da natureza* (Abrantes, 1998, *ibid.*).

¹³ Essa ontologia essencialmente materialista e bastante restritiva representa mais fielmente o que seria o modelo básico cartesiano. Como veremos adiante, Pascal, Leibniz e Spinoza criticam veementemente esse “reducionismo” ontológico.

¹⁴ Na tipologia aristotélica das causas, haveria causa material, formal, final e eficiente. O Mecanicismo Seiscentista vai rejeitar as três primeiras, em particular a idéia de causa final, ou teleologia.

¹⁵ Conforme Galileu, as formas geométricas (*figura*) seriam concebidas segundo sua multidão (*número*), se numerosas, escassas, grandes ou pequenas (*magnitude*), e conforme seu estado de movimento.

Um segundo sentido seria o *metodológico*, de mecanicismo entendido como um projeto que visa modelar explicações mecânicas para os fenômenos físicos, especificando causas eficientes e mecanismos internos pelos quais as ações são efetuadas – a noção de “mecanismo” sendo mais geral e abstrata do que a noção de “máquina”, e compreendida como um sistema cujo comportamento pode ser completamente descrito pelas inter-relações entre suas partes componentes (Abrantes, 1998, *ibid.*).

Finalmente, um terceiro sentido – e o mais abrangente – seria o de Mecanicismo como imagem do universo *como máquina* – leia-se, de organismos e sistemas organizados metaforicamente como máquinas (Abrantes, 1998, *ibid.*).

Os três sentidos elencados nos dão uma boa base para perseguir nosso roteiro, ancorados como estão em uma noção *metafísica* de natureza, em uma noção *metodológica* de ciência e em uma *metáfora* – bastante elucidativa da mentalidade do século XVII – do ser humano (mas também do universo como um todo) como combinação complexa de órgãos (ou, de modo mais abrangente, de elementos) que desempenham cada qual uma *função mecânica*, e cujo funcionamento pode ser deduzido pelo raciocínio.

A mera menção a Descartes deve acionar essas três concepções. Além disso, a separação fundamental (i.e., o dualismo radical cartesiano) entre “corpo” e “alma” (no sentido de “espírito”, “*humana mens*”) – que se traduz respectivamente em *res extensa* (“*l’étendue*”, ou *extensão*) e *res cogitans* – deve ser interpretada com base nesses três planos: o “corpo” reduzido à substância material, sujeito às leis da mecânica, inerte, limitado; a “alma” estabelecida no plano *metafísico*, atemporal, infinita; e finalmente uma ontologia do corpo como máquina, como articulação de elementos independentes. Aqui surge, desde logo, uma dúvida: como Descartes exprime o problema do indivíduo, na medida em que este é a combinação de corpo e alma?

A instrumentalização desse arsenal conceitual empreendida por Negri em sua historiografia do Seiscentos será esclarecida mais adiante, mas já podemos adiantar sua tese diretora em *Descartes político*: o sistema metafísico cartesiano teria fornecido as bases para uma ideologia burguesa *moderada*, no seio da qual o indivíduo seria capaz de conceber o Poder em abstrato (“*potenza*”), formular um princípio ordenador

deste (princípio de liberdade) e influir em sua organização e modulação preponderantemente através do dispositivo cultural; mas, em última instância, o Poder estaria institucionalizado em uma estrutura material limitada (“*potere*”) – denominada “Estado-máquina”: uma máquina capaz de engendrar a ordem e limitar a ação revolucionária. Aqui caberia uma reflexão sobre a dialética entre *Razão* e *raison d'état*, à qual retornemos quando oportuno.

Mas antes de entrar propriamente na análise que Negri faz de Descartes, coloquemos em perspectiva o debate sobre a individuação tal como aparece na reação espinozista a Descartes.

Descartes, Spinoza e o problema do indivíduo

Entendemos por *individuação* a maneira pela qual o *indivíduo*, o *sujeito*, são concebidos de maneira reflexiva na tradição filosófica ocidental. Essa questão atravessou muitos debates intelectuais desde que fora formulada por Spinoza em sua crítica à Descartes. Em especial no século XX, nos debates acerca da concepção de “pessoa humana” na Filosofia da Consciência, envolvendo Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur (Guenancia, 2019); até o debate que opôs marxismo e estruturalismo em torno do problema da natureza das relações entre estrutura e sujeito na história e sociedade humanas (Anderson, 2004/1983).¹⁶

Descartes e Spinoza, cf. Guenancia (2019), constituem, no seio da Filosofia Clássica, dois pólos opostos de uma concepção de indivíduo. Descartes, como já sabemos, procede a uma “distinção substancial” entre corpo e alma, na qual o corpo seria entendido como *substância individual* no domínio da *res extensa* (ou como “coisa”, dotada das características primárias da ontologia cartesiana, isto é, *extensão*

¹⁶ Cf. Anderson, o problema sujeito-estrutura atravessa marxistas e estruturalistas. Nos primeiros, porém, a questão se constitui em problema central e fundamental do materialismo histórico enquanto explicação do desenvolvimento da civilização humana, o que fica patente, por exemplo, na permanente oscilação, nos escritos de Marx, entre sua atribuição do papel de motor primário da transformação histórica ora à contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, ora à luta de classes – a primeira referindo-se a uma realidade estrutural, a segunda referindo-se às forças subjetivas em conflito e confronto pelo domínio das formas sociais e processos históricos (Anderson, 2004/1981, pp.168-169).

e *movimento*).¹⁷ Assim, para Descartes, onde não há substância, não há como falar de indivíduo – a não ser de modo fenomenal ou nominal (Guenancia, 2019).

Na antípoda da *substância individual* cartesiana, Spinoza afirmará uma realidade composta de indivíduos *reunidos em uma totalidade*, em um indivíduo mais complexo, em um mesmo e grande “Indivíduo”. Contrariamente à *distinção substancial* corpo-alma, Spinoza afirmará a distinção entre *indivíduo simples* e *indivíduo complexo* – este último seria a integração de tudo aquilo que constitui a Natureza.

A reação espinozista, no entanto, se dá inicialmente no plano da Física, que define o plano fundamental da Filosofia Clássica (Abrantes, 1998; Guenancia, 2019). É, pois, necessário percorrer ainda alguns passos no domínio do Mecanicismo clássico antes de se deduzir as possíveis implicações ético-políticas da metafísica cartesiana e de sua crítica em Spinoza.

Descartes começa sua carreira de filósofo pela Física, e é nela que goza de maior prestígio intelectual em sua época. É célebre sua solução de alguns dos maiores problemas espaciais da Antiguidade Clássica através do desenvolvimento de uma geometria analítica. Apesar disso, sua Física é contestada por figuras como Pascal (para quem a física cartesiana não passa de um “romance da natureza”) ou Leibniz (que considera o mecanismo cartesiano necessário, mas insuficiente).

O que há de comum na crítica a Descartes nessa época – e Spinoza é parte integrante dessa crítica, como não poderia deixar de ser – é a idéia de que a ontologia cartesiana do corpo estaria limitada em seu potencial explicativo devido à correspondência que Descartes faz entre corpo e substância material – portadora, como vimos, dos atributos *extensão* e *movimento*. Nesse sentido, o mal de Descartes teria sido expurgar da noção de corpo toda idéia de *força*, *energia* e *potência*. Assim, a natureza cartesiana seria inerte, sem força própria, como uma espécie de extensão geométrica composta de elementos sem relação entre si para além da única relação de choque – pois a física cartesiana repousa fundamentalmente sobre as leis da repercussão (Guenancia, 2019). Na visão crítica a Descartes, a força e a potência da natureza excedem em muito a simplicidade do modelo cartesiano – que, no final das contas, reduz a natureza a uma máquina.

¹⁷ Cf. Guenancia, em Descartes “*individu et substance se réciproquent*” (Guenancia, 2019).

E a crítica espinozista a Descartes vem direcionada, em princípio, a sua Física, apesar de que Spinoza não tenha sido um cientista prático no sentido em que o foram Descartes ou Pascal. Spinoza, portanto, vai apontar aqueles que considera serem os limites da física cartesiana (Guenancia, 2019).

Assim, Spinoza assume os avanços da nova Física – da qual Descartes é figura central – mas a dissocia da ontologia do corpo material, bem como da dualidade corpo-alma. Portanto, o modelo mecânico enquanto representação – e apenas nessa qualidade – se bastaria, e nisso Spinoza mantém a distinção cartesiana entre *movimento* e *repouso* (embora não mais como substâncias independentes, mas como modos ou estados da matéria), as idéias de extensão e grandeza, e em geral as “idéias claras e distintas” do corpo físico. Porém, a ontologia dos seres naturais, conforme Spinoza, não pode derivar do modelo mecânico, pois esse modelo se prestaria mais às exigências *representativas* da imaginação, como se o entendimento fosse mera representação mental da realidade material. A esse nível (i.e., das idéias primárias, da ontologia), o corpo não seria uma máquina, tampouco a natureza. Em outros termos, o *étendue* (extensão, *res extensa*, coisa material) – atributo essencial, substancial do corpo para Descartes – não seria o *negativo* do pensamento, como se “étendue” e “pensée” fossem pólos de um dualismo fundamental (*res extensa* contra *res cogitans*). De fato, em Descartes, ambas as noções (de substância material e pensamento) são *relacionais*, mas sua relação é sempre *negativa* – um é o que o outro não é: a alma é indivisível, o corpo é divisível; a alma não tem uma figura, o corpo tem; e assim por diante. Para Spinoza trata-se, portanto, de estabelecer uma relação *positiva* entre as coisas materiais e o pensamento abstrato, onde o “corpo” não apresente imperfeições ontológicas vis-à-vis da “alma”, e ambos expressem a potência infinita da Natureza. Essa potência se basearia na unidade indivisível da Natureza e de todos os seres que a compõem. Posto de outra forma, para Spinoza, a cada nível de organização (do corpo mais simples à idéia mais complexa) nós encontraríamos “indivíduos”, e não “articulações/montagem” entre elementos – como é o caso da máquina.

Portanto, o dualismo “artificial” e “natural” cartesiano, que estabelece uma univocidade metafórica entre máquina e natureza (o relógio que dá as horas; a árvore que dá frutos, cf. Negri, 2007, cap.1) – e que no plano ético-político aparecerá com força em Hobbes – essa dualidade desaparece em Spinoza, em nome de uma

ontologia do indivíduo infinitamente Infinito, diferenciável apenas pelo *modo* em que manifesta sua potência. Ou seja, em Spinoza, todos os níveis de organização dos seres constituem um entrelaçamento de indivíduos neste Indivíduo único, de potência infinita, que é a Natureza – ou Deus, ou a Substância (Guenancia, 2019).

*

Até aqui, nos esforçamos em demonstrar, *grosso modo*, como aparece a imagem de *indivíduo* no plano metafísico cartesiano – enraizada, como vimos, em uma ontologia das coisas materiais, *res extensa*. Vimos, igualmente, algumas das aporias potenciais a que sua concepção de indivíduo conduz, em vista notadamente da distinção substancial entre corpo e alma, que institui, respectivamente, uma ordem apreensível pelas leis da mecânica, e uma subjetividade cogniscente não explicável por aquelas leis (Guenancia, 1983). Nosso percurso investigativo deveria culminar em uma idéia de *ontologia política* em Descartes, mas antes de adentrarmos em seu conteúdo político, façamos ainda uma digressão pela noção de *metáfora cartesiana*, conforme exposta por Negri, para identificar o autor (Descartes) ao seu tempo (século XVII) – equivalência que, conforme Negri, é constitutiva do caráter político de sua metafísica (Negri, 2007, cap.1).

Metáfora e memória humanista em Descartes

Em primeiro lugar, o que é uma relação unívoca? É uma relação que tem somente um significado ou interpretação. É o contrário de uma relação equívoca. Não nos importa, aqui, definir o lugar da metáfora no método da filosofia como um todo – sequer seríamos capazes de nos arriscarmos a uma tal tarefa – mas nos parece intuitivo que a metáfora seja um recurso eficiente para aproximações sucessivas de problemas essencialmente abstratos – em especial quando sua origem não é assim tão abstrata. As metáforas também podem ser unívocas ou equívocas, pois traçam, em última instância, uma relação entre coisas.

A metáfora em Descartes é unívoca (Negri, 2007, cap.1)¹⁸, e alude de maneira direta a um ideal de ciência, cujos elementos necessários estão representados pela *certeza* do caminho, pela *segurança* dos fundamentos e pela concatenação *rígida, coerente*, e *coesa* dos argumentos (ibid, p.23).

Em *Descartes político*, a primeira hipótese de trabalho é formulada nos termos da seguinte pergunta: haveria na metáfora cartesiana uma concepção unívoca do ser? Haveria uma especificidade argumentativa e literária a partir da qual se passa a uma qualificação metafísica?

A metáfora cartesiana, na conclusão de Negri, não parece limitar-se a estimular o descobrimento da verdade que sintetiza, mas parece ser ela mesma a verdade: *ordem objetiva* da verdade, porque organiza a verdade no domínio da razão; e *ordem subjetiva*, porque articula a busca pela sabedoria. Assim, a metáfora cartesiana não poderia ser barroca, pois unívoca; tampouco emblemática, literária, ou instrumental, pois revela um conteúdo real, interpreta um horizonte metafísico específico (ibid, p.25).

No que concerne a tarefa da investigação científica, a metáfora cartesiana se organizaria entre uma ordem mecânica (ordem dos argumentos, tema metafórico da “máquina”) e uma ordem vital (fluxo da natureza, tema metafórico da “árvore”). Exemplificando a “metáfora unívoca” cartesiana através do tema da “árvore”: assim como a ordem da ciência se imagina como uma “árvore” (podemos pensar aqui no método genealógico das ciências biológicas), a unidade e a circulação da vida se projetam na unidade e na circulação do saber. A “metáfora unívoca” parece funcionar como gonzo entre realidades substancialmente distintas em Descartes, como o pensamento e a matéria.

Essa primeira hipótese – de um horizonte metafísico suposto na metáfora cartesiana – parece se verificar, igualmente, em relação a um outro conjunto de temas metafóricos: se, com efeito, a verdade se apreende na “frondosa árvore da ciência”, esta teria, não obstante, uma existência germinal: “pois tem a mente humana não sei quê de divino (*nescio quid divini*), onde as primeiras sementes (*semina*) de pensamentos úteis foram regadas de tal modo que, com frequência, produzem um

¹⁸ Cf. Negri, a metáfora unívoca é aquela onde A está para B assim como C está para B, diferentemente da metáfora barroca, onde A está para B assim com C está para D.

fruto espontâneo (*spontaneam frugem producant*)” (Descartes *apud* Negri, 2007). Eis a raiz do espírito humano (*humana mens*) em um ser produtivo do qual emana a verdade (ibid, p.25) – na fórmula cartesiana *cogito ergo sum*, deduzida na primeira meditação das *Meditações Metafísicas* de 1641, pode-se buscar a existência do indivíduo fundante de toda e qualquer metafísica. Nas minuciosas descrições históricas de Negri em *Descartes político*, é frequente a ênfase no substrato humanista da metafísica cartesiana, que não pôde ser expresso em suas últimas consequências devido ao clima de expurgo religioso do século XVII: Descartes não poderia afirmar a origem de toda e qualquer metafísica no indivíduo humano, pois essa seria a tarefa de um Deus onipotente.

Negri, então, se questiona se seria possível, a partir do conjunto metafórico cartesiano, entrever o horizonte no qual finca raízes a metafísica cartesiana. A partir de sua existência “germinal”, a verdade se estenderia pela “árvore da ciência” e se articularia em uma “concatenação de argumentos e de método”: a ordem vital do desenvolvimento da verdade se construiria na ordem racional da argumentação. Eis uma influência do exemplarismo renascentista (Negri, 2007, cap.1).

Outras temas, como “caminho”, “edifício” e “máquina” fazem referência a uma ordem na qual a concatenação dos argumentos dá segurança e fundamento real ao processo de busca pela verdade. Porém, parece possível encontrar nesses temas algo para além da referência às exigências metodológicas do saber, como também para além da referência à visão renascentista de mundo e à ordem unívoca do ser que esta sub-entende. Haveria, pois, algo mais: uma experiência, uma adesão. A metáfora não seria apenas um meio, mas a própria forma da experiência; não apenas uma alusão, mas um guia efetivo: nos conduziria ao interior do ser, ao mesmo tempo em que expressaria sua estrutura. Metáfora unívoca: horizonte unívoco do ser e da verdade.

Parece possível encontrar nas metáforas cartesianas a memória da experiência humanista do mundo: uma memória que se fez corpo, memória vivida, distribuída pela materialidade da existência atual, “do mesmo modo em que a arte do flautista está [distribuída] pela nervatura da mão” (ibid, p.26). Mais do que metáforas, se trata do *leitmotif* de um século, de um conteúdo de sua consciência e de uma tarefa coletiva,

em torno do qual a metáfora cartesiana revela seu referente cultural, o mundo humanista, a nova esperança de possuir o mundo segundo seus próprios princípios.

Eis aqui a metáfora como instrumento-chave da investigação científica – tão central que constitui uma situação de adesão plena e interior entre *saber* e *mundo*. Se o mundo a apresenta como fábula, a metáfora escava então o terreno homogêneo (vide metáfora do “caminho” e sua relação com o mundo material, *res extensa*), e se adere ao real até descobrir sua verdade. Aceitar *falsa pro veris*, fundar a hipótese na confiança da correspondência entre pensamento e realidade e, deste modo, chegar *ad veritatem illustrandam* – posto de outro modo, descobrir a verdade, retirar-lhe a máscara; e, no entanto, avançar mascarado, dentro da hipótese do mundo; ocupar um papel (“*jouer un rôle*”) nesta *fábula* (ou comédia) sublime que são, a um só tempo, o mundo e a investigação da verdade; seguir esse jogo até que a relação dramática entre *fábula* e *realidade* configure o próprio movimento íntimo da filosofia, implicando incessantemente aqueles elementos que parecem opostos, mas que, em realidade, não o são.

Eis a descrição de Negri para o que nos parece ser um método de aproximações sucessivas entre pensamento e realidade, através da mediação de uma metáfora – que se pretende tão justa e tão específica a ponto de estabelecer a univocidade entre os elementos cuja relação visa representar. Em síntese, a metáfora cartesiana não é um mero sinal do tempo, não é barroca, não está aberta à vertigem da analogia, pois é contruída nos termos de uma lógica unívoca. Tampouco é emblema, mero estímulo literário, porque está tensionada pela revelação de um contínuo (“*continuum*”) metafísico, pela experiência de circulação vital da verdade. É, ao contrário, metáfora densa, índice de uma relação imediata com o mundo, metáfora que parece se fazer experiência da ciência em sentido humanista, que parece aludir e portar consigo toda a paixão do homem renascentista – e que deve acusar, aí mesmo, o sentido *político* do engajamento à verdade.

No entanto, essa representação do universo metafórico em Descartes não contradiria o horizonte sistemático e acabado cartesiano, para o qual a proposta metódica da descontinuidade metafísica (*res cogitans* e *res extensa*) é essencial? E quanto à aproximação entre suas metáforas e o mundo renascentista, do qual o Descartes maduro escapa e contra o qual se bate? Haveria um choque entre a

memória do mundo humanista e a maturação sistemática de Descartes? Se sim, em que medida esse choque não descreveria um estado de espírito de seu século?

A mera evocação dessa clivagem no pensamento cartesiano é capaz de traduzir a concepção de “ideologia razoável” *pari passu* com o desenvolvimento da especulação filosófica de Descartes: tanto uma quanto outra se configuram na tensão entre, de um lado, o ideal humanista de conquista do universo pela razão, e de outro, a moderação da ação instituída pela incerteza do conhecimento – no caso da ideologia razoável, mais precisamente incerteza gerada pela desordem social. Mais adiante será apresentada a concepção de “ideologia razoável”, porém é válido mencioná-la no presente parágrafo – ainda que brevemente – dado que seu elo com o desenvolvimento da metafísica cartesiana perfaz fundamentalmente a dimensão política de Descartes. No tópico a seguir, adentraremos mais atentamente a questão.

Descartes político, ou a ordem política na metafísica cartesiana

Normalmente, a filosofia de Descartes é ensinada no meio acadêmico dentro das fronteiras disciplinares que caracterizam a compartimentalização dos saberes – que estabelece, por exemplo, uma delimitação entre História da Filosofia Moderna e História da Filosofia Política, resultando em uma separação institucional entre *política* e *metafísica* (Negri, 2007, introdução). A leitura que Negri faz de Descartes – bem como a que faria de Spinoza anos mais tarde ¹⁹ – recusa a restrição instituída por tal delimitação, afirmando, ao contrário, o princípio de que toda metafísica seria, de certo modo, uma *ontologia política*, “como tem sido demonstrado claramente por Maquiavel, Spinoza e Marx”; princípio que, posteriormente, se tornará “base para o amplo consenso filosófico que vai de Nietzsche a Foucault e Derrida” (Negri, 2007, p.317). Especificamente, em *Descartes político*, Negri busca delinear uma ideologia para o avanço dos interesses burgueses no momento de retrocesso de seu projeto político – em face do arrefecimento da monarquia Absoluta e da crise do ímpeto progressista do capitalismo.

¹⁹ Negri, A. *The Savage Anomaly* (1981).

Mas, afinal, por que Descartes? O imaginário coletivo retém, em geral, apenas uma visão particularista do filósofo metafísico – pensador racionalista do dualismo corpo-mente e da prova ontológica, momentos fundantes da Filosofia Moderna. O que esse filósofo metafísico teria que ver com o “ímpeto progressista do capitalismo”, ou ainda com a discussão sobre classe, ou política em geral?

O pensamento político de Descartes tem sido inteiramente ignorado – apesar da fortuna crítica do filósofo (Negri, 2007, p.318). Afinal, não escreveu nada que se parecesse com um tratado político, como o fizeram Hobbes ou Spinoza; ou algo que se aproximasse de uma consideração do direito natural, como em Grotius ou Pufendorf. Entretanto, inúmeros documentos mostram um Descartes interessado pela política e pela relação entre os indivíduos em sociedade (Delphine, 2011). Esses documentos sugerem um Descartes mais realista e pragmático, como quando traça considerações sobre o comportamento mais frequente dos indivíduos em sociedade – assumindo, inclusive, uma postura ética de valorização daquilo que, nos indivíduos, lhes preserva e exprime a subjetividade – em si, na relação entre uns e outros, e no seio do Estado (ibid, 2011). Vale igualmente ressaltar que Descartes não somente escreveu boa parte de sua obra durante a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), como também participou de batalhas sangrentas naquele período.²⁰ Ao mergulhar a exegese do sistema cartesiano na minúcia dos fatos “biográficos” de Descartes, Negri dá o testemunho de seu programa histórico-materialista mais geral, de recusa da separação entre problemas filosóficos e sócio-políticos, e de sua intenção em restabelecer o campo de imanência existente entre os contextos histórico, político e social do filósofo em foco, e sua metafísica. Desde já, uma questão se impõe: como problemas metafísicos podem ser considerados imediatamente políticos, e como tarefas políticas aparecem como sustentadas através do desenvolvimento de uma metafísica?

Responder a essa questão é explicar o motivo de Negri ter resgatado um filósofo do séc. XVII para ajudar a compreender a conjuntura política da década de 1960, epitomizada no ano terminal de 1968. Embora esse motivo ainda não esteja

²⁰ Em seu *Discours préliminaire* para a *Encyclopédie*, o filósofo francês d’Alembert registrou tal tributo a Descartes: “He can be thought of as a leader of conspirators who, before anyone else, had the courage to arise against a despotic and arbitrary power and who, in preparing a resounding revolution, laid the foundations of a more just and happier government, which he himself was not able to see established”.

claro no corpo do texto, em posfácio à edição inglesa de 2004, Negri avança alguns elementos, dentre os quais destacamos dois: o estudo de Descartes abre uma possibilidade para se pensar a conexão entre Filosofia e Política; a época em que Descartes viveu se parece, em muitos aspectos, à realidade na qual passamos a viver a partir da crise de 1968: ambas as épocas podem ser definidas como transições históricas, a primeira inaugurando a modernidade, a segunda inaugurando a pós-modernidade (Negri, 2007, p.319-322).

Em *Descartes político*, Negri traça o desenvolvimento da filosofia cartesiana no mínimo detalhe, identificando aí dois momentos diretores do filósofo: o otimismo humanista-renascentista dos primeiros escritos (como visto na análise da metáfora cartesiana), e a moderação, sensatez e razoabilidade dos escritos posteriores.

O “primeiro” Descartes dos anos 1610’s aparece como sendo fortemente influenciado pelas noções renascentistas de ciência e pela fé na habilidade humana em decifrar e controlar o mundo – otimismo que Negri tenta aproximar ao “espírito de uma época”, igualmente constitutivo do projeto inicial da burguesia enquanto classe social ascendente, lutando para afirmar sua liberdade contra a velha ordem, com o objetivo de refazer o mundo à sua imagem. Citando Mandrou,²¹ Negri afirma que Descartes faz parte da vanguarda *robine* ofensiva, grupo social que está na origem da burguesia enquanto classe, que emergira da primeira onda de desenvolvimento mercantil-capitalista dos séc. XV e XVI, consolidando seu poder através dos parlamentos e das câortes judiciais, i.e., através das profissões da *toga*²² – cuja cultura individualista e racionalista expressa liberdade, ímpeto revolucionário, e revela uma paixão cívica sub-entendendo a urgência política de suas demandas (Negri, 2007, pp.93-94).

A figura muda nos escritos de Descartes dos anos 1630’s e 1640’s, quando suas preocupações passam a girar em torno da dificuldade de se conhecer algo, da

²¹ MANDROU, R. *Classes et luttes de classes en France au début du XVII siècle*. Messima: 1965.

²² *Robe* (francês): sf. vestido longo, toga. Na França do Ancien Régime, a “nobreza de toga” definia o conjunto de aristocratas que ocupavam funções no governo, principalmente na justiça e nas finanças – em geral, funções que exigem uma formação universitária, daí a referência aos vestidos e togas utilizados nas Academias. Nas primeiras ocorrências da expressão no séc. XVII, ela consacrava a divisão do trabalho entre os *robins*, encarregados de missões administrativas e judiciais, e os *nobles*, cujo prestígio e legitimidade repousam sobre o exercício das funções militares e diplomáticas. Ao final do séc. XVII, a expressão passa a caracterizar um grupo nobiliário que vai se opondo progressivamente à chamada *noblesse d’épée*.

dúvida fundamental que ronda nossos “espíritos” sequiosos de verdade, confrontados com a possibilidade de nossos pensamentos não passarem de meros sonhos – ou de serem comprometidos pelas rugas de um demônio que nos conduziria ao erro. Em resumo, Descartes conclui que nossos sentidos não são confiáveis, e tudo o que podemos saber *com certeza* é que existimos – *cogito ergo sum*. Essa existência, no entanto, é meramente a existência de um *ser* pensante – ou existência do pensamento. Daí que o único conhecimento verdadeiro, conforme Descartes, viria das “idéias claras e distintas” da meditação racional no plano do pensamento. Como vimos anteriormente, a separação substancial (*res extensa* e *res cogitans*; *corpo* e *alma*) estabelece que as regras de apreensão em uma substância (“pensamento”, “alma”) sejam distintas daquelas aplicadas à outra (“mundo exterior”, “corpo material”). O conhecimento, portanto, fica restringido ao pensamento, e a ciência cartesiana se transforma muito mais em estudo das idéias, que propriamente um projeto de entendimento, apropriação e mudança do mundo físico.

A ideologia *razoável* cartesiana – I

Na sequência do argumento anterior – de uma mudança na perspectiva metafísica e prática de Descartes – Negri argumentará que, ao estabelecer essa auto-limitação do indivíduo no que respeita à sua apropriação e modificação do mundo, Descartes estaria lançando as bases para uma ideologia de classe que ajudaria a burguesia a navegar situações de crise, em especial a crise que se abre na conjuntura dos 1620’s, isto é, na crise do primeiro desenvolvimento capitalista sob sua forma eminentemente mercantilista, bem como dos seus elementos político-culturais (ibid, 2007, p.115).

“Isto é, crise da liberdade burguesa, na medida em que essa liberdade era entendida como agente da reconstrução do mundo econômico, religioso e político, tudo trago para a dimensão humana, e percebido como macrocosmo qualitativamente contínuo ao microcosmo humano. É a crise da liberdade individual, da primeira emergência heróica, e

historicamente significativa, da individualidade [na qual] a sociedade como um todo depositou a esperança de ser compreendida e globalmente renovada, com a liberdade individual operando como seu padrão e medida”.

(Negri, 2007, p.115.).²³

Negri ainda continua, afirmando que essa “sublime esperança” fora expressa de diversas maneiras, desde o exemplarismo filosófico – como vimos no subtópico dedicado à metáfora cartesiana – até o exemplarismo dos místicos da *renovatio*, passando pelo universalismo científico e pelo matematismo (ibid, p.115). Em todo caso, a crise do XVII – que, aliás, coincide com o início da Guerra dos Trinta Anos – jogou a recém-formada burguesia nas sombras da dúvida, quando o projeto burguês “precisou dar um passo atrás e abandonar seu desejo de poder sobre a sociedade como um todo” (ibid, p.116).

Assim, esse “segundo” Descartes da maturidade seria o filósofo da “ideologia razoável”,²⁴ uma ideologia que permitiria à burguesia lidar com esse período de estagnação, consolidação e reagrupamento.

“[Para Descartes] era uma questão de, por um lado, confirmar – do ponto de vista metafísico – o poder nascente (potenza) da burguesia, o potencial revolucionário de sua ação, a decisão em favor da autonomia da razão burguesa: o cogito seria essa determinação. Por outro lado, porém, se tratava de dobrar a incondicionalidade da posição original aos pés da

²³ *“That is to say, the crisis of bourgeois freedom, in so far as this freedom was regarded as the agent of the reconstruction of the world, of the economics as well as the religious and political worlds, all brought back to the human dimension and viewed as macrocosms that are qualitatively continuous with the human microcosms. It is the crisis of individual freedom, of the first heroic and historically significant emergence of individuality. In it, society as a whole hoped to be comprehended and globally renewed, with individual freedom as its standard and measure”.*

²⁴ *“Razoável”* por falta de uma tradução melhor – [en]: “reasonable”; [fr] “raisonnable”, [it] “ragionevole”; o sentido em comum entre as três traduções é: sensata, justa; moderada, módica; dotada de faculdade racional; oportuna, conveniente; enquanto inspirada em um critério justo de avaliação.

concretude de um projeto político historicamente sustentável – nisso reside a razoabilidade do seu desenho”.

(Negri, 2007, p. 322).²⁵

Conforme Negri, a idéia de liberdade – introduzida pela revolução humanista – e sua capacidade de reunir a burguesia em torno de um projeto de classe comum, estava ameaçada pela arrogância prepotente das aristocracias reinantes e pela continuidade da ordem patrimonial e carismática da monarquia Absoluta. Mais que isso, a liberdade recém concebida pela burguesia estava ameaçada pela desordem dos levantes e revoluções da base social, i.e., dos camponeses e multitudes ligadas ao artesanato (Negri, 2007, p.322).

A metafísica cartesiana, portanto, articula as aspirações de classe em um dado momento do tempo, e fixa os limites do que é considerado politicamente possível. Veremos mais adiante, na crítica de Negri à idéia de desenvolvimento, o quão significativa é essa última afirmação, na medida em que a adoção de uma teoria filosófica inadequada pode limitar severamente a habilidade política dos sujeitos em fazer a *crítica* social – e, por conseguinte, em intervir no presente. Essa convicção parece percorrer a produção intelectual de Negri até a afirmação em *Empire*²⁶ de uma “dupla modernidade” (Hardt et al., 2000, p.74), cuja compreensão mais completa passa pela introdução de Spinoza no argumento geral negriano, em especial a rejeição de Spinoza à dualidade substancial movimento-repouso cartesiana – que conforme vimos anteriormente, é substituída em Spinoza pela idéia de “modos” de um mesmo estado da matéria. Negri, paramentado da filosofia imanente espinozista, descreve em *Empire* uma modernidade que não se resume mais a um conceito

²⁵ “It was a question for him, on the one hand, of confirming – from the metaphysical standpoint – the nascent power (potenza) of the bourgeoisie, the revolutionary potential of its action, the decision in favour of the autonomy of bourgeois reason: the ‘I think’ is this determination. But on the other hand, it was a question of bending the absoluteness of the original position to the concreteness of a historically sustainable political project – here lies the reasonableness of his design”.

²⁶ HARDT, M.; NEGRI, A. *Empire*. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 2000.

unitário, separado de seu oposto; mas, ao contrário, passa a definir dois modos distintos para uma mesma natureza da concepção de modernidade.

O primeiro modo seria definido como “processo revolucionário radical” (ibid, 74), que destrói as relações com o passado, declara a imanência do novo paradigma do mundo e da vida, desenvolve o conhecimento e ação nos planos da experimentação científica, e define a tendência política rumo ao regime democrático, postulando a noção de humanidade e desejo no centro da história – do artesão ao astrônomo, do mercador ao político, nas artes e na religião: a existência material é reformada pela nova vida (ibid, p.74). Essa emergência do novo, no entanto, criou a guerra. “Como poderia uma mudança tão radical não incitar um forte antagonismo? Como poderia essa revolução não determinar uma contra-revolução?”, são as questões que Negri então se coloca.²⁷

Houve de fato uma contra-revolução. Conforme Negri, uma iniciativa cultural, filosófica, social e política se organizou em vista da emergência da crise, e não podendo retornar ao passado e sequer destruir ou conter as novas forças, objetivou dominar e expropriar a força dos movimentos e dinâmicas emergentes – esse é o segundo modo da modernidade, construído para lutar contra as novas forças e estabelecer um poder assaz abrangente para dominá-las, ou subsumí-las. Esse segundo modo – de uma modernidade *como crise* – apareceu dentro da revolução renascentista para desvirtuar sua direção, transpor a nova imagem da humanidade para um plano transcendente, relativizar as capacidades transformativas de mundo das ciências, e acima de tudo para se opor à reapropriação do poder pela multitude. “O segundo modo da modernidade postula o poder *transcedentalmente constituído* contra o poder *imanentemente constituinte*, ordem contra desejo. O Renascimento, então, terminou em guerra – religiosa, social e civil” (ibid, 2000, p.74. Grifos nossos). Neste ponto, o que nos parece correto afirmar é que a “ideologia razoável”, enquanto conceito, desempenha a função de mediadora entre ambas as modernidades que se abrem em meados do séc. XVII na Europa ocidental – modernidade como *revolução e crise*.

²⁷ HARDT et al., 2000, p.74. “How could such a radical overturning not incite strong antagonism? How could this revolution not determine a counterrevolution?”.

*

Após esse longo percurso exploratório pela filosofia cartesiana, adentremos sem mais delongas na crítica historiográfica do século XVII, e na crítica à economia política do desenvolvimento na década de 1960, tentando entrever a importância do resgate de Descartes na analítica negriana.

*

* *

PARTE 2 – Crítica Historiográfica do Seiscentos. França: 1610-1650

Passamos, a seguir, ao texto que, escrito em 1967, teria servido de base historiográfica para a obra *Descartes político*. Trata-se de uma densa análise do séc.XVII, impulsionada por uma crítica às leituras clássicas do “grand siècle”. Ao longo desse texto, Negri demonstra, minuciosamente, como a filosofia do século esteve intimamente ligada à política – em especial, como a filosofia cartesiana esteve ligada à experiência política e cultural da burguesia nascente. Igualmente, encontraremos nesse texto um esclarecimento a mais sobre a concepção de “ideologia *razoável*”.

Ao final desta seção, passaremos à última discussão de nossa pesquisa, onde apresentaremos um texto de 1968, no qual Negri, apoiado na leitura de Marx sobre o ciclo e a crise, busca desconstruir a ideologia do desenvolvimento. A conexão entre um texto e outro está, justamente, na análise da “ideologia razoável”, e na crítica às formas reificadas da metafísica da separação que, cf. Negri, acompanha a ideologia burguesa desde o séc.XVII.

Por fim – e para salientar a importância e o interesse do empreendimento de Negri –, notemos, conforme o próprio autor, que “a historiografia é sempre construída historicamente: é, portanto, apenas a resposta a uma série de problemas históricos que podem oferecer, em retorno, a chave para resolver os enigmas da historiografia” (Negri, 1967, p.184).

Estado-máquina e sociedade civil

Negri começa sua análise retomando as lições de uma conferência ministrada em junho de 1956 por Federico Chabod ²⁸ – na qual o historiador, resumindo os resultados de um século de trabalho historiográfico, coloca o seguinte problema: *haveria um estado tipicamente Renascentista?*

²⁸ CHABOD, F. *Actes du colloque sur la Renaissance (1956)*. Paris: 1958, pp.57-74. Federico Chabod (1901-1960) foi um historiador italiano e homem político, militante antifascista e autonomista, porta-voz do movimento pela transformação da região do Vale de Aosta em *região a estatuto especial* (“autônoma”). Escreveu sua tese em Turim sobre Maquiavel, publicada em 1924 sob o título *Introduzione al Principe*. Continuou seus estudos em Berlim, sob orientação de Friedrich Meinecke.

Chabod exclui uma série de conotações tradicionais que, segundo ele, seriam inadequadas para caracterizar, em sua especificidade, o que desde o Renascimento nos é oferecido como figura do Estado moderno: seriam insuficientes, assim, tanto a idéia de nação, ou a idéia de patriotismo – que só um desenvolvimento posterior igualaria à idéia de Estado –, quanto o conceito de Absolutismo, tal como se configura no séc. XVII, tendo em vista que a história européia já havia conhecido por séculos o absolutismo nas muitas formas em que veio a se realizar.

O que, em sua gênese, caracterizaria o Estado moderno – conclui Chabod – é antes uma realização particular do Absolutismo: o *estado-máquina*, ou seja, "uma nova organização estrutural, interna ao estado" (Negri, 1967, p.182), que torna sua ação permanente (onde era intermitente) e estável, i.e., racionalizada em face da precariedade da ação do absolutismo medieval.

Por um lado, trata-se da criação de uma diplomacia profissional que permite estabelecer relações em qualquer lugar e a qualquer hora; por outro lado, é a organização de um aparato centralizado de governo, controle e repressão que permite ao Estado fazer com que sua vontade alcance seus súditos, afirmando-a de maneira uniforme. O poder do soberano e a articulação *mecânica* e *racional* da expressão da sua vontade através de um aparelho de poder – eis o que caracteriza o Estado moderno em sua gênese. Com duas consequências opostas: de um lado, o fortalecimento do absolutismo; de outro, a emancipação do Estado, como aparelho, como corpo de oficiais, como mecanismo permanente de expressão da vontade soberana – cf. Negri, emancipação do Estado *em relação à pessoa* do soberano. Desde logo, fica patente a utilização da metáfora cartesiana da *máquina*.

Nessa separação entre a estrutura do Estado e a pessoa do soberano surge, porém, uma série de problemas adicionais e, de imediato, pelo menos um deles é de grande importância: como a sociedade civil se posiciona diante dessa nova emergência específica do poder estatal? (ibid, p.183). A sociedade civil emerge, portanto, desse ato de separação, porque se é verdade que o elemento característico do processo é a emancipação do poder estatal da pessoa do soberano, segue-se por força intrínseca o problema da *legitimação social e política* dessa figura abstrata que se torna Estado. Não se trata mais de uma relação de "fidelidade" ao senhor, não é mais um "serviço" rendido ao mais poderoso, em uma estrutura que revela uma série

ininterrupta de relações *pessoais* recíprocas: trata-se, doravante, do triunfo da relação funcional ²⁹ no aparelho de Estado, afirmação da autonomia da sociedade civil como uma consequência da autonomização do poder soberano.

Um segundo problema consiste na modificação total e a crescente abstração dos critérios de legitimidade social e política do poder. É o próprio debate do século que evidencia esse problema e mostra como qualquer tentativa de escapar dele é em vão. Quem quiser afirmar o novo absolutismo estatal não pode recusar-se a discutir os novos critérios de legitimação: para uns é uma oportunidade excitante, para outros um mal inevitável – voltar é impossível para todos.

Portanto, a dissolução das relações feudais na nova estrutura do Estado registra a dissolução das relações feudais no nível social: são as relações contratuais que, dali em diante, entrelaçadas, formariam o tecido da nova sociedade. A burguesia se constitui como classe – social e política – no mesmo período em que se forma o Estado moderno. A sociedade civil assume, perante o Estado e no Estado, uma posição adequada à sua nova natureza, e, reciprocamente, o Estado tende a se configurar como uma forma específica da nova ordem social.

Até aqui, cf. Negri, há amplo consenso dentro da historiografia do Seiscentos. No entanto, os desenvolvimentos aludidos aparecem de forma esquemática, desprovidos das tensões que lhes deram origem e forma (ibid, p.183-184). Nada disso acontece sem lutas longas e atormentadas. Por exemplo, a constituição da burguesia enquanto classe é um processo que se desenrola ao longo de um período extenso de tempo, até a conclusão de seu projeto social e político com a revolução. Porém, é justamente face aos problemas suscitados pela primeira configuração do Estado moderno que é possível apreender – às vezes confusos, mas todos presentes – os elementos de autoconsciência que a sociedade civil apresenta, e vê-los prefigurados

²⁹ Referimo-nos à racionalidade funcional, isto é, à racionalidade orientada para fins preestabelecidos, *independente de valores pessoais*, que corresponde à ética da responsabilidade. Somos levados a pensar, de imediato, na noção weberiana de burocracia: a normalização, a hierarquização funcional e a especialização que objetivam, principalmente, a criação de condições assecuratórias de eficiência na realização das tarefas organizacionais, e a estrutura hierárquica, em particular, que se constitui na via natural e própria para as comunicações entre as autoridades dos diversos escalões, desempenhando, portanto, papel fundamental no fluxo de informações e contatos que alimentam o processo decisório ao longo dessa linha vertical. Do mesmo modo que a especialização é indispensável para assegurar eficiência administrativa, a impessoalidade é necessária para garantir a racionalidade do processo decisório.

e verificados em primeira instância – prefigurados no projeto renascentista de construção do universo à imagem do ser humano, e verificados (ou *testados*, como é recorrente na linguagem de Negri) nas tensões religiosas, sociais e políticas do séc. XVII, e que conformariam a primeira derrota do projeto burguês. A própria definição da sociedade civil, da burguesia como classe social e política, resulta dessa prova inicial (ibid, p.184).

A própria historiografia que introduziu o assunto, afirma Negri em 1967, estaria então desaparecendo. Movimentou-se em torno da figura do Estado moderno, foi atraída por ela, fixou seus personagens e definiu seus tempos de desenvolvimento. Mas, além desse limite, foi capaz de acrescentar pouco. Essa perspectiva que, em torno da figura do Estado, havia servido para unificar o horizonte histórico, não foi capaz de se reabrir às realidades e movimentos sociais que também constituíam aquele horizonte. Uma terra de ninguém que se estendia entre o Estado e a sociedade – quando, no melhor dos casos, os problemas da sociedade eram abordados, o eram separadamente, em paralelo com os problemas centrais e definitivos do desenvolvimento do Estado moderno. Aqui é, precisamente, onde Negri demarca sua posição no debate historiográfico do Seiscentos, na crítica à reificação da idéia de separação. “Então, diante dessa emergência do Estado, como está a sociedade civil?” (ibid, p.184).³⁰

A tradição historiográfica e seus limites

De volta à gênese do estado moderno, Negri trata de justificar seu recorte e confrontar sua leitura do séc.XVII com a leitura clássica, “burguesa” do Seiscentos – apesar de não qualificá-la expressamente de “idealista”, Negri deixa claro seu conteúdo ideológico.

França: 1610-1650. A escolha recai em um período muito significativo, que vai das guerras de religião na França, até o tratado de Westphalia, passando pela Guerra dos Trinta Anos e pelo combate *acharné* contra os huguenotes internamente, e contra os Habsburgo externamente (Lebrun, 1992, pp.227-245). O período, portanto, abarca

³⁰ “E allora, di fronte a quell'emergere dello stato come si pone la società civile?”.

o assassinato de Henri IV (1610), vencedor da Liga; a convocação dos estados gerais por Marie de Médicis (1614-1615); a regência do bispo Richelieu e a luta pela reorganização do estado (1624); sua continuação depois com Mazarin (1643); *La Fronde* (1648-1653); e finalmente Louis XIV, com o triunfo do estado-máquina.

Junto a este desenvolvimento, o da sociedade civil: Descartes e Corneille, Gassendi e Mersenne, libertinagem e jansenismo, o nascimento da ciência moderna e da manufatura. E então Pascal, Racine, Molière. “Não é por acaso que Voltaire exalta uma das maiores manifestações do espírito humano no *Siècle de Louis XIV*” (Negri, 1967, p.185). Enfim, trata-se de um período típico, quando todos os elementos que estiveram envolvidos, positiva ou negativamente, desde o nascimento do estado moderno, se destacam. As alternativas são radicais: anarquia ou absolutismo, estado de classe ou estado-máquina, reforma ou contra-reforma – e ao fundo, o Barroco entre o Renascimento e o Iluminismo.

Em todo caso, trata-se de uma periodização particular, restrita ao séc. XVII, todavia inscrita no período mais abrangente da *modernidade*,³¹ que – apesar das controvérsias que venha a levantar, notadamente devido ao seu eurocentrismo – se resume na *conexão crítica* entre a transição do feudalismo para capitalismo, o nascimento da burguesia, a ruptura com a tradição, a cultura da investigação racional, a marcha para o progresso da liberdade, a economia de mercado e o Estado racional (Wood, 2012, p.1-31).

Fica, então, a questão: por que o séc. XVII? Para Negri, o Seiscentos é, antes de tudo, um período privilegiado de análise, na medida em que a intensidade com que a revolução ocorrera foi tão grande quanto a profundidade com que fora percebida (Negri, 1967, p.185) – conforme teria percebido Franz Borkenau em 1933, e cuja tese seria retomada mais tarde por Lucien Febvre, instando a renovação dos estudos sobre o assunto.³² Mas também aí a historiografia teria deixado a desejar, segundo Negri: o significado do período teria sido super-valorizado entre alguns autores, e hiper-simplificado entre outros – em ambos os casos, teria sido dissolvida em seu significado

³¹ “*Early modern period*”, mais precisamente (Wood, 2012).

³² BORKENAU, F. *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild (1933)*. Paris: Félix Alcan, 1934; FEBVRE, L. *Pour une histoire à part entière*. Paris: École Pratique des Hautes Études, 1962.

a possibilidade de ver o "grand siècle" em movimento, i.e., no seu desenvolvimento, no momento – e não na conclusão – da evolução do homem europeu.

No primeiro caso, ele teria sido super-valorizado pela historiografia clássica – "burguesa", como aludimos anteriormente – de Voltaire a Thierry, bem como pela história literária tradicional (ibid, p.186). Quanto a Voltaire, a exaltação do "grand siècle" funciona diretamente como uma "apologia da burguesia", de seu trabalho civilizatório, e é polêmica contra a degradação do clima civil e político nos anos do reinado de Luís XV; quanto a Thierry, o século XVII revela pela primeira vez a consciência nacional da burguesia e legitima o seu desenvolvimento, levando à "grande revolução" – é a burguesia que, após o trágico fim de Henri IV, também renunciando a lutar pelos seus próprios interesses imediatos, impõe às outras classes um desenvolvimento que é a condição do "século", nas manifestações culturais e políticas que o tornam "grande". Com base nessas premissas, o isolamento mítico do "grand siècle" é algo acabado, pronto.

Nesse visão, os produtos históricos do século seriam: o estado-máquina e o "espírito filosófico", frutos do "gênio francês", modelos a serem rastreados por toda parte e a serem utilizados amplamente – para Voltaire, em função do esclarecimento e em favor da revolução; para Thierry, como um instrumento apologético de suporte histórico para o destino político da burguesia. "A historiografia se torna a liturgia do espírito nacional burguês" (ibid, p.186).

Conforme Negri, o que a historiografia clássica do Seiscentos não revela é que, por detrás do "gênio" do homem burguês ilustrado – cujo exemplo, em última instância, deveria amalgamar a sociedade em torno de seu projeto de classe – há um mar de sangue, produto da acumulação primitiva; há o fortalecimento do Absolutismo e de sua ação repressiva ininterrupta; há uma crise revolucionária nas cidades e no campo, de base popular; há, enfim, um clima permanente de guerra civil. Nas palavras de Negri, "é justo que tudo isso seja silenciado ou ignorado pelos autores da burguesia esclarecida, conscientes da necessária função política que desempenha a historiografia!" (ibid, p.187).

Já no segundo caso, o significado histórico do século XVII foi dissolvido, demasiadamente simplificado. É o que acontece, cf. Negri, quando se renuncia a perseguir os problemas em sua totalidade e, presumindo respeitar as regras da

especialização e da integração interdisciplinar, se tenta simplificá-lo e, assim, trazer a sua análise de volta à sistemática de algumas ciências empíricas. Portanto, por parte de certa – e por vezes prevalecente – historiografia, com o auxílio de métodos estatísticos e modelos da sociologia do poder, o processo de formação do Estado moderno seria colocado e descrito no contexto do conflito que, no que diz respeito à venalidade dos cargos, teria oposto a burguesia parlamentar ao governo absolutista. Em seguida, continua Negri, interviria a noção de "estrutura". O problema assim configurado alude a uma “estrutura autossuficiente significativa”, na qual as ideologias sociais, religiosas, políticas, sistemas filosóficos e poéticos do "grand siècle" seriam envelopados.

As respostas a essas limitações, cf. Negri, começam a ser esboçadas a partir das indicações de Lucien Febvre: abordagem especializada do problema histórico e pesquisa interdisciplinar, sim; mas, ao mesmo tempo, a consciência de que este nível de investigação, embora não permitindo extrapolações, permitiria conclusões sucessivamente aproximativas da totalidade do problema histórico. As técnicas particulares – econômicas, estatísticas, sociológicas – são válidas na medida em que abrem novas perspectivas, ampliam as possibilidades de definição do problema.

Assim é que o "grand siècle", talvez pela razão oposta da carga de mistificações que suportou, e em razão direta da significação objetiva que seu problema apresenta, tornou-se – na década de 1960 – um dos principais objetos de investigação. Certamente, desprovido daquele centro unificador que a apologética burguesa havia instituído, o que fez com que a pesquisa historiográfica se dispersasse.

“A verdade é que, graças a essas pesquisas, que hoje se estendem amplamente em torno do problema do ‘grand siècle’, da gênese do estado-máquina, da relação entre sua formação e o comportamento das lutas, da figura geral da sociedade civil – pesquisas especializadas, parciais, às vezes singulares, mas nunca curiosas ou mistificadoras – é graças a esses estudos que hoje se torna possível propor novamente o problema do ‘grand siècle’ em sua totalidade”

A crise civil do Renascimento, premissa do Seiscentos

Como a sociedade civil lida com o nascimento do estado-máquina? Até aqui, a grande advertência de Negri tem sido: há perigos em se isolar o século XVII – tanto por questões de método, quanto pelo fato de que o próprio problema da totalidade nos obriga a ultrapassar seus limites. Portanto, o problema da burguesia seiscentista – cuja solução ensejará o desenvolvimento de uma “ideologia razoável”, cf. Negri – deve ser resgatado em suas origens renascentistas, e na sua forma tensa de se relacionar com o conteúdo humanista na teoria e na prática. Reconstituamos, junto a Negri, esse tortuoso percurso de apropriação das idéias humanistas pela burguesia nascente.

No início do século XVII, a burguesia já estava constituída como classe, “o arco de sua revolução já estava tenso” (ibid, p.189). Igualmente, o processo que vê o Estado moderno e a sociedade civil se estabelecerem em autonomia paralela começou no século XIV na Itália, e entre os séculos XV e XVI em outros países europeus. Em verdade, é o humanismo que coloca aqueles valores de liberdade e autonomia da pessoa humana, em torno dos quais a revolução burguesa se definiu.

Das cidades italianas, o mercador se torna portador de novos valores: soldado e clérigo ao mesmo tempo, inventor, especulador, ganancioso, heroicamente ávido a ganhar dinheiro – que é sinal de igualdade e virtude. Esse sujeito renascentista quer o Estado aberto a essa igualdade e virtude, pois almeja a uma comunidade de homens livres. Sente-se próximo da ação renovadora de Deus, esse fiador do seu amor à liberdade. Estado e divindade, na medida em que se desfaz a imagem medieval do mundo, colocam-se ao nível dos indivíduos. Estado e Igreja se resolvem na tensão que emana da sociedade civil, são graus, formas, momentos de sua expressão. O novo naturalismo do Renascimento, tanto na arte como na filosofia, onde quer que seja considerado, constitui a estrutura dentro da qual se define a nova visão do mundo como projeção imensa, mas segura, do microcosmo – ele próprio animado por aquela

³³ *“Ciò è proprio grazie a queste ricerche, che oggi largamente si stendono torno al problema del "grande secolo", della genesi dello stato e soprattutto del rapporto fra la sua formazione e i comportamenti, lotte, insomma la figura complessiva della società civile, - cialistiche, parziali, talora singolari, mai curiose né mistificanti è proprio grazie a questi studi che oggi diviene possibile problema del "grande secolo" nella sua intrezza”.*

tensão que emana do indivíduo (ibid, p.190). Nessa visão monista, o Estado também é um macrocosmo paralelo ao indivíduo. Todos os graus hierárquicos, todos os laços estáticos que o moldavam na visão medieval entram em colapso: “a relação entre o indivíduo e a totalidade é direta, imediata; existe continuidade entre o homem e o céu. A liberdade é positiva: fazer, lutar. O indivíduo é, como a natureza, essencialmente produtivo” (ibid, p.190).

O mundo renascentista não conhece o impossível, não tem noção do limite, é um mundo onde "virtude" corresponde a "sorte". O desejo de revolução é continuamente presente, mesmo quando a revolução parece ilusória ou mítica – afinal, uma sociedade também vive dessa ilusão (ibid, p.190); e uma classe, ao se constituir, está representada nesse mito: é justamente enquanto mito que esse espírito renascentista é transplantado para a burguesia, e o séc. XVII é o primeiro grande teste prático dessa classe – cuja decepção, no entanto, faz com que a ilusão e o mito permanecem como tais. As aporias que a realização da liberdade acarreta não demoram a se revelar. Ao nível social, religioso e político.

Em primeiro lugar, é a acumulação de riqueza que interrompe a comunhão da sociedade, ou que dissolve seu anseio solidário: “a virtude de muitos logo é combatida pela fortuna de poucos”. Uma relação social justa, equilibrada e pacífica continua a existir unicamente no plano do mito. Na realidade, é a economia capitalista que começa a se desenvolver a partir dali. No momento da primeira crise profunda, no momento em que fortunas gigantescas se criam e se dissolvem, no momento em que uma economia monetária descobre seu impacto social, uma classe se emancipa: e emancipando-se, ela se torna consciente de si mesma, ela se reconhece – e se separa. Separa-se das velhas classes feudais, mas também daqueles novos estratos sociais que o desenvolvimento capitalista forma ou reestrutura e que rejeitam esse desenvolvimento e a nova subordinação (ibid, p.191). A luta social das classes é acentuada e renovada.

Quais são as ressonâncias subjetivas desse processo de crise econômica e luta social? O comerciante, burguês, se questiona sobre a legitimidade de sua ação no mundo. Qual é o seu direito de renovar a sociedade quebrando todo o equilíbrio, de opor sua virtude à fortuna de outra pessoa, ou de defender sua fortuna contra a virtude de outra pessoa? O mundo medieval era um mundo seguro na fixidez e

objetividade dos critérios éticos e religiosos que propunha à ação humana: no mundo renascentista, ao contrário, falta essa segurança, pois se trata de uma crise de certezas, um momento amargo de reflexão que às vezes impede o burguês engajado em seguir seu pacífico trajeto em direção à revolução decisiva (ibid, p.192).

Crise de certeza que se transfere para o horizonte religioso, em busca de uma teodicéia da liberdade, da vontade subjetiva, da revolução capitalista – e esse é o substrato das guerras religiosas que devastam o séc. XVII. Certamente a relação entre a gênese do capitalismo e o desenvolvimento da Reforma, e em particular do Calvinismo, é central, tanto mais se pensarmos, como Negri, que o protestantismo baseia seu próprio vigor de ideologia social na resposta a esta incerteza, no restabelecimento da segurança à alma do indivíduo livre – apesar das angústias históricas, e apesar da crise social que o desenvolvimento da individualidade determina. Conforme Negri, a Reforma subsidia o nascimento do capitalismo “ao dar certeza à liberdade” (ibid, p.192).

Os efeitos históricos de um mito social, de uma ideologia religiosa, entretanto, raramente operam unilateralmente. Muito menos nesta virada do Renascimento. Na realidade, o impacto da turbulência econômica e religiosa é tão profundo que afeta a sociedade como um todo. Não é apenas a ordem antiga que é perturbada, mas a ordem *tout court* – ou pelo menos é este o grande medo que permeia a sociedade europeia. "Nova ordem" é uma palavra de ordem muito difundida, uma esperança que logo supera os limites de aplicação que a burguesia havia estabelecido, pois torna-se a aspiração das classes oprimidas, a exigência antiga e sempre renovada dos subordinados e explorados. As revoltas de classe se sucedem, a anarquia parece cobrir a Europa. “É diante desses fatos que a crise da liberdade burguesa revela seu sentido mais abrangente: é certamente uma crise de ordem” (ibid, p.192) – a burguesia liberou forças que não pode exorcizar. Nesse momento, a consideração da liberdade se articula necessariamente à consideração da ordem – não se trata mais de “liberdade” e “ordem” como dois universais opostos entre si, mas de uma liberdade de classe que não pode prescindir da ordem social – é essa ordem que determina a seletividade daquela liberdade.

A liberdade deve, então, ser "defendida" da convulsão geral que a luta de classes produz. O problema agora é inteiramente político: em situações individuais,

medindo as próprias forças, as dos adversários, verificando a possibilidade de alianças, calculando o melhor custo-benefício. A grande esperança renascentista de poder unificar toda a sociedade no desenvolvimento da liberdade burguesa acabou definitivamente (ibid, p.193). Freqüentemente, não há outra saída senão a aliança com as velhas classes, o mais aberto comprometimento das necessidades revolucionárias. "Melhor tirania do que anarquia": reformadores e humanistas repetem. Como protagonista das fortunas burguesas, o comerciante começa a ser substituído pelo político – ou, pior, pelo cortesão. De agora em diante o problema da burguesia parece ser reduzido ao fundamento de uma relação equilibrada, sensata, entre o desenvolvimento da liberdade e a manutenção da ordem, entre o progresso e a segurança – impelida, como é, pela luta das classes. E este é também o verdadeiro problema da posição da burguesia no Estado moderno, da relação entre a sociedade civil e o Estado absoluto.

“E o conteúdo revolucionário da ideologia humanista? E orgulho e confiança em novos valores e na proposta laboriosa de uma nova empresa?”, se questiona Negri. A cultura burguesa se encarrega de manter viva essa herança ideológica. A burguesia é agora duplamente caracterizada pela nostalgia do ideal humanista e pela consciência do fracasso de sua própria vontade revolucionária. O convite otimista de Descartes a que os homens se tornem “senhores e donos da natureza”³⁴ é transformado na injunção conformista “mudar nossos desejos ao invés de mudar a ordem do mundo”.³⁵

Eis, portanto, aquela que, cf. Negri, é a atitude primeira e fundamental da nova sociedade civil perante o Estado moderno. Uma atitude de resistência, contentando-se em preservar, através da delegação ao absolutismo da defesa da paz social, o privilégio de uma vida burguesa, livre – ainda que dentro dos limites de uma espécie de segregação individual. “Mas não basta a reminiscência solitária dos valores humanísticos: aqui a dissociação é máxima, os próprios pressupostos da existência da burguesia como classe política parecem ter desaparecido” (ibid, p.199).

³⁴ “*Maîtres et possesseurs de la nature*” (Guenancia, 1983, p.6).

³⁵ “*Changer nos désirs plutôt que l’ordre du monde*” (ibid, 1983, p.7).

O mecanismo e a consciência da crise

Em face da crise, portanto, a dissociação política é máxima. Mas, enquanto isso, a burguesia está se consolidando como uma burguesia capitalista e está afirmando sua autonomia de classe social no crescimento econômico. Que o século XVII assistiu a uma profunda crise econômica é lugar-comum. No entanto, também é certo que, mesmo nessa crise, em meio a essa "re-feudalização" do modo de produzir, a nova sociedade se desenvolveu; que a base necessária da transformação estrutural do século XVIII se estabeleceu precisamente na crise e na acumulação agrícola forçada – e apesar das crises monetárias, e independentemente do caos das finanças estatais.

Isto é, a dissociação política, entendida como alijamento do poder, não obstaculizou o desenvolvimento econômico autônomo da burguesia, ainda que este tenha se dado nas formas da acumulação subterrânea, na delimitação temporária do campo de atividade. A dissociação da burguesia da gestão do poder político foi aceite como condição necessária para frustrar as ameaças da luta das classes oprimidas – o que não significa que a espontaneidade do desenvolvimento econômico da burguesia não houvesse sido defendida. Com efeito, é precisamente em torno desta espontaneidade que se trava a verdadeira e decisiva batalha burguesa (Negri, 1967, p.201).

Como a espontaneidade do desenvolvimento econômico é defendida pelo Estado absolutista? Pela manutenção da paz social. "Paz social", no entanto, não pode ser considerada apenas negativamente, como fundamento da mera existência social: diga-se, sem paz não há existência social. Para a burguesia, a existência significa liberdade, trabalho acumulado, desenvolvimento. A paz, assim, deve ser entendida positivamente, como elemento a partir do qual o desenvolvimento é garantido – paz significando liberdade, acumulação e desenvolvimento. Desta forma se torna claro como a manutenção da paz social pelo Estado absolutista, ao garantir a concepção de existência da burguesia, acaba por defender a espontaneidade do desenvolvimento econômico desta última.

Além disso, o interesse da burguesia está inteiramente dentro da sociedade civil, portanto fora do Estado. A burguesia sabe como se manter em seu lugar – "claro:

quando se sente que a acumulação pode ser facilitada por uma intervenção estatal oportuna, a teoria e a prática do mercantilismo se desenvolvem” (ibid, p.201). Conforme Negri, esta instrumentalização do Estado é característica do “senso” de autonomia que a sociedade civil tem de si mesma – “senso”, pois, como veremos na análise do ciclo em Marx mais adiante, Negri afirma a falta de autonomia do capital vis-à-vis do desenvolvimento.

Esse reconhecimento da nova posição da burguesia no Estado, continua Negri, exige uma profunda reforma da própria sociedade civil. Na verdade, se a aceitação da dissociação do poder político acaba por exaltar o papel social e o desenvolvimento espontâneo da burguesia, então não se pode aceitar posições que, em qualquer caso, transformem a consciência da derrota revolucionária em desengajamento.³⁶ A grande onda apologética e antibertina que se desenvolveu na década de 1620 tem esse significado. O engajamento, a partir da crise renascentista, é outro, opera no plano da separação: “o que a burguesia quer não é tanto destruir [...] toda nostalgia revolucionária residual, nem apenas impor um sentido do impossível aos homens inveterados no vício renascentista; é antes impor um sentido do possível” (ibid, p.202). Trata-se de transformar a consciência da derrota em condição de renovação: a ação separada de uma existência política, agora restrita ao mundo econômico. Novamente, a busca por uma teodicéia da liberdade.

Não é surpreendente que a controvérsia civil ainda se expresse nas formas da controvérsia religiosa, neste caso da apologética católica. A vida do século XVII é toda impregnada pelo sentimento religioso, que leva ao extremo a polêmica contra o naturalismo renascentista. A tradição cristã redescobre o dualismo irreprimível da experiência e oferece-o à vida civil contra qualquer refluxo monístico – embora paradoxalmente, na medida em que, fixando-se precisamente como um dualismo irreprimível, como um horizonte "metafísico" da experiência, também exalte a ação humana na esfera assim qualificada (ou assim limitada). “Dentro desses limites, operar é gratuito”, diz Mersenne; “neste espaço, o mundo pode ser reconstruído cientificamente”, diz Gassendi (ibid, 203).

³⁶ Como é o caso das experiências do jansenismo e do libertarianismo (expresso notadamente no teatro francês do XVII e XVIII), que Negri trata minuciosamente no texto de 1967, mas que optamos por deixar fora de escopo.

A metafísica do século, das escolas, difundida na sociedade educada, logo se concretiza a partir desses pressupostos de que tudo é possível – mas fora do mito revolucionário, i.e., dentro dos limites do razoável. Nessa condição, é possível reconstruir, em nossa experiência separada, uma vida livre – porém fora de qualquer possibilidade e de qualquer nostalgia da revolução, aceitando o dualismo entre a realidade socioeconômica da sociedade civil e o poder político do Estado moderno. Não é por acaso que a figura científica do Mecanicismo, que pressupõe a reconstrução da experiência dentro dos limites impostos pelo dualismo metafísico – como vimos na seção 2 da presente pesquisa –, seja modelada na estrutura socioeconômica da existência burguesa: dissociação da qualidade, reprodução puramente quantitativa, racionalidade produtiva – enfim, filosofia e prática da manufatura capitalista (ibid, 204).

Não só a burguesia, mas também o Estado é construído à imagem de uma máquina. É o momento em que a consciência da nova realidade do Estado torna-se completa. A base ideológica dessa consciência deve ser encontrada na atmosfera filosófica do Mecanicismo. Reconstituindo, *grosso modo*, o argumento: o *jus naturae primarium* configura um estado ferino; o pacto social, por outro lado, articula, estabelece a ordem, a possibilidade de lutar pelo lucro comum. “Em suma, a ordem não é simplesmente uma tábua de salvação: ela também abre uma perspectiva de reconstrução” (ibid, p.205). É por isso que a paz recuperada não é mais uma simples condição de sobrevivência: é um valor que o Estado reconstrói positivamente em sua própria estrutura organizacional.

Aqui se coloca, finalmente, uma última questão: se a reconstrução do Estado, na forma do Absolutismo monárquico, registra o fracasso temporário da burguesia como classe política e sanciona a dissociação desta da gestão direta do Estado, por que a máquina do Estado? Por que o Absolutismo assume a forma de modo social de produção? (ibid, p.207).

A burguesia emergiu da crise do Renascimento como uma classe socialmente hegemônica. Impossibilitada de conquistar politicamente o Estado, a burguesia, com sua presença social simples, massiva e decisiva, configura-o à sua imagem e semelhança. O Estado é uma máquina para manter a ordem: social, econômica e religiosa. Mas a sociedade, a economia e a religião são agora dominadas pelo sentimento e pela ação burgueses. “Se tudo por sua vez é ordenado pelo Estado, é

em nome de uma relação complexa de conteúdo e forma: a forma estatal de um conteúdo social burguês” (ibid, p.207). Posto negativamente, a ordem é a manutenção das posições sociais; positivamente, é a reorganização monetária, o apoio à indústria, a intervenção pacificadora em questões religiosas.

A ideologia *razoável* cartesiana – II

Enfim, chegamos à estação final do nosso percurso exploratório calcado na concepção de “ideologia razoável”, e na leitura que Negri faz de Descartes. Chegamos aqui através de um processo contínuo, dominado pela emergência de um problema básico, que é o problema do desenvolvimento da burguesia enquanto classe social e política – e pela emergência, à sua frente, do Absolutismo moderno. Uma cadeia de homens, de acontecimentos, de ideias revolve o problema.

Mas, final, por que Descartes?

Porque sua metafísica nasceu e se desenvolveu neste círculo de ideias e problemas que vimos discutindo até aqui. “O *Discurso do Método* é obra de um século” (ibid, p.208). Há muitas novidades em Descartes. Acima de tudo, existe uma resposta original (e radical) para os problemas de seu tempo. Uma resposta precedida e apoiada pelo testemunho direto da crise de sua classe, uma crise que Descartes vivenciou com um sentimento de participação inquieta quando, ele mesmo cavaleiro da fortuna na Guerra dos Trinta Anos, no barroco decadente da cultura renascentista – seus primeiros escritos nos informam suficientemente –, completou seu extraordinário aprendizado filosófico. Resposta radical, porém, que capta o problema do tempo em sua essência mais profunda, destacando-o na hipérbole da dúvida (quando nos escritos da maturidade coloca em questão o próprio produto do conhecimento humano) e exaltando sua necessidade de solução na renovada ansiedade de uma teodicéia da liberdade. Uma resposta que, em todo caso, se move no interior do problema que os séculos de história burguesa colocaram e que, portanto, a burguesia apreciou profundamente, a ponto de mitificá-lo (cujo ápice seria em Hegel, cf. Negri, 1967, p.209). Porque o que ele via aí era a recusa em considerar definitiva a fratura entre a sociedade civil e o Estado, a dissociação da classe social da gestão política. Nessa perspectiva, a filosofia de Descartes configura-se como uma

“ideologia *razoável*” que quer permitir a reconstrução da unidade, apesar de operar no plano da separação.

Não que haja algo de revolucionário em Descartes. A consciência do fracasso renascentista da revolução burguesa não é menos forte nele do que nos libertinos ou nos mecanicistas: ao contrário, a dúvida e o dualismo metafísico assumem em seu pensamento uma clareza distinta. O que desempenha um papel diferente é a nostalgia do mito humanista – vide o tópico sobre a metáfora cartesiana na Seção 2 da presente pesquisa – que em Descartes, longe de se resolver em saudosismo ou utopia, se estende ao desígnio metafísico da reconstituição de uma relação entre o homem e Deus, uma reconstituição fundante da verdade da ação humana. A filosofia do Renascimento naturalizou essa relação, achatando-a no horizonte do homem, trazendo assim a História de volta ao homem, exaltando o tempo como um lugar essencial e uma dimensão da divinização do homem. Não se trata disso em Descartes: a relação que ele postula se desenvolve indefinidamente. No entanto, é uma relação real, a partir de duas certezas indestrutíveis: a emergência do indivíduo pensante e a garantia da validade de seu pensamento e atuação através da prova da divindade. O homem não é Deus, os horizontes humano e divino são essencialmente distintos. Mas este espaço indefinido que se abre entre o mundo e a divindade é marcado por uma dupla tensão: *divina*, porque a liberdade divina tece e fundamenta o horizonte do mundo em uma infinidade de momentos criativos; e *humana*, porque através desta garantia divina o homem descobre o seu destino de reconstruir o mundo, na ciência, na tecnologia e na solidariedade que elas exigem. Em Descartes, o mundo não pode ser divinizado, uma distância metafísica infinita existe entre o homem e Deus. Mas na teia eterna da criação divina de instantes de verdade, também é possível ao homem extrair uma nesguita de verdade. E nisso basear sua ação e trabalho, reconquistando o mundo (ibid, p.211).

Conforme Negri, o discurso metafísico de Descartes parece se articular entre dois momentos, um configurado – na dúvida – pela memória do fracasso; o outro alimentado – na proposta confiante do método e da ética – pela nostalgia do humanismo. Essas duas situações se cruzam: paradoxalmente, a certeza surge aqui da divisão entre a verdade da ação humana e a transcendência divina absoluta. O caminho indicado pelo Mecanicismo, de fazer da aceitação realista do mundo o ponto de partida para um novo aprimoramento, torna-se praticável. É verdade que, como no

Mecanicismo, o dualismo se resolve: mas, na tensão que ele determina, se funda a possibilidade de um trabalho de reconstrução, entre alma e corpo, entre homem e natureza, entre indivíduo e divindade. Negri especula que, talvez, essa seja precisamente a resposta que o burguês, pressionado pelas mesmas condições históricas nas quais o discurso cartesiano se articula, buscava como fundamento para a validade de sua própria obra.

Com Descartes, o homem do século XVII, e o homem do século XVIII mais tarde, será capaz de conceber a esperança de reunificação com a consciência da cisão – i.e., será capaz de operar na separação através de uma mediação ideológica. Pois esta é, cf. Negri, a perspectiva em que se revela o destino da sociedade civil: não mais separado, como se cortado de toda a vida do Estado, mas aberto, em expansão – indefinidamente, quão indefinidamente é a expansão da liberdade na sociedade civil. Para Negri, portanto, ao atingir o nível ideológico, a filosofia cartesiana dá força ao anseio da sociedade civil em se tornar um Estado – a genealogia desse desiderato moderno começa em Descartes, passa por Kant e vai até Hegel (Negri, 1967).

Considerando este último ponto com mais atenção, o horizonte ideológico dentro do qual se movia o Mecanicismo, cf. Negri, não era muito diferente: mesmo aí a perspectiva da reconquista do mundo passava pela aceitação realista da derrota do Renascimento. Então a filosofia de Descartes seria um simples "acidente metafísico" na história do Mecanicismo? Certa historiografia filosófica – em especial Feuerbach – afirmaria que sim, libertando Descartes de um desenvolvimento que se supõe contínuo, da Renascença à grande revolução, não desarticulado por crises graves, mas homogêneo, em torno do progresso da ciência, do naturalismo ao empirismo moderno (ibid, 1967, p.212). Para Negri, no entanto, isso não se sustenta: a verdade histórica do cartesianismo seria irreduzível ao Mecanicismo. Ao olhar para além do terreno da denúncia e também querer agir, o Mecanicismo acaba novamente na utopia – vide, por exemplo, o irenismo pós-década de 1640, e seu movimento pela reconciliação dos cristãos, com Mersenne propondo em correspondências com hereges de toda a Europa o nobre ideal de reunificação da *Respublica christiana*. Aqui, a utopia é apenas um sinal de fracasso, pois permanece alheia às necessidades de desenvolvimento. “É que o Mecanicismo tornou a burguesia consciente de sua separação do Estado, exaltou sua liberdade na separação, destruiu todos os anseios residuais e impotentes do mito humanista. Ele não foi mais longe” (ibid, p.212).

E é justamente nesse ponto que se destaca a grandeza de Descartes, o papel específico de sua filosofia no desenvolvimento da sociedade civil. Na rejeição de todo radicalismo revolucionário – mas igualmente na rejeição do desespero histórico e da utopia – ele funda uma ideologia razoável, indica um caminho que pode ser percorrido por muito tempo, como uma vingança confiada à sociedade civil que faz sua tarefa de se tornar Estado. Deus (absoluto e universal) é trazido de volta ao homem e a liberdade é justificada. A possibilidade de conquistar o mundo é novamente definida como expansão. Descartes dá confiança ao homem do século XVII: não é pouca coisa quando a confiança está ligada à laboriosidade social de uma classe hegemônica. “A indicação é, todavia, metafísica: no entanto, não seria adequada para o trabalho de uma classe que deseja, a partir de sua separação, derivar uma razão para sua universalidade?” (ibid, p.212).³⁷

*

* *

³⁷ Testemunhando do largo escopo da questão, a provocação encontra ecos em SARTRE, J-P. *La liberté cartésienne*. In: *Situations*, v.1, Paris: 1947, pp.314-355.

PARTE 3 – Crítica à Economia Política do Desenvolvimento no séc. XX

Na presente seção, passamos à análise do ciclo de desenvolvimento e crise do capital conforme elaborada por Negri em artigo publicado na revista *Contropiano*, em 1968.³⁸ Neste artigo, o autor retoma o tema do desenvolvimento tal como aparece na economia política; apresenta a crítica da concepção clássica de desenvolvimento a partir da leitura de Marx; e estende a crítica às formas contemporâneas que revestem a idéia de desenvolvimento na década de 1960, e que se organizam, *grosso modo*, em dois pólos: keynesiano e schumpeteriano. Nos propósitos da presente pesquisa, o que há de fundamental neste artigo é a demarcação conceitual do debate então em curso, que girava em torno das concepções de “desenvolvimento”, “reprodução”, “ideologia”, “dualismo”, “separação e mediação”, dentre outros – e que deixam claro o quão oportuna fora a publicação de *Descartes político* em 1970; além disso, contribuem para sua interpretação.

Antes de iniciar a discussão, porém, recapitulemos alguns dos elementos centrais da biografia de Negri e do contexto político que revolve a década – e os anos que lhe são imediatamente anteriores ou posteriores.

No plano acadêmico, em fins da década 1960, Negri já havia completado seu *tour* pela França, Inglaterra e Alemanha; publicado sua dissertação sobre o Historicismo Alemão em 1958; publicado um livro sobre as filosofias jurídica e política em Hegel no mesmo ano; publicado a tradução dos escritos do jovem Hegel sobre a Filosofia do Direito, assim como um livro sobre a jurisprudência em Kant; e já ocupava, desde 1966, a cátedra “Doutrina do Estado” na Universidade de Pádua, onde se tornaria diretor do Instituto de Ciência Política, em 1967 – em um contexto de greves operárias e estudantis, mobilizações e ocupações que atravessam a Itália e o mundo.

No plano da militância política, Negri se filia ao PSI em 1953, e se torna quadro dirigente em 1958, atuando como secretário local da seção socialista de Pádua – já aí se demonstra um fervoroso crítico “da estupidez dogmática e burocrática” do PCUS; ajuda a fundar alguns dos jornais mais importantes da esquerda extra-parlamentar italiana: *Quaderni rossi* (“Cadernos Vermelhos”, 1960-1961), *Classe operaia* (“Classe

³⁸ *Marx on Cycle and Crisis* (1968). In: Negri, 1988, p.43-91.

operária”, 1963-1966), *Contropiano* (“Contra-plano”, 1967-1968); em 1963, organiza um grupo de estudos sobre *O Capital* de Marx junto aos operários de Porto Marghera; em 1969, ajuda a fundar a organização *Potere Operaio* (“Potop”), entidade descentralizada, na antípoda do tradicionalismo representado pelas organizações sindicais centralizadas que orbitavam a esfera do PCI, seguindo em última instância a linha diretiva do PCUS.

Quanto ao contexto social mais geral, nos basta aqui evocar o imaginário do Maio de 1968 – que excede em muito os eventos localizados em Paris: greves estudantis, ocupações de fábrica, a virulência da ação policial, as lutas de descolonização, o movimento feminista, a guerra no Vietnã, as lutas anti-guerra, o movimento negro, dentre outros. A lista é extensa e não saberíamos dar o tratamento exaustivo necessário. Mas, focando no contexto italiano ao qual Negri se reporta mais diretamente – i.e., o contexto de crescente antagonismo operário no seio da grande indústria – e abusando da máxima confuciana de que “uma imagem vale mais que mil palavras”, deixamos o expediente de contextualização para dois filmes produzidos na Itália, um em 1964, o outro em 1971: respectivamente, *Il deserto rosso*, de Michelangelo Antonioni, e *La classe operaia va in paradiso*, de Elio Petri.³⁹

Um conceito inovador de ideologia

Para além de uma reinterpretação original e provocadora de Descartes, Negri busca desenvolver, a partir da análise da metafísica cartesiana confrontada minuciosamente com o seu contexto histórico, um novo conceito de *ideologia*, que refute as versões mais esquemáticas do marxismo nas quais o conceito adquire um

³⁹ *Il deserto rosso* (1964), vencedor do Leão de Ouro na Mostra de Veneza em 1964, do ponto de vista formal, é o mais interessante: se inscreve na sequência da “trilogia do tédio”, na qual Antonioni escava o vazio de uma burguesia ociosa. Em *Il deserto rosso*, o tema da opressão e do mal-estar se corporifica no ambiente fabril, na fumaça, no lixo industrial, nas linhas retas e frias de um mundo excessivamente racionalizado e inerte, nos tons pastosos e insidiosos de um espaço saturado e pouco agradável, no ruído estridente das máquinas. O ser humano, enfim, triturado em um mundo cada vez mais ocupado pelas operações industriais, pela especialização e segmentação do trabalho, e pela ideologia utilitarista. *La classe operaia va in paradiso* (1971), vencedor da Palma de Ouro no Festival de Cannes de 1972, é de uma estética menos complexa, mas seu conteúdo é não obstante elucidativo: o protagonista Lulu Massa é um operário ordinário e cativo, que acorda para o movimento sindical após sofrer um acidente de trabalho. O filme oferece uma imagem fidedigna do ambiente fabril italiano nas décadas de 1960 e 1970, e demonstra os laços de solidariedade que a autonomia operária tecia na luta contra o trabalho precário e contra a opressão da máquina e da perspectiva produtivista de tempo.

caráter secundário e dependente – i.e., rebaixado à esfera da reprodução. Se a reprodução não deveria ser concebida como sendo simplesmente um derivado da produção, assim também a “superestrutura” não deveria ser reduzida a uma mero “reflexo” da base.

Descartes político, que começou a ser escrito em 1968, nasce em um momento em que a temática da “reprodução” aparece como central, em especial no pensamento francês das décadas de 1950 e 1960. Cf. Negri, o foco teórico, então, estava em identificar as formas pelas quais, passando pelo crivo da “consistência ideológica do conhecimento”, tanto a ação social, quanto o ser social poderiam ser perpetuados ou modificados – ou, ainda, interrompidos, desarticulados. O problema da “reprodução” era igualmente central no re-exame operaísta da tradição marxista, em especial nos estudos sobre a circulação do capital realizados por Panzieri e Tronti.

Em 1968, em artigo publicado pela primeira vez na revista *Contropiano*, depois editado para a antologia *Operai e Stato* (Feltrinelli: 1972), Negri – apesar de demarcar aí sua ruptura definitiva com Tronti – reconhece a importância dos primeiros trabalhos operaístas para a oposição de esquerda durante a década de 1960, que teriam lançado as bases para um movimento independente da autonomia operária na Itália, por fora dos circuitos institucionais da esquerda tradicional. Particularmente importante, cf. Negri, fora o resgate realizado pelas elaborações operaístas de um “Marx teórico da classe operária enquanto força antagônica dentro do processo de produção e acumulação” (Negri, 1988, p.43); bem como a crítica sistemática às categorias objetificadas e economicistas do marxismo ortodoxo, das suas ditas “leis de acumulação”, e seu ideal produtivista de socialismo como realização do valor-trabalho na forma da planificação; e finalmente a insistência na importância da independência de classe dos trabalhadores (“autonomia”) como força motriz do antagonismo “dentro e contra” o desenvolvimento capitalista contemporâneo.

Em suma, esses primeiros trabalhos do operaísmo se constituíram em uma nova *práxis* política, bem como em uma nova análise das transformações do antagonismo de classe no capitalismo avançado – i.e., entre um novo sujeito de classe,⁴⁰ e um capitalismo socializado, planificado.

⁴⁰ Sujeito recomposto: doravante, uma classe trabalhadora massificada e cada vez mais socializada, do “trabalhador-massa” ao “trabalhador social”.

O horizonte da esquerda tradicional italiana naquele momento ainda era a defesa da planificação democrática como instrumento para combater o controle do estado pelos grandes monopólios, e a luta pelo controle sobre as “forças produtivas” – sem, no entanto, questionar a objetividade da produção e do trabalho em si. Nessa perspectiva, o socialismo se tornava “a forma superior da planificação capitalista” (Negri, 1988). Assim, a classe trabalhadora, identificada às “suas” organizações e a várias construções ideológicas e conotações de “consciência”, se tornava mera “força-de-trabalho”, longe de constituir-se em sujeito materialmente independente na dinâmica do antagonismo de classe. Enquanto verdadeira organização de classe, inexistia.

Neste ensaio de 1968 para a revista *Contropiano*, Negri avança na crítica à objetividade das categorias econômicas, em uma reinterpretação marxista do ciclo de desenvolvimento e crise. Sua insistência na determinação política do valor, na identificação da mais-valia como sendo uma relação de classe, e no poder e violência do estado como condição para manter as “proporcionalidades” do sistema keynesiano, irá conduzir à sua ênfase na precariedade do sistema, na sua propensão à crise. A crise seria, então, induzida – não pela anarquia das forças de mercado, por suas trocas desproporcionais ou pela impossibilidade de planificação do sistema, mas pela disputa fundamental entre trabalho necessário e sobre-trabalho. Assim, a administração da crise deveria ser entendida, cada vez mais, como sendo uma resposta capitalista à crise do trabalho (ou da relação de valor em si). Crise e desenvolvimento se tornariam dois pólos complementares daquilo que seria, no capitalismo avançado, um ciclo *administrado* de dominação sobre o trabalho, no qual a “crise” passaria a instrumento de uso do capital para sua reprodução: efetivamente, a ênfase na sobre-determinação política da crise para Negri é central, e o “estado-de-crise”, assim, emergiria como complemento do “estado-planificador”, administrando a crise como condição para o desenvolvimento, no objetivo de restabelecer o comando sobre o nexo trabalho-salário.

Aqui cabe ainda uma digressão para clarear a arena de debate. Conforme Negri, a situação a partir de 1968 é excepcional, pois a exploração capitalista, que surgira no interior das fábricas, agora se estendia mais expressamente para o conjunto da sociedade, deslocando o *locus* primordial da extração de mais-valia. E isso em um momento em que a luta dos trabalhadores era extremamente forte, a ponto

de entravar as possibilidades de o capital aumentar sua produtividade nas fábricas. O capital, então, se projeta na sociedade pois não consegue mais superar, ou dominar, a correlação de forças no interior das fábricas. Essa mudança de paradigma do social, assim como obrigou a economia política a uma revisão – ou conscientização crítica, nas palavras de Negri –, deveria conduzir a uma revisão conceitual também no seio da ciência de classe dos trabalhadores.⁴¹

De volta à ruptura de Negri com o operaísmo italiano, a questão girava em torno do antagonismo de classe sob o desenvolvimento capitalista e suas implicações para uma política de classes independente. Para Tronti, a questão estava adequadamente expressa na fórmula de um antagonismo “dentro e contra” o desenvolvimento capitalista, em um modelo ambivalente (“dual”) de poder no qual o interesse independente dos trabalhadores (“autonomia”) coexistiria com o reformismo capitalista. Para Negri, contrariamente, o uso político e repressivo do ciclo – e o papel do reformismo nesse esquema – significava que a autonomia dos trabalhadores somente poderia se perfazer na ruptura política completa vis-à-vis da administração reformista do ciclo ao longo dos momentos de desenvolvimento e crise.

E, afinal, qual a função de Descartes neste contexto? Como vimos anteriormente em maior detalhe, a “ideologia razoável” da burguesia no século XVII – tal como formulada através do expediente cartesiano da separação e mediação – esteve vinculada pela tensão entre *liberdade* e *reforma*: o projeto de classe burguês, cf. Negri, apesar de instituir o indivíduo pensante sob o primado da liberdade, fora obrigado, no calor dos acontecimentos agonizantes do século XVII, a ceder em seu projeto político de tomada do poder, reservando ao Estado absolutista a tarefa de estabelecer a ordem social – condição *sine quoi non* para a manutenção, e intensificação, das liberdades de classe recém adquiridas pela burguesia (Negri, 2007). Ou seja, a tensão entre a radicalização da liberdade e a impossibilidade – pelo menos naquele momento – de se operar como mantenedora da ordem, obrigou a classe burguesa a uma escolha *moderada* – que no plano metafísico da ideologia de classe – i.e., no plano da justificação racional daquele sujeito social em formação que era a burguesia – representou a defesa da *separação* entre sociedade civil e Estado,

⁴¹ Essa mudança de paradigma do social é, aliás, o que anima o interesse teórico de Negri e seus camaradas à época pela obra de Michel Foucault (Negri, 2018).

relegando à primeira (que, em Negri, é recorrentemente confundida com a própria burguesia) a possibilidade unicamente de *reformular* a política, via *mediação* através da máquina do Estado – ou, como vimos, através da estrutura impessoal de soberania, separada da figura do soberano. Grosso modo, se trocarmos “burguesia no século XVII” por “trabalhadores na década de 1960”, o paralelismo fica evidente: os trabalhadores, como força e sujeito social da revolução, em um momento de aguda crise de legitimidade do Estado capitalista, se encontram exauridos em seu potencial (“*potenza*”) de ruptura devido ao seu alinhamento e integração às ideologias do desenvolvimento e da planificação, que representam, então, a ideologia do Estado capitalista (“*potere*”) – nesse sentido, os trabalhadores não seriam capazes de articular um programa político que representasse algo mais que uma mera “reforma” da sociedade capitalista, impossibilitados de superá-la.

Ciclo e Crise em Marx. Artigo publicado na revista *Contropiano*, 1968.

Negri começa sua análise notando que o desenvolvimento econômico – tal como se apresenta em fins da década de 1960 – se coloca, ao mesmo tempo, como *projeto* e *problema* para o poder capitalista. A partir daí, emergem algumas questões: como esse desenvolvimento é caracterizado em relação ao seu antagônico fundamental, a classe trabalhadora? Dentro dessa relação, qual a estratégia do capital para dirigir sua ação? Reciprocamente, como a luta da classe trabalhadora poderia se desvencilhar do mecanismo repressivo, da armadilha do desenvolvimento capitalista?

O objetivo de Negri não é dar uma resposta exaustiva às questões elencadas acima, mas simplesmente (a) enfatizar a concepção político-econômica de desenvolvimento; (b) apresentar a crítica e clarificação desta concepção a partir da análise do ciclo em Marx; (c) e finalmente definir quais as repercussões desta concepção para as ideologias modernas do Estado capitalista – identificando, aí, as alternativas que se apresentam à classe dos trabalhadores. Negri não especifica nesse artigo em si, mas sua concepção de *ideologia* ao longo de todo o texto é unívoca: ciência ou razão de classe – nesses termos, tanto a economia política (e dentro dela, a concepção geral de desenvolvimento) consubstancia a ideologia

burguesa, quanto as alternativas críticas a ela conformam a ciência da classe operária, ou ideologia dos trabalhadores.

O problema do desenvolvimento aparece como central na ideologia capitalista, e isso é “auto-evidente” na década de 1960, cf. Negri. “Desenvolvimento, controle do ciclo e controle da crise econômica: desde os anos 1930, essas têm sido as únicas preocupações em torno das quais se expressou o ponto de vista do capital” (Negri, 1988, p.47). E todas as três convergem para o problema da estabilidade – que se torna vital para o sistema em vista da irrupção da luta de classes, que conhece no biênio 1968/1969 o seu paroxismo.

No posfácio à segunda edição alemã do *Capital*, Marx afirma que as contradições inerentes ao movimento da sociedade capitalista se tornam inequivocamente evidentes nas mudanças do ciclo. A condição normal da teoria burguesa, continua Marx, é a *mistificação* dos problemas práticos (e políticos, na ênfase de Negri) mais urgentes – por exemplo, o trabalho é reduzido a *quantum* de valor, e seu movimento toma “a forma de um movimento das coisas”, “leis naturais onipotentes” que dominam tudo aquilo que a elas está sujeito, e que por elas é reduzido à impotência.⁴² É somente na crise que entendimento teórico e prático se coadunam, “decifrando o sentido dos hieróglifos sociais nos quais a prática é sublimada”.⁴³ Em outras palavras, a ideologia burguesa, tal como se expressa na economia política, opera em geral em um plano de mistificação da realidade, onde esta aparece fragmentada, desarticulada, e sobretudo sublimada em constructos hipotéticos. No entanto, no momento de crise, a urgência prática do real exige uma redução das margens de mistificação, e a economia política é, por assim dizer, acometida por uma conscientização crítica – embora esta não seja completa, como veremos logo adiante.

Na crise, portanto, a burguesia não tem outra alternativa, “precisa organizar sua prática de antemão, precisa realizar um controle preventivo do ciclo, precisa se

⁴² *Capital*, Vol. I, p.75, apud Negri, 1988.

⁴³ “Only in the moment of crisis does theoretical understanding keep pace with practice, deciphering the meaning of the social hieroglyphs within which that practice is sublimated” (Negri, 1988, p.48).

mostrar capaz de pré-determinar o desenvolvimento”.⁴⁴ Porém, esse controle preventivo, essa capacidade de pré-determinar o desenvolvimento supõem um entendimento teórico apriorístico, o qual concorre, de forma contraditória e tendencialmente conflitiva, com o entendimento prático dos problemas que vão se colocando no plano concreto (ibid, p.48).

E 1968 é, por excelência, um momento de crise, que faz com que a própria ideologia burguesa se “desmistifique” e se cole mais à realidade do que de costume. Em vista dessa retomada crítica de consciência, qual os pontos fundamentais em torno dos quais se organiza o argumento burguês sobre o desenvolvimento, e por que esse tema se tornou central na economia política?

Em primeiro lugar, a temática do desenvolvimento ganhou centralidade no debate econômico durante a grande crise do entreguerras, entre os anos 1920 e 1930, momento crítico de reorientação do pensamento social burguês, momento a partir do qual a concepção de desenvolvimento veio a ser reconhecida como a alternativa à crise; ou ainda, como a nova forma necessária do ciclo capitalista (Negri, 1988).

Essa linha teórica (e política) emergiu das profundas mudanças que a crise provocou no pensamento capitalista, notadamente a percepção – doravante incontornável – da essência dualística do processo econômico e das forças antagônicas operando dentro dele. O capital foi confrontado a um dualismo irreduzível em todos os fatores envolvidos no processo: salários e lucros; oferta e demanda; consumo e produção; poupança e investimento. Esses fatores, então, vão interagir dentro de um sistema complexo, cujas contradições e tensões internas se desdobrarão fora do alcance do capital, entavando qualquer tipo de equilíbrio presumido – não devido a um desvio patológico, conforme a retórica do *laissez-faire*, mas como um dado inerente à própria natureza do processo econômico. A crise de super-produção de 1929 escancara todos esses dualismos, jogando por terra o “non-sense” da identidade imediata entre os processos de produção e realização do capital, cf. Marx.⁴⁵

⁴⁴ “They must organise their practice beforehand, must achieve a preventive control of the cycle, must get into the position of being able to pre-determine development” (Negri, 1988, p.48).

⁴⁵ Marx, K. *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Tradução : Martin Nicolaus. Harmondsworth : Penguin, 1981.

Assim é que, cf. Negri, a idéia de desenvolvimento emergira como alternativa à crise: *desenvolvimento* passou a ser entendido tanto como um sistema dinâmico animado pelo propósito de regular o processo econômico, quanto como um caminho para resolver a natureza dual do seu movimento.

O reconhecimento dessa impossibilidade em reprimir a dinâmica dos fatores complexos supracitados, i.e., da impossibilidade do equilíbrio, conduziu a ideologia capitalista, cf. Negri, à retórica do desenvolvimento como único meio de controlar e regular esses mesmos fatores, “resolvendo” a dualidade essencial do seu movimento – sem, no entanto, eliminar esse dualismo. Por exemplo, a cláusula *ceteris paribus* “resolve” o dualismo, mas não o elimina – visto de outro modo, “funda” o equilíbrio em bases instáveis.⁴⁶

Porém, não basta reconhecer o dualismo: é preciso, também, explicar o motivo desse dualismo se apresentar, no momento da crise, sob a forma de um crescente antagonismo “dentro e contra” o sistema. Sem o entendimento preciso dos sujeitos ativos dentro dessa relação dualista, fica difícil até mesmo vislumbrar a existência de qualquer tipo de projeto para o desenvolvimento. E o lampejo de consciência crítica que acometera a Economia Política na crise dos anos 1930’s não foi capaz de ir além de uma mera descrição daquela realidade dualística: mais que descrevê-la, seria necessário abraçá-la. No melhor dos casos, isso fora feito de forma insuficiente,⁴⁷ não totalmente a ponto de reconhecer que a característica fundamental da nova situação houvera sido determinada, cf. Negri, pela emergência decisiva e autônoma da classe trabalhadora, que veio se constituindo desde as lutas de 1848 (Negri, 1967, p.220) e cuja forma mais bem acabada apareceria em 1917. O reconhecimento do caráter antagônico da relação dualista exige, assim, que toda a noção de esquema econômico baseada na idéia de equilíbrio seja traduzida nos termos de uma relação entre forças

⁴⁶ Negri insiste ainda na imagem do dualismo para dizer que, periodicamente, um dos seus elementos é capaz de se destacar da relação e transformar o dualismo em oposição, como quando o dispositivo político de *controle preventivo do ciclo* oportunamente varia entre regulação, incentivo e repressão.

⁴⁷ Cf. Negri, a economia política apenas se aproximou – e tardiamente – do problema fundamental da clivagem representada pela Revolução de Outubro, a qual teria desarticulado a regularidade do ciclo econômico até ali. Mas essa desarticulação do ciclo aparece ainda como decorrente da Primeira Guerra Mundial (Schumpeter, J. *Business Cycles*. New York: McGraw Hill, 1964; Cassel, G. *Downfall of the Gold Standard*. Oxford, 1936; Labini, S. *Capitalist Economies and Planned Economies*. Bari: Laterza, 1960).

em disputa. “Daí em diante”, cf. Negri, “qualquer descrição do ciclo precisou ser baseada e fundamentada na dinâmica da luta de classes”.⁴⁸

Portanto, do ponto de vista de uma consciência crítica da Economia Política, a importância em reconhecer e abraçar as contradições imanentes do processo econômico tal como reveladas nos momentos de crise está em que, em assim procedendo, torna-se imperativo entender o problema do desenvolvimento como um processo em aberto, e não mais como uma tendência ao equilíbrio. Ou seja, é possível passar a uma concepção antagonística do desenvolvimento – no sentido em que abarca sujeitos em conflito –, se desvencilhando, assim, de uma noção de harmonia imposta pela “mão invisível” (Negri, 1988).

Resta, por fim, uma constatação dramática. Mesmo quando, no melhor dos esforços, a Economia Política assumiu a luta de classes como fator determinante do ciclo, a estratégia foi reduzir a antinomicidade dessa luta, objetivando sua subsunção em modelos insistentes de equilíbrio. Conforme Negri, “o pensamento burguês reagiu à descoberta de uma alteridade com uma determinação exagerada de eliminá-la”.⁴⁹ O corporativismo do New Deal de Roosevelt (1933-1945) foi um grande exemplo, mas não o único: nacional-corporativismo de Mussolini (1922-1945), nacional-sindicalismo de Franco (1936-1973), Estado Novo de Salazar (1932-1968) e de Getúlio Vargas (1933-1945), dentre outros – sem mencionar o nacional-socialismo de Hitler (1933-1945). Aliás, com exceção do New Deal, todos os regimes do corporativismo elencados acima foram arquitetados em governos fascistas, o que dobra a importância da independência de classe na ação dos trabalhadores: esta aparece não só como condição para a expressão e prática de uma solução radical contra o Estado capitalista, mas também como defesa de um programa político humanista.

*

* *

⁴⁸ “(...) henceforth any description of the cycle had to be based and grounded in the dynamic of a struggle between classes” (Negri, 1988, p.50).

⁴⁹ “Once again, bourgeois thought reacted to the discovery of a negative with an exaggerated determination to eliminate it” (Negri, 1988, p.50).

CONCLUSÃO – Balanço geral, becos e vias abertas

Enfim, chegamos ao fim (provisório) de um longo itinerário, cujo percurso fora estimulado, em última instância, pela curiosidade em compreender o que é esse todo (não sempre coerente) a que chamamos *modernidade*, e quais as condições em que se tornariam possíveis discursos acerca de sua ruptura ou declínio.

Havíamos partido de uma questão inicial: por que Negri vai buscar na revisão do século XVII os elementos para uma crítica política na década de 1960? A resposta completa a essa questão não caberia nos propósitos do presente trabalho, mas pudemos vislumbrar alguns de seus elementos: fundamentalmente, Negri vai estabelecer um paralelo entre ambas as temporalidades no que respeita ao estado disruptivo em que se encontram suas sociedades – uma inaugurando a modernidade; a outra, abolindo-a; em segundo lugar, Negri vai buscar na obra de René Descartes a demonstração de um dispositivo ontológico político interno à sua metafísica, o qual teria conformado, historicamente, as origens de uma ideologia burguesa – i.e., uma *ideologia razoável* – que parece estar, aos olhos de Negri, bastante operacional ainda nos anos 1960's, em especial na moderação dos planos de desenvolvimento capitalistas, calcados em uma ideal de reforma, abafando todo tipo de antagonismo social possível, ou subsumindo esse mesmo antagonismo em uma síntese limitadora da ação, a qual, ao cabo, finda por manter a estrutura de classes do capitalismo mesmo nos momentos de sua crise aguda.

Com efeito, Negri acredita que a modernidade se inicia em uma transição cujo ponto crítico pode ser localizado no séc. XVII; do mesmo modo, acredita que a crise epitomizada nos eventos de 1968 configuraria o ponto crítico de outra transição, agora para a pós-modernidade (Negri, 2007, Posfácio à edição inglesa, p.317 et *passim*). Eis uma tese controvertida, não há dúvida – não obstante, uma tese bastante interessante, do ponto de vista analítico, e reveladora. A tese é inicialmente formulada em *Descartes político*, e revela um Negri marxista – sobretudo em sua análise do ciclo e crise em Marx, articulada à obra sobre Descartes, toda fundamentada no *Capital* de Marx, e sem seus *Grundrisse*. Ao longo de *Descartes político*, como pudemos observar, a análise é toda organizada em torno da luta de classes.

É de se notar, porém, que essa obra e outras – bem como os textos analisados aqui – não renderam a Negri sequer uma menção nas trilhas do materialismo histórico;⁵⁰ quando não uma apreciação indireta e “depreciativa” no verbete dedicado ao *Operaísmo italiano* no compêndio organizado por Bidet *et al.*⁵¹ A explicação disso, no entanto, deve ser buscada na virada teórica de Negri a partir dos anos 1980’s, isto é, em sua aproximação do pós-estruturalismo, via filiação a Foucault, Deleuze e Guattari, em especial – notadamente em sua crítica radical ao método dialético e a consequente predileção por uma lógica da diferença. Eis aqui uma via aberta de pesquisa a partir dos resultados do presente trabalho.

Para além dessas objeções – que sem uma sistematização permanecem como hipóteses infundadas –, os textos de Negri aqui analisados, ao fim e ao cabo, nos fornecem uma base para avançar sobre outras temáticas correlatas, como a discussão do “momento” estruturalista na França da década de 1960 – em um momento de ebulição social em que, apesar da forte tradição marxista, não se logrou organizar a via revolucionária –; ou a atual retomada de Descartes por filósofos (*soi-disant* comunistas) como Badiou e Žižek; ou mesmo a sua retomada décadas antes, por Foucault, Derrida ou Sartre. Em especial, pensamos na via aberta para um estudo mais filosófico dentro do marxismo, através notadamente da obra de Ruy Fausto e Paulo Arantes – e do próprio Perry Anderson, que apesar de não ser filósofo, é uma das maiores referências no estudo do materialismo histórico.

É evidente, no entanto, que a presente pesquisa – em especial nos marcos de seu desejo em servir de base para estudos posteriores bem mais arrojados – conta com uma série de limitações metodológicas e um sem-número de incompreensões. São becos que, no entanto, se abrem em novas perspectivas de pesquisa no futuro.

Uma primeira oportunidade de avanço nos parece ser de método: dar um tratamento mais objetivo aos textos analisados, tomá-los enquanto *documentos históricos*. Todo o nosso esforço foi concentrado em amarrar os textos e justificar a

⁵⁰ Em referência a ANDERSON. P. *In the Tracks of Historical Materialism* (1983).

⁵¹ BIDET, J.; KOUVELAKIS, S. (org.). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Historical Materialism Book Series, vol. 16. Leiden, Boston: Brill, 2008.

pertinência do procedimento. Um passo a mais pode ser dado no sentido de uma análise crítica dos documentos e do seu suporte.

Ainda, sobretudo em relação às passagens históricas, uma possibilidade de estudo futuro está no aprofundamento teórico em algumas totalidades relevantes, como o Renascimento e a filosofia humanista renascentista. Em nosso percurso, cruzamos com algumas referências teóricas sobre o assunto, como Skinner, Wood e, sobretudo, Cassirer⁵² – cujo tratamento sistemático se coloca, doravante, em nosso horizonte. Igualmente, nos parece oportuno fazer uma leitura sistemática dos debates historiográficos sobre o séc. XVII – uma via em nosso radar é contrapor a “ideologia razoável” de Negri à “razão e raison d’État” de Robert Mandrou, historiador do Seiscentos consagrado na historiografia francesa.⁵³ Ainda nas trilhas de uma *démarche* comparativa, nos parece pertinente explorar também o diálogo entre a tese de uma ideologia da moderação em Negri com a crítica à suposta “razão progressista” da burguesia, tal como aparece no marxismo político de Brenner e Wood e no revisionismo histórico da década de 1980.⁵⁴

Finalmente, em relação às incompreensões, estas são devidas à nossa bagagem precária em Filosofia e História – apesar da formação humanista e transdisciplinar que obtivemos junto à Unicamp. Resta que tais incompreensões – ou dúvidas, ou mal-entendidos – são, doravante, nosso combustível para seguir com nossas pesquisas – relendo os conteúdos trabalhados, avançando em nossas leituras, desenvolvendo novas hipóteses de trabalho.

Finalmente, *quid* de pesquisas futuras? Daqui para frente, nossa intenção será trabalhar o segundo pilar filosófico – e o mais importante – da obra de Negri, que é Spinoza. Será através dessa pesquisa, isto é, da investigação das raízes espinozistas em Negri, que poderemos acessar o quadro mais completo de seu argumento sobre as “duas modernidades”, ou sua proposta de uma genealogia crítica do Estado-

⁵² SKINNER, Q. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978; WOOD, E.M. *Liberty and Property*. Londres: Verso, 2012; CASSIRER, E. *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*. New York: Harper & Row, 1963.

⁵³ MANDROU, R. *L’Europe “absolutiste”: Raison et raison d’État (1649-1775)*. Paris: Fayard, 1977.

⁵⁴ TESCHKE, B. *Bourgeois Revolution, State Formation and the Absence of the International*. In: *Historical Materialism*, vol. 13, no.2, 2005, pp. 3-26; e HOBBSAWM, E. *Ecoss da Marselhesa: dois séculos revêem a Revolução Francesa (1990)*. Tradução: Maria Celia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

moderno, que além dos cânones Descartes-Kant-Hegel, incluiria também Spinoza-Marx-Nietzsche – dando abertura a uma leitura em Filosofia Política calcada no *desejo* (aqui, o ponto de contato com Foucault e Deleuze-Guattari é completo).

*

* *

BIBLIOGRAFIA

ABRANTES, Paulo. **Imagens da Natureza, Imagens de Ciência**. Campinas: Papyrus, 1998.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental** (1979); **Nas trilhas do materialismo histórico** (1983). Tradução: Isa Tavares. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

BIDET, Jacques; KOUVELAKIS, Stathis (org.). **Critical Companion to Contemporary Marxism**. Historical Materialism Book Series, vol. 16. Leiden, Boston: Brill, 2008.

COHEN, Bernard. **Revolution in Science**. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2001.

DELPHINE, Antoine-Mahut. **Descartes: une politique des passions**. Paris: PUF, 2011.

DESCARTES, René. **Méditations Métaphysiques: Objections et réponses** (1641). Paris: Flammarion, 1992.

GUENANCIA, Pierre. **Descartes et l'ordre politique: critique cartésienne des fondements de la politique**. Paris : Presses Universitaires de France, 1983.

_____. **L'individu: séparation (Descartes) ou inclusion (Spinoza, Leibniz)**. Seminário *Individuation, individualité, individualisme* (Org. Philippe Descola). Cátedra Antropologia da Natureza, Collège de France. Paris: março, 2019.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Empire**. Londres: Harvard University Press, 2000.

HOBSBAWM, Eric. **Ecos da Marsehesa: dois séculos revêem a Revolução Francesa** (1990). Tradução: Maria Celia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEBRUN, François. **Les guerres de Religion et les tentatives d'hégémonie des Habsbourg (1519-1660)**. In: CARPENTIER, Jean; LEBRUN, François (org.). *Histoire de l'Europe*. Paris: Éditions du Seuil, 1992b (1990), pp.227-245.

NEGRI, Antonio. **Problemi di Storia dello Stato Moderno Francia: 1610-1650**. In: *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, v. 22, nº2, abril-junho, 1967.

_____. **Revolution Retrieved**: writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-83). London: Red Notes, 1988.

_____. **Marx on Cycle and Crisis**. In: *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-83)*. London: Red Notes, 1988.

_____. **The Political Descartes**: Reason, Ideology and the Bourgeois Project (1970). Londres: Verso, 2007.

_____. **Travail vivant contre capital**. Transcrição da conferência pronunciada em 5 de fevereiro de 2018 por ocasião do seminário *Lectures de Marx*, à ENS (Org. DOUET, Yohann; HEIMENDINGER, Vincent; LOJKINE, Ulysse). Paris: Les Éditions Sociales, 2018.

ROSSI, Paolo. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Bauru: EDUSC, 2001.

TESCHKE, Benno. **Bourgeois Revolution, State Formation and the Absence of the International**. In: *Historical Materialism*, vol. 13, no.2, 2005, pp. 3-26. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/1569206054127273>.

WOOD, Ellen M. **Liberty and Property**: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment. Londres: Verso, 2012.