

Universal local (Encerramento do (neo)espinozismo francês, ou: Francês, outro esforço para ser sistemático!)

Local Universal
(Closure of French (neo)Spinozism, or: Frenchmen,
yet another effort if you would become systematic!)

*David Rabouin

Resumo: A figura de Spinoza, com o seu sonho louco de querer desenvolver uma filosofia total “conforme a ordem da geometria”, como se esta ordem fosse intangível e fixa uma vez por todas, cristaliza particularmente bem as dúvidas que o espírito de sistema pode fazer nascer. Não somente ele representa a caricatura de uma metafísica que gostaria de se fazer passar por ciência, mas esta ciência, ela mesma, aparece como a caricatura de uma racionalidade arrogante e dobrada sobre ela mesma. Explicar de que maneira pode-se, hoje, reivindicar este espírito sem cair sobre tais críticas: este será o meu principal objetivo neste artigo.

Palavras-chave: Neoespinozismo. Sistema. Universal local. Filosofia francesa contemporânea.

Abstract: The figure of Spinoza, in his mad dream of wanting to develop a total philosophy “in accordance with the order of geometry”, as if this order were intangible and fixed once and for all, crystallizes the doubts especially well to which the spirit of system might give rise. Not only does the latter represent a caricature of a metaphysics that would like to pass itself off as science, but this science appears as a caricature of an arrogant rationality that is folded unto itself. Explaining in which way one can make claims today for this spirit, without falling back onto such criticism: this is my main objective in this essay.

Keywords: Neo-spinozism. System. Local universal. Contemporary French Philosophy.

* Antigo aluno da École Normale Supérieure de Paris, Agrégé de philosophie, Doutor em filosofia pela Université Paris-Sorbonne (IV). Sua tese, sob orientação de Michel Fichant, tratou de “Mathesis universalis. L'idée de 'mathématique universelle' à l'âge classique”. Professor entre 1998 e 2003 na Université de Tours, é atualmente pesquisador no CNRS na equipe REHSEIS (Recherches Epistémologiques et Historiques sur les Sciences Exactes et les Institutions Scientifiques – CNRS – Paris – UMR 7219 “SPHERE”) e leciona no PPGFil na Université Paris 7 – ENS – Polytechnique. E-mail: <rabouin@ens.fr>.

Como então o dogmatismo conseguia não apenas decorrer na exaltação da liberdade, mas também “produzi-la”?

LOUIS ALTHUSSER

1 Pode-se fazer um sistema sem quebrar os ovos?

Há *sis-tema*, sabemos, assim, que coisas mantêm-se juntas. Não se demanda mais a um sistema de mundo, e nem menos a um sistema de ideias: que se mantenha. Sob este ponto de vista, certamente não há filosofia, seja ela francesa, tunisiana, basca, austro-húngara ou troglodita, que não tenha irredutivelmente, o *espírito de sistema*. O primeiro dever do filósofo, dizia Kant, é a coerência, e mesmo o mais cético dos céticos terá sempre isto de singular, se é filósofo, que a sua dúvida será *sistemática*.

Mas sabemos bem também qual dúvida atormenta secretamente o espírito: aquele que sempre vai longe demais, demasiado rápido, em seu desvairedo desejo de querer, finalmente, *tudo* segurar. Ele não sabe parar. E certamente esta dúvida trabalha particularmente a filosofia francesa. Nietzsche tinha bem visto isto, distinguindo nele um equilíbrio harmonioso do Norte e do Sul no pensamento.¹ Desde Montaigne (contra os dogmáticos), desde Pascal (contra Descartes), desde Voltaire (contra Leibniz), uma parte do “espírito francês” está neste aspecto suspensa não tanto ao sistema quanto ao seu espírito. Talvez se constitua até uma das grandes linhas de fratura. Pensamos, ainda no século passado, à Bergson em face a Brunschvicg, e, mais tarde, as querelas que opuseram Lévi-Strauss e Sartre – ou ainda, para retomar uma distinção proposta por Alain Badiou (que ele habilmente colocou em cena no seu tenso face-a-face com Gilles Deleuze), a dialética que opõe essa filosofia, ao longo do século XX, o primado do conceito ao da vida.² Mas poderíamos também bem

¹ F. Nietzsche. *Além do bem e do mal*, § 254.

² “Para pensar essa origem é preciso voltar ao início do século XX, quando se opera uma divisão fundamental da filosofia francesa: a constituição de duas correntes verdadeiramente diferentes. Eu dou algumas indicações: em 1911, Bergson deu duas palestras muito famosas em Oxford, publicadas na coleção de Bergson com título *La pensée et le mouvant*, e em 1912, ao mesmo tempo, portanto, apareceu o livro de Brunschvicg com o título *Les étapes de la philosophie mathématique*. Essas duas intervenções filosóficas ocorreram pouco antes da Guerra de 14. Ora, estas duas intervenções indicam a existência de duas orientações extremamente diferentes. No caso de Bergson, nós temos o que podemos chamar de uma filosofia da interioridade vital: a tese de uma identidade do ser e da mudança, uma filosofia da vida e do devir. Esta orientação continuará ao longo do século, incluindo Deleuze. No livro de Brunschvicg, descobre-se uma filosofia do conceito apoiada sobre a matemática, a possibilidade de um tipo de formalismo filosófico, uma filosofia do pensamento ou do simbólico. Esta

dizer, seguindo outra linha traçada por Foucault (retomando Canguilhem citando Cavailles!): “filosofia da consciência” e “filosofia do conceito”³ – o importante sendo menos o rótulo, necessariamente limitado e limitante⁴ que se pode colocar em uma ou outra corrente, do que o valor opositivo destas tendências que atravessam a filosofia francesa até os dias de hoje.

Da dúvida que atormenta o espírito do sistema, quero, então, seguir a forma mais simples, talvez a mais ingênua – mas, por esta razão mesma, a que, creio eu, resiste e insiste mais. Que coisas possam manter-se juntas, poucos contestarão – e não somente entre os filósofos, aliás – mas certamente não ao ponto de pretender que, a um só fôlego, tudo se sustenta. Há sempre um resto: vida, criação, paixão, loucura... Ora, tal é, no entanto, o que reclama nosso malicioso “espírito”: é preciso, no final das contas, que tudo se sustente. Por quê? Bem, porque um sistema não se sustenta verdadeiramente, ou sustenta-se apenas até que se prove o contrário, se sua coerência é tomada num Fora onde forças obscuras ameaçam a todo o momento colocá-lo em perigo.

Os estoicos, relata-se, compararam a filosofia a um ovo. Bela imagem da partilha dos saberes, com sua redondeza levemente esticada, seu amarelo e seu branco sabiamente arranjados em seu lugar, sua casca lisa delimitando claramente um dentro de um fora. Mas justamente, desde o momento em que se delimita este “fora”, o sistema deve aceitar que alguma coisa escapa-lhe, irredutivelmente, tornando-se ameaçante. Quem não vê na escuridão a mão que segura o ovo, não vê o que o faz *verdadeiramente* sustentar-se – a habilidade daquele que, de acordo com sua boa vontade, poderá a qualquer momento largá-lo, transformando esta bela organização em um simples omelete.

Ora, precisa-se apenas de uma pequena, de uma muito pequena exceção ao todo, de um grão de areia na máquina do mundo ou na das ideias, para que a ameaça comece a grunhir – um pouco como se explica que nada prova até hoje que o sistema solar esteja estável e que na ausência de prova contrária, torna-se então possível que uma minúscula anomalia venha a perturbar ao passo que se desloque, e junto a ela a humanidade inteira, e junto a ela tudo o que nossa bela ciência terá desenvolvido durante quatro séculos de predições pretensamente

orientação continuou ao longo do século, especialmente com Lévi-Strauss, Althusser e Lacan”. (Alain Badiou. “Panorama de la philosophie française contemporaine” Conférence à la Bibliothèque Nationale de Buenos Aires – 1 juin 2004, <<http://www.lacan.com/badrfrench.htm>>).

³ Veja-se a homenagem de Foucault a Canguilhem, publicado inicialmente na *Revue de Métaphysique et de Morale* em 1985 e republicado em *Dits et écrits IV*, “La vie: l’expérience et l’ascience”, p. 763-776

⁴ Isto se faz claro feito que Canguilhem, em todos os aspectos representante da filosofia do conceito, é igualmente um grande vitalista (“vitalismo racional”).

necessárias ao seu futuro e ao seu progresso. O espírito de sistema não pode sofrer de tais exceções. Ele requererá sempre, faltando um sistema único de tudo (seu sonho inadmitido), a garantia mínima de que a porção do real que ele já sustenta nas suas garras não escapará na primeira perturbação exterior – e isso já requer, mesmo que possa admitir conhecer apenas certos aspectos do funcionamento do conjunto, mesmo que possa ir logo à complexa articulação das várias formas de sistema, que ele soube já de antemão que *tudo* se sustenta.

Ora, as razões para duvidar da possibilidade de um tal saber são numerosas. Na linha de frente jaz a antiga suspeita contra a *hýbris* desses pensadores que acreditam poder ter sabiamente o mundo, sabiamente no fundo do seu pensamento, esquecendo-se tolamente que são parte do mesmo. Lembremo-nos do final do *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: *do que não se pode falar, deve-se calar* – e aquilo de que não se deve falar é precisamente o mundo, como tudo de “o que acontece” (*Was der Fall ist*) de qual não há maneira de se extirpar, não há maneira de entender, por um olhar em sobrevoo, isto que, dele, é *visto pelo exterior*. Retomada da mais antiga sabedoria: se o real tem limites, onde irá a flecha que puxamos no seu bordo? Quem poderia, portanto, autorizar-se em delimitar pelo pensamento o que deve permanecer sem lugar alhures, o todo do mundo ou do real? etc. etc. E se somos irredutivelmente imersos no mundo, como podemos compreender seu funcionamento geral? Como podemos aceder a tudo que o espírito de sistema ordena-nos a considerar? Dirimente dilema.

Mas aqueles que não têm gosto por estas altas especulações podem muito simplesmente considerar o modo com que Pierre Bourdieu zombava ainda ontem – aliás, reivindicando para si explicitamente uma afiliação pascaliana – a maneira como os filósofos projetam indevidamente sobre o mundo a calma ordenada da bem pequena porção do real na qual eles estão de maneira mais imediatamente imersos (seu gabinete de leitura!), sem mesmo estarem cientes das condições (a saber: sociais) dessa calma protetora – desta concha no meio da qual, isolados do mundo exterior, eles podem ignorá-lo à vontade. Dentro do ovo.⁵

De fato, podemos considerar que estes argumentos supõem ainda muito do que se quer denunciar, que não há constatação de “finitude” sem olhar de sobrevoo, nenhuma denúncia da *hýbris* sem olhar exterior – ponto de vista divino ou equivalente, de onde se constata a limitação humana, demasiada humana.⁶ Completaremos, deste modo, o argumento

⁵ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

⁶ À referência bourdieusiana, confrontar-se-á a este respeito as propostas de Bruno Latour em *Changer de société, refaire de la sociologie*, traduzido do inglês por Nicolas Guillot, Paris, La Découverte, coll. “Sciences humaines et sociales”, 2005.

que precede um outro, este puramente intrínseco: existem áreas inteiras de nossa experiência que parecem irredutivelmente escapar ao campo da sistematicidade, quaisquer que sejam as características deste campo e quaisquer que sejam as supostas razões de certa delimitação. Nietzsche particularmente apreciava no espírito francês que tenha, com seus grandes moralistas, conseguido tornar-se atento aos infinitos detalhes de nossa vida psicológica e afetiva – o aforismo, o “pensamento”, sendo feito sob medida para tratar esta proliferação sem limites que o espírito de sistema (Nietzsche diria “de peso”, “de seriedade”) vê-se irredutivelmente levado a faltar. Alçado favorito dos defensores do primado da vida, na sua imprevisível criação de novidades, em oposição à rigidez e à frieza do conceito – aqueles que, desde Kierkegaard, não cessam de repetir este refrão tão sedutor: *não existe um sistema da existência*.

Estas duas figuras de dúvida que atormentam o espírito de sistema, a que contesta a apreensão do tudo “por cima”, poder-se-ia dizer, pelo impossível olhar de sobrevôo, e a que a contesta “por baixo”, por tudo que nossa abundante experiência deixa escapar e exceder, são particularmente vivas na filosofia francesa contemporânea. Vemos que se trata de duas maneiras com que se coloca, hoje, para nós, o problema da totalidade – ou, em linguagem pós-moderna, a legitimidade precária das “grandes narrativas”. De início, eu diria que a primeira figura de dúvida remete-nos à questão do “global” e a segunda à do “universal”, de modo que o problema que me ocupará poderia também ser formulado como: podemos, hoje, determinar qualquer coisa como um universal na ausência de ponto de vista global, algo que valha em “toda parte”, mas sem olhar de sobrevôo para estabelecê-lo – ou esta forma estranha e de aparência contraditória de universalidade que gostaríamos dizer *local*?⁷ O objetivo deste artigo é dar um sentido e uma dignidade a este conceito – e assim preservar uma forma de vivacidade do “espírito de sistema” na filosofia. Seu desafio, como eu irei assinalar na conclusão, no entanto é bem maior, uma vez que se pode seguramente considerar a questão do “universalismo” como um dos problemas centrais de nosso horizonte político atual.

⁷ Trata-se, aliás, de um dos problemas centrais da metafísica francesa contemporânea. Reencontramos o traço em Deleuze na sua vontade de pensar uma totalidade “aberta”; em Alain Badiou, no seu compromisso em desfazer a figura do “Uno-Todo” – ambas as orientações entre um e outro na corrente anti-metafísica de inspiração, meio-heideggeriana, meio-wittgensteineana, que domina a tendência “pós-moderna” como descrita por Lyotard, cuja palavra de ordem é “o fim as grandes narrativas” (*La Condition Postmoderne*. Paris: Minuit, 1979).

Para que esta meditação não seja muito árida e não exceda indevidamente o lugar limitado que me foi atribuído, proporei, no entanto, uma encarnação muito específica e que poderá parecer à primeira vista surpreendente: como herdar, hoje, Spinoza? Explicar a equivalência entre estas duas questões de aparências tão diferentes será o objeto do início da secção seguinte. Digamos, para dar uma primeira ideia, que Spinoza é certamente o melhor representante do espírito de sistema, no que ele pôde ter de mais totalizante e mais ingênuo, e que sua recepção tem desempenhado um papel central no último grande momento de produção teórica da filosofia francesa, no fim dos anos 1960, em plena derrota das “grandes narrativas”. Pode-se facilmente imaginar que essa herança teve que circular em torno da possibilidade de manter uma forma viva de sistematicidade que não reproduzisse as ingenuidades dos instintos totalizantes, ou totalitários, dos grandes racionalismos clássicos. Herdar esse legado, por nossa parte, encerra, hoje, uma parte da relação complexa e ambígua que pode ligar-nos ao espírito de sistema. Darei alguns elementos mais convincentes daqui para frente.

Mas antes de me engajar nesse caminho, uma última precisão impõe-se: desde a época de Montaigne e Pascal, a tensão que atravessa o espírito de sistema modificou-se profundamente. Pode-se dizer, rapidamente, que a forma antiga da crítica da *hýbris* filosófica foi fortemente ligada à existência de um ponto de vista “superior”, a partir do qual se acusou o homem da pretensão de querer considerar-se como outro que ele não é. O espírito dos grandes sistemas racionais – primeiramente, em Descartes, e, sobretudo, em Spinoza, Leibniz ou Malebranche até Kant e Hegel – certamente, consiste em tentar delimitar, inversamente, as condições sob as quais o filósofo podia ainda aceder ao sonho desmesurado que acompanha a filosofia desde suas origens: considerar-se como maior do que ele, viver e pensar “tal como um Deus entre os homens”. Ora, esta conquista era feita em nome da Ciência triunfante. Podia-se apoiar sobre os progressos da “razão humana” para garantir que o sonho de uma sistematicidade integral não era totalmente insana: eles produziam sob os nossos olhos resultados espetaculares, tanto no plano teórico quanto prático, que eram grandes promessas. Isso fundava o sonho de poder fazer como “mestres e possuidores da natureza”, e, portanto, em muitos aspectos comparáveis aos antigos deuses, em posição de sobrevoo teórico sobre o mundo. A questão – questão de repartição, se quisermos – era, antes, de saber em que limites *conter* o sonho. Mas tal dialética entre ciência e filosofia não ocorre mais nos dias de hoje. Não tanto porque Deus tenha se retirado drasticamente de grande parte das

discussões filosóficas (o que é verdade), quanto porque “a ciência” tenha se despojado da certeza arrogante que fazia dela o aliado natural da filosofia sistemática.

Ora, paradoxalmente, esta modéstia não vem de seus fracassos, mas de seus sucessos: é precisamente o espírito de sistema que levou a sede de consequência ao ponto de produzir passo a passo as geometrias não euclidianas, a teoria darwinista da evolução, a teoria da relatividade do espaço e do tempo einsteiniana, em sua relação tensa com a teoria quântica da matéria, os teoremas da incompletude de Gödel, etc., etc. Em suma, tudo que tem acompanhado, desde o século XIX, o que Bouligand designou como “o declínio dos absolutos” científicos. Ora, isso não se deu sem consequências sobre a forma da dúvida que trabalha o espírito de sistema, uma vez que tudo o que podia oferecer-nos em termos de quadros “absolutos” foi quebrado: a fixidez dos axiomas da geometria, a fixidez das nossas normas lógicas, a da ordem garantida pela repartição imutável das espécies naturais, a do espaço e do tempo eles-mesmos. O espírito de sistema científico tem precisamente isto de singular que, levando sempre em frente a sua vontade de tudo captar, ele volta-se contra suas próprias realizações e repele do seu horizonte um todo do saber que ele bem vê que não lhe serve, e não pode servi-lo, a não ser de ideal regulador.

Ora, o mais surpreendente é que esse conjunto de determinações, que, inicialmente, tomou a forma de uma crise de racionalidade científica e apoiou a retomada dos antigos combates contra uma ciência levada na desmedida da sua sede de controle, foi finalmente e rapidamente reabsorvida em uma figura relativamente estável e pacífica. Um físico admitirá sem pena, hoje, que não sabemos exatamente como se sustentam juntas a teoria da relatividade e a teoria quântica; há certamente pistas de unificação promissoras, mas elas são múltiplas e ninguém sabe se e quando uma delas triunfará, para não falar da maneira como se unificará depois isto com a física dos níveis intermediários; um biólogo concordará sem mais esforço que entender como a teoria da evolução e a genética molecular relacionam-se entre si ainda permanece um desafio para a biologia contemporânea e que novos quadros ainda faltam para manter tudo isto em conjunto; um lógico explicar-lhe-á que nós não sabemos, em última instância, se a lição dos teoremas de Gödel é que a matemática contém enunciados irredutíveis indecidíveis, ou se ela provém do fato de que os instrumentos lógicos utilizados para formalizar os fundamentos foram desproporcionais em relação à prática real dos matemáticos, etc., etc. Assim, enquanto o cientista era o primeiro suporte do espírito de sistema, em uma relação de concorrência no que diz respeito às pretensões sistemáticas do filósofo, ele progressivamente tornou-se o

primeiro desprezador, lembrando a quem quiser ouvir que a racionalidade não precisa exatamente dessa exigência insana de saber como *tudo* se encaixa, porque os próprios cientistas já sabem pouco acerca de como o pequeno domínio de qual eles tratam sustenta-se – lição de que Bachelard tinha tirado todas as consequências (mas já Auguste Comte, em vários aspectos): epistemologia *regional* e racionalidade *limitada*.

Aqui também vê-se a figura de Spinoza com o seu sonho louco de querer desenvolver uma filosofia total “conforme a ordem da geometria”, como se esta ordem fosse intangível e fixa uma vez por todas, cristaliza particularmente bem as dúvidas que o espírito de sistema pode fazer nascer. Não somente ele representa a caricatura de uma metafísica que gostaria de se fazer passar por ciência, mas esta ciência, ela mesma, aparece como a caricatura de uma racionalidade arrogante e dobrada sobre ela mesma. Explicar de que maneira pode-se, hoje, reivindicar este espírito sem cair sobre tais críticas: este será o meu principal objetivo neste artigo.

2 Spinoza: uma herança

As razões pelas quais a figura de Spinoza é hoje, na filosofia francesa, um dos lugares privilegiados a colocar-se a questão do sistema são de duas ordens. Elas têm a ver, no primeiro momento, com a natureza de seu projeto filosófico. Mas elas têm a ver também, e sobretudo, com o lugar singular que a sua recepção ocupava na França no século passado. Spinoza é, de fato, em todos os aspectos, o mais belo exemplo daquilo que o espírito de sistema foi capaz de produzir de mais arrogante e de mais desmedido: não somente ele deu-nos um sistema realmente totalizante (diferente de Descartes, notadamente, que ainda reservava uma parte de incompreensibilidade do real, ligada à existência divina e à misteriosa unidade da alma e do corpo), um sistema que coloca a integral inteligibilidade do real e desenvolve-se, a partir de uma descrição de “Deus, isto é, a Natureza” até pretender capturar o conjunto de nossa vida afetiva no contexto de leis apresentadas como comparáveis às da física (o mesmo projeto de sua “Ética”); mas ele deu a esta captação a forma mais aberta e ingenuamente sistemática: a de *mos geometricus*, série de proposições encadeando-se friamente umas às outras ao ritmo lancinante de demonstrações, de corolários, de lemas e de escólios. Ademais, é a prova viva de que os críticos que visam ao espírito de sistema não atacam um espantalho: o projeto de uma compreensão integral do real enredada em um pensamento filosófico de fato existiu; o que é pior, ele

tomou a forma de uma fria e implacável exposição de aparência matemática.⁸

Ora, Spinoza igualmente desempenhou um papel essencial na filosofia francesa do século XX, particularmente no seu último momento de grande produção teórica, no fim dos anos 1960 – a ponto que podemos falar do outro lado do Atlântico de um *Novo Spinoza*, traduzindo: um “neoespinozismo” francês. Os grandes nomes desse renascimento são bem conhecidos: Louis Althusser e seus alunos (Balibar, Macherey, Moreau, Tosel) de um lado, Alexandre Matheron e Gilles Deleuze, do outro, e mais tardiamente vindo, Antonio Negri.⁹ Minha proposta aqui não é uma exegese, nem uma história da filosofia, não entrarei nos detalhes desta recepção singular, mas me contentarei em apontar características essenciais ao que nos concerne.

Em primeiro lugar, é importante lembrar que a figura de Spinoza foi bem, a esta época, uma maneira de fazer ou refazer a questão do espírito de sistema. Louis Althusser magnificamente relatou-a: ele que vinha de Pascal e da potência de subversão de um pensamento fragmentário, sujeitando à dúvida a origem das instituições, estava com Hegel e Spinoza frente a um formidável paradoxo: como explicar que esses pensamentos, se dogmáticos e se sistemáticos, têm sido, *eles também*, o ponto de partida da liberação incrível da história da filosofia? O que pôde fazer com que o mais rígido e o mais fixo aparentemente se mostrasse o mais flexível e mais aberto nos fatos?¹⁰ Para Spinoza, como lembra Althusser, esta questão manifesta-se com maior naturalidade

⁸ Onde a sistematicidade do idealismo alemão, por exemplo, terá pelo menos a vontade de introduzir na ciência do entendimento o valor acrescentado de uma “vida de espírito” que lhe escapa irredutivelmente.

⁹ *The New Spinoza*, ed. Warren Montag and Ted Stolze, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997. Parece essencial não fazer da “filosofia francesa” uma entidade estritamente nacional, mas sim o nome de uma tradição. Assim, os autores desta antologia não hesitaram em integrar Negri em sua coleção. O fato de que *Anomalie Sauvage* de Negri seja publicada na França em 1982 na coleção “práticas teóricas” (liderados por dois dos alunos mais próximos de Althusser: E. Balibar e D. Lecourt), e com três prefácios de: Macherey, Deleuze e Matheron – ou seja, os representantes das três correntes da renovação do espinozismo na França – é testemunho da maneira com que o livro foi imediatamente reconhecido como pertencente a esta tradição.

¹⁰ “L’Unique tradition matérialiste” (inicialmente publicado em *Lignes*, 8, 1993, e depois anexado à *L’avenir dure longtemps*, Stock/IMEC, 2007, p. 473-493): “Mas Spinoza, que eu li muito sem compreendê-lo bem, em todo caso sem jamais alcançar sua abrangência, devia me reservar revelações bem diferentes. (...) Eu descobri nele uma surpreendente contradição: o homem que racionaliza *more geométrico* por definições, axiomas, teoremas, corolários, lemas e deduções, por isso da maneira mais ‘dogmática’ do mundo, era de fato um libertador incomparável do espírito. Como, então, o dogmatismo conseguia não apenas decorrer na exaltação da liberdade mas também ‘produzi-la’? Mais tarde, eu deveria formular a mesma observação sobre Hegel!” (p. 474).

que a escrita mesma da *Ética* coloca-nos nas bases da ordem geométrica e coloca-nos imediatamente frente à escolha terrível de determinar se consideramos que o esforço (doloroso) de seguir essa ordem tem ou não tem um sentido.

Esta questão da escrita geométrica é igualmente a que governa os belos textos que Deleuze consagrou ao movimento de pensamento da *Ética* e à maneira como o *mos geometricus* mascara de certo modo a diversidade de ritmos que fazem realmente segurar o sistema, conforme camadas de sentido paralelas (tipicamente a das proposições e a dos escólios) – o que se reencontra, em modelo reduzido, um modelo de funcionamento do sentido por acoplamento de séries em *Lógica do sentido* (Éditions Du Minuit, 1969) fez, ao mesmo tempo, a teoria. Cada um que trouxe também a esta questão da sistematicidade matemática a sua resposta singular. No caso de Althusser, observar-se-á, ademais, que este encontro com Spinoza é apresentado explicitamente como tendo determinado nada menos do que a forma mesma que deve tomar toda filosofia (pela posição de “teses”) – herança ainda mais notável que Althusser, ele mesmo, escreveu muito pouco *sobre Spinoza*.¹¹

Isso é igualmente evidente na maneira como Foucault, muito discreto nas suas referências ao Judeu de Voorburg, refere, não obstante na sua análise do discurso, à época da *Arqueologia do Saber*, às “*Unidades arquitetônicas dos sistemas*, que foram analisadas por M. Guérout e para as quais a descrição das influências, das tradições, das continuidades culturais, não é pertinente, mas sim a das coerências internas, dos axiomas, das cadeias dedutivas, das compatibilidades” – análise dos sistemas cujo monumento era então precisamente o primeiro volume do magistral *Spinoza*, lançado no ano anterior.¹² Poder-se-ia também

¹¹ Assim a resposta levantada na nota anterior: “A exposição sistemática não tem absolutamente nada de contraditória com os efeitos filosóficos produzidos. Pelo contrário, pode, pelo rigor do encadeamento de suas razões, não somente tornar mais estreito o espaço que pretende abrir, mas voltar à coerência da sua própria produção infinitamente mais rigorosa e mais sensível e fecunda (no sentido forte) à liberdade do espírito” (p. 475). Vê-se, de passagem, que não se deve considerar que a influência do autor da *Ética* limita-se a uma série de comentários. Ele inerva muito mais profundamente como cada um pode ser confrontado, através dele, à sua própria prática do filosofar. A mesma questão da relação do espírito do sistema igualmente surgiu na época do ponto de vista da filiação leibniziana por Michel Serres: *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968. Nesta referência também é interessante contrastar as duas tradições, uma das quais parece ter uma influência muito mais profunda e difusa que a outra.

¹² M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, p. 11-12. O primeiro volume de *Spinoza* de Guérout foi publicado pela Editora Aubier em 1968, no mesmo ano das obras de Deleuze e de Matheron. Lembre-se que Guérout ocupava, desde 1951, no Collège de France, uma cátedra intitulada: “História e tecnologia dos sistemas filosóficos” (que Foucault estendeu com sua própria cátedra de “História dos sistemas do pensamento”).

multiplicar à vontade as marcas deste fato: tem tido indubitavelmente em torno do nome Spinoza um nó da filosofia francesa ao fim dos anos 1960, nó singular em comparação ao que estava acontecendo em outros lugares e que estava indissociavelmente ligado ao modo como a questão do sistema encontrava-se novamente posta (em correlação, voltarei a isso, ao que estava em jogo na denominação ambígua do “estruturalismo”).

O segundo traço característico desta recepção foi a forma como se recentrava a leitura do sistema spinozista sobre a definição da coisa como “esforço de perseverar no ser” (que aparece na terceira parte do Tratado, nas proposições 6 e 7) – que os spinozistas designam, frequentemente, pelo termo latino *conatus*.¹³ O que faz sustentar um sistema, para um leitor francês dos anos 1970, não é “Deus” ou “ordem da natureza” pela qual se abre o tratado, é a posição da coisa como “potência” e a ordem que é gerada no encontro desta potência com outras.¹⁴ Este gesto de recentrar está longe de ser ilegítimo, uma vez que a *Ética* é bem uma... ética (e não uma metafísica) e que o coração do tratado é certamente a ideia central de “potência de agir”. As raras vezes em que Spinoza dá indicações sobre a maneira como era concebido esse projeto, ele parece confirmar que as partes que poderíamos ver como a exposição em ordem de uma “metafísica” geral (I: *De Deo*, e II: *De Anima*) foram concebidos antes de mais nada como uma introdução apresentando os fundamentos necessários ao verdadeiro objetivo do tratado (a constituição de uma ética, objeto das partes III até V). Esta intuição foi impulsionada ainda mais longe por Antonio Negri, que queria ver nos dois primeiros livros a sobrevivência de uma trama arcaica (neoplatonista e ainda emanentista), e não hesitou em falar sobre a definição da coisa como *conatus* de uma

A questão da relação da sistematicidade ao postulado de uma autonomia da esfera do “conceito” (“coerências internas, axiomas, cadeias dedutivas, compatibilidades”) é um problema que ainda aguarda a ser estudado com a atenção que merece na filosofia francesa depois de 1968. Aos nomes citados acima, acrescenta-se dois outros professores do Collège de France: Gilles-Gaston Granger, de quem a *Filosofia do Estilo* aparece igualmente em 1968 (na Editora Armand Colin), também Jules Vuillemin (que jamais perdeu a oportunidade de proclamar sua filiação com Gueroult e que completou sua obra filosófica *What are philosophical Systems?* publicado em 1986 pela Cambridge University Press). Essas diferentes filiações de Gueroult: spinozista e “epistemológica” (Foucault, Vuillemin, Granger), aliás, formam a maior parte do que se deveria estudar uma abordagem mais exaustiva do que a minha da persistência do “espírito de sistema” no filósofo francês até hoje – e, principalmente, os dois últimos autores citados foram também os principais mediadores na França da filosofia dita “analítica”.

¹³ De acordo com a impressionante fórmula em III, 2: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça (*conatur*) a perseverar em seu ser é nada mais do que a essência atual da coisa”.

¹⁴ É precisamente neste ponto, aliás, que cava a lacuna com a leitura de Gueroult: como todos sabem, Gueroult nunca conseguiu completar sua obra *Spinoza* e enfrentou o obstáculo precisamente na dificuldade em articular sistematicamente as duas primeiras partes com a terceira.

refundação da ontologia spinozista. Sem ir até este extremo, Deleuze e Matheron igualmente insistem, cada um em sua maneira, sobre o fato de que a física dos choques e dos encontros das potências (que aparece, de fato, a partir do livro II na ocasião de uma pequena exposição da física) é o verdadeiro foco da ontologia spinozista, o objetivo da primeira parte sendo precisamente o de subverter a noção metafísica de “Deus”, de tal forma que ele não seja mais o nome de qualquer “plano de organização” prévio, mas a forma mesma do “plano da consistência” onde coexistem as relações de potência.¹⁵

Isso conduz-nos a um terceiro traço característico do neospinozismo francês que foi a atenção dada à ideia muito forte de que Deus não é, para Spinoza, causa transitiva (muito menos “transcendente”), mas imanente de todas as coisas – uma descrição que parecia aos estruturalistas (ou “pós-estruturalistas”, conforme o litoral do Atlântico a partir do qual se os designa) em conformidade perfeita com o que eles pretendiam elaborar em termos de “causalidade estrutural”.¹⁶ É por isso que o movimento de retomada do sistema “pelo meio” parecia longe de ser forçado: Deus não é outra coisa senão o nome das relações de potência que se tecem entre as coisas e é por isso que pode muito bem ser chamado de “Natureza”. Não define nenhum plano “superior”, nenhum nível de inteligibilidade que viria a acrescentar ao que os encontros das coisas produzem por si mesmos. Isso, vê-se, permitiu resolver a difícil questão do olhar em sobrevoo. Estamos de fato imersos no mundo, assim como estamos imersos no pensamento, na linguagem, na sociedade, etc. Mas isso não significa que devemos *ipso facto* abandonar qualquer tentativa de caracterizar essas totalidades. Pois não há necessidade de algum olhar exterior para descrever um funcionamento que não provenha de um princípio “superior” de organização. A “estrutura” dá-se localmente, na maneira como é determinada, passo a passo, o conjunto dos elementos em relação no sistema (assim como os fonólogos têm podido determinar passo a passo os sistemas completos de oposições fonológicas). Mas notemos bem que é unicamente porque “tudo se sustenta” que uma tal abordagem “local” é então possível, de modo que a posição do sistema

¹⁵ Ver especialmente o pequeno *Spinoza. Filosofia prática* que Deleuze publica na Editora de Minuit em 1981, que resume a notável reinterpretação do sistema. Uma ideia similar prevalece na reconstrução althusseriana de uma tradição de “materialismo aleatório”: o materialista como “homem que toma o trem *marcha* (o curso do mundo, o curso da história, o curso de sua vida), mas sem saber de onde vem o trem, nem para onde vai.” (loc. cit., p. 486).

¹⁶ *Ética* I, 18: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*. Para os althusserianos, o ponto chave era uma maneira de livrar o marxismo de suas raízes hegelianas, ainda teleológicas – estratégia que desenvolvia com força o *Hegel ou Spinoza* de Pierre Macherey (Paris: Ed. Maspéro, 1977, rééd. La Découverte 1990).

é primeira aqui, e não deve ser confundida com a abertura que porta o método de sua exploração. (Não sabemos *a priori* qual forma global tem esta totalidade – eu voltarei em breve sobre esta nuance essencial que separa o global do universal).

Aqueles que são familiarizados com o pensamento dito “estruturalista” reencontrarão no que precede vários traços de um pensamento, que, por falta de espaço, eu só aponto de passagem.¹⁷ É claro que “estrutura” e “sistema” estavam na época em termos facilmente intercambiáveis (pensamos no *Sistema da Moda* de Barthes) e um certo renascimento do “espírito de sistema” domina este momento de produção teórica na França. Mas o que me importa particularmente aqui é o relé que esta corrente tem no coração da filosofia cujo Spinoza foi um dos nomes. Enquanto muitos “estruturalistas” já tinham resolutamente se afastado de suas origens filosóficas para promover um novo regime das ciências ditas “humanas”, enquanto outros (Foucault, Vuillemin, Granger) tinham resolutamente se voltado para os modelos científicos da sistematicidade (para eventualmente expandi-los no estudo, de modo mais geral, dos “saberes”), o nome Spinoza serviu para os outros a mostrar que era possível manter *dentro da filosofia ela mesma*, até em sua ancoragem ética e política mais antiga, a potência de uma exigência de sistematicidade. Este gesto é claramente oposto ao que estava em jogo em torno de um outro nome, ele também muito influente no pensamento francês pós-guerra, o de Heidegger. Reivindicar Spinoza, herói na captura “ontoteológica” do ser, era a uma só vez mostrar que o grande programa racionalista clássico não estava ainda morto e que a caricatura da razão científica desenvolvida pelos pós-heideggerianos à Horkheimer-Adorno podia ser oposta por um novo entendimento das racionalidades científicas e filosóficas (que não reconduziria as ingenuidades de diversas formas de positivismo, nem o risco de um esmagamento da filosofia na sua parte mais epistemológica).

No entanto, esta singular recepção proporciona-nos igualmente algumas questões. São estas questões que eu gostaria de abordar no que se segue, numa maneira, para nós, de perpetuar ou não esta retomada surda do “espírito de sistema”. Primeiramente, encontra-se

¹⁷ Sobre o caráter “local ou de posição” do estruturalismo, ver G. Deleuze, “À quoi reconnaît-on le structuralisme?” (Reimpresso em *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, p. 238-269). Ninguém fez mais para convencer da força desta lógica imanente que Lévi-Strauss: a racionalidade de um sistema (de parentesco, de mito, de costumes) não é algo que o etnólogo entenderia do exterior, do ponto de vista de uma norma já dada a partir da qual ele poderia organizar (e julgar) a sociedade que estuda; ela dá-se do ponto de vista da lógica intrínseca das relações que a constituem e esta lógica é “local”. Cf. F. Keck, *Lévi-Strauss et la Pensée sauvage*, Paris, P.U.F., 2004, coll. “Philosophies”, p. 90-91.

certamente a relação pelo menos ambígua que esta tradição manteve com a ordem geométrica, e mais geralmente com a ideia de uma forma “matemática” de filosofar. Como vimos, este problema, com o qual nos confronta imediatamente a leitura de uma *Ética* “demonstrada segundo a ordem dos geométricos”, recebeu respostas variadas e sutis; mas todas tiveram, no entanto, isto em comum: não levar verdadeiramente a sério esta maneira de filosofar. Por “verdadeiramente a sério” eu me refiro: ao ponto de querer perpetuá-la *por sua própria conta*. Estava-se certamente pronto a insistir sobre a importância da ordem geométrica *para Spinoza* e de vários comentadores franceses (Matheron, Pautrat, Macherey), tinham precisamente insistido em permanecer, tanto quanto possível, o mais próximo da rede apertada dos encadeamentos dedutivos. Mas uma coisa é desdobrar a inteligibilidade do sistema de um outro, outra coisa é considerá-la como suficientemente operatória para servir a novas conquistas. Ora, até nova ordem, ninguém, nem entre os neospinozistas, nem, aliás, entre as outras correntes filosóficas francesas, produziu tal filosofia em ordem geométrica – e isto é ainda mais surpreendente que a escola “analítica”, pouco inclinada a utilizar Spinoza, havia retomado com barulho a ideia de uma maneira “científica” de filosofar, em que a ordem axiomático-dedutiva tivesse um papel paradigmático. Uma vez que não é costume, é Antonio Negri que, com seu espírito provocativo habitual, entrega sem rodeios aquilo o que os neospinozistas não ousaram proclamar bem alto: a ordem geométrica, “o preço pago ao século”, vale apenas como *metáfora* do processo constitutivo do ser, apologia da causalidade imanente (*L’Anomalie sauvage*, p. 267-277); sua eficácia não é operatória, mas *representativa* – e é bem assim certamente que muitos leitores de Spinoza assumem, ainda hoje, por sua própria conta a herança da *ordo geometricus*: à maneira de uma ascese em que se apreende uma forma seca e singular de causalidade produtiva.

Ora, este distanciamento cômodo encontra um obstáculo de grande tamanho: qualquer que seja a maneira com que se deseje limitar a sistematicidade matemática a um aspecto formal, ou retórico e heurístico, não deixará de ser também o caso que ela governe o *conteúdo* do projeto spinozista e mesmo seu núcleo, isto é, a estranha proposição que pode lidar com as paixões como se fossem “linhas, planos sólidos” sobre os quais repousa o *conjunto* do dispositivo ético (veja o prefácio da terceira parte da *Ética*, que não deixa ambiguidade alguma sobre este programa). Neste ponto, a ideia que poderia suavizar a impressão de rigidez que produz a forma geométrica da ontologia spinozista, ao se interpretá-la no prisma de uma ontologia dos choques e reencontros, indica imediatamente seus limites. Porque o mundo de Spinoza não tem justamente nada a ver com o caosmos deleuziano ou a potência

constitutiva da imaginação negriana. Não é aquela regra dos encontros, tão cara ao empirismo (mesmo ao ser “transcendental”), em que o espírito impõe a projeção de regularidades que são detectados. É *intrinsecamente normal* pelas leis de *tipo matemática*. Pior, o fato de estender isto ao campo da experiência que parecia de maneira mais imediatamente escapar dele, isto é da nossa vida afetiva, Spinoza apresenta-a como *sua primeira e verdadeira originalidade*.

Há um último ponto onde o neospinozismo tem se esforçado com dificuldade para manter o espírito de sistema de seu modelo, é precisamente a posição da coisa como potência de agir e sua relação complexa à questão da individualidade. Pois, não é suficiente para interpretar o mundo spinozista (ou “Natureza”) sob o prisma dos encontros e choques para retirar-lhe sua rigidez. Ainda tem que assegurar que esta rigidez não é necessária à posição mesma do *conatus*. Este é um ponto onde os neospinozistas franceses parecem ter querido ficar com o bolo e comê-lo a um só tempo. Afinal, o sistema de Spinoza, uma vez liberado do modelo de uma ordem da natureza obedecendo às leis causais lineares inflexíveis¹⁸, não permite *mais* postular o axioma fundamental “uma coisa = uma potência” (prop. III, 7). A definição que Spinoza dá do indivíduo como estabilidade de relações (Def.1, depois prop. II,3)¹⁹ continua, de fato, muda sobre a natureza dessa relação, ao passo que não há algum modo de decidir de maneira certa se uma mudança qualquer é uma mudança de individualidade ou uma modificação de apenas um só e mesmo indivíduo (a única “substância” sendo para Spinoza, como todos sabem, “Deus, isto é, a Natureza”). Ora, na ausência de um quadro referencial que garanta uma organização global e fixa de relações, simplesmente não há modo de decidir o que poderiam ser as relações *construtivas*. É possível que estando resfriado, você continue sendo o mesmo, mas é também possível que você seja um outro: não há nada que nos permita decidir isto, já que não temos mais o apoio de uma ordem “constitutiva” garantida pela implantação da potência divina conforme uma cadeia de dependência fixa. Spinoza, outrora, ele mesmo,

¹⁸ Ver em particular a proposição 28 da primeira parte da *Ética*: “Todo singular, isto é, toda coisa que é finita e tem uma experiência determinada, não pode existir nem ser determinada a operar se ele for determinado apenas para existir e operar por uma outra causa, aquela é igualmente finita e tem uma existência determinada; e novamente esta causa ela mesma não pode também não existe nem ser determinada a existir e operar, e assim ao infinito”.

¹⁹ “Quando alguns corpos de mesma grandeza ou grandezas diferentes são pressionados de tal modo que eles dependem uns dos outros, ou quando se deslocam com velocidades similares ou diversas, eles comunicam seus movimentos de acordo com uma relação, diremos que tais corpos formam uma unidade, e que eles constituem todos juntos um só corpo, isto é, um indivíduo, que, pela mesma união de corpos, se distingue dos outros”.

encenou esta dificuldade com o exemplo célebre do “poeta espanhol” que, acometido de amnésia, não se lembrava mais de ser poeta. Ao qual ele confessava não saber se deveria considerá-lo o mesmo indivíduo ou um outro.

Este “acosmismo”, que ronda acerca do espinozismo desde sua origem e de que Hegel justamente apontou os perigos, não apresenta um desafio real para o próprio Spinoza uma vez que ele depende *a priori* apenas de nossa ignorância de uma ordem constitutiva de relações fundadas em Deus (ou a Natureza), logo a partir das primeiras proposições do tratado. Mas ele volta à frente da cena assim que procuramos transformar esta ordem causal inflexível em caos de choques e encontros. Verdade seja dita, a coisa não é mais particularmente embaraçosa para um ontólogo pós-moderno também, uma vez que pode facilmente reivindicar por sua conta esta posição “caósmica” onde as individualidades são sempre transitórias e as forças sempre em devir. Mas ele coloca problemas formidáveis quando queremos falar não mais sobre ontologia, mas sobre ética e política, na medida em que se tem que decidir *ab ovo* sobre quais atores da via ética e política focar-se. Sobre este ponto, os nossos neoespinozistas permanecem surpreendentemente calados. Quando se trata de falar de indivíduos políticos e éticos, não vemos mais linhas turvas e de imaginação desindividualizada, mas sim seres humanos no sentido mais banal e ingênuo do termo. Para ter certeza, adoram-se os sujeitos “divididos” e os coletivos que creem indivíduos de segunda ordem, mas, em última análise, são certamente os indivíduos humanos que permanecem os atores centrais do dispositivo.²⁰

3 O universal local

Para dar uma primeira ideia do que poderia ser um *universal local*,²¹ mesmo sem falar de Spinoza e da maneira com que se pode perseguir, hoje, o seu projeto, eu fornecerei uma fábula, muito simples, e até bastante infantil.

Imaginamos, então, uma dessas crianças, muito esperta para sua idade, que teria começado a demonstrar a seus colegas embasbacados a implacável necessidade dos axiomas da geometria: “neste campo em que jogamos, ele diz para eles pontificando, o caminho mais curto entre dois pontos será sempre a reta; tome dois pontos aleatórios, dois

²⁰ Veja as observações feitas por Jacques Rancière à estética deleuziana: “Deleuze accomplit Le destin de l'esthétique” (reeditado em *Et tant pis pour les gens fatigués*. Paris: Les Éditions Amsterdam, 2009).

²¹ Devo este termo ao meu amigo, historiador da matemática, Renaud Chorlay, a quem agradeço pela ocasião (mesmo que ele tenha usado para descrever qualquer outra coisa).

meninos cujo passo é de mesmo tamanho, e olhe quem chega primeiro entre aquele que toma a reta e aquele que faz um ângulo; vocês verão, é matemática”. Agora, imaginamos que esse mesmo pequeno germen de cientista pega pela primeira vez um avião e é beneficiado, um grande privilégio, com a possibilidade de visitar a cabine do piloto. Vendo, nos monitores do controle, que o avião não segue uma linha reta entre o ponto de partida e o de chegada, ele perguntaria, cheio de apreensão, por que é assim. Um dos membros da tripulação responderia naturalmente: “há o papel das correntes, certamente, mas é sobretudo porque a terra é redonda, meu caro: o caminho mais curto não é uma linha reta”. Pode-se imaginar o espanto da criança: o que se dá por uma lei “universal”, só vale ao seu pequeno quintal.

Nosso jovem cientista terá feito a seguinte experiência, tão banal no caminho do conhecimento: o que ele considerava uma lei “universal” não é mais; não é verdade que o caminho mais curto entre dois pontos é sempre uma linha reta, porque depende da forma da superfície em que se move. Existem “outras” geometrias, outras matemáticas daquelas que ele havia começado a aprender na escola. Mas, na verdade, essa formulação é ainda bastante estranha, pois mascara o verdadeiro nível de universalidade que se desenrola nesta pequena experiência. Não é, de fato, como se o nosso jovem cientista estivesse propriamente enganado. Seja qual for o lugar do mundo em que estejamos, permanece verdadeiro que nossas medições cotidianas se dão como se nós vivêssemos “no plano”. Ora, a nossa terra é redonda (ou similar). Isto é possível porque um globo “lembra” localmente uma série de pequenos planos que são soldados entre um e outro (de acordo com certa inclinação, uma “curva”).

Adiante, vemos que se desenvolve, aqui, um nível de universalidade onde a esfera e o plano voltam a ser comparáveis, e mais importante, que há meios de exprimir espaços mais estranhos que a simples esfera: ela é suficiente para variar à nossa guisa as inclinações dos planos quando grudamos uns com os outros. As diversas geometrias (euclidiana e não euclidiana) aparecem como casos *particulares* (curvatura constante) de uma mesma geometria, mais geral, onde não se teria colocado outra condição senão a de que, “localmente”, tudo se passa como em um plano. Essa geometria não é metafórica: defini-la bem, sob certas condições, é uma maneira de medir as distâncias. Mas essa medida seria “local” e as geometrias “globais” apareceriam nela como casos existentes entre outros (aqueles onde se pode assegurar uma boa regularidade da variação da medida). Nosso menino enganava-se quanto a seu próprio erro: não é um caso em que o que ele assumiu por “universal” (valendo para tudo em todos os lugares) não estava ali, mas sim que ele confundiu uma

determinação “local” com uma determinação “global” de universalidade. Ele havia se autorizado um olhar de sobrevoos que seus instrumentos matemáticos justamente não lhe garantiam.

Se esta fábula é significativa em relação ao que precede, é acima de tudo porque ela indica, de maneira ilustrativa (e muito grosseira, eu admito), uma ideia que mudou a perspectiva do rosto do *mos geometricus* em meados do século XIX e que continua a ser associado ao nome de Bernhard Riemann. Além disso, é a geometria da curvatura variável, como é conhecida, que serviu para apoiar a teoria da Relatividade Geral einsteiniana (gravitação sendo considerada como ligada à curvatura do tempo-espaço). Em suma, a experiência universal que eu chamo aqui de “local” é o princípio de uma mudança de concepção de mundo, comparável ao que ocorreu na época de Spinoza com as obras de Galileu e Newton. Isso também é importante para responder às dúvidas que eu mencionei para começar (concernentes ao modo com que certo número de quadros absolutos foram pretensamente quebrados): certamente, nós não acreditamos no tempo e espaço *absolutos*, mas as “leis” da Relatividade são nem mais nem menos *universais* do que as da física newtoniana (elas são mais ainda, em muitos aspectos). Resta que elas não são *globais*. Elas dizem-nos como a matéria obedece a certas leis *em qualquer lugar* do universo, não o que é a forma do conjunto deste universo (questão que é, aliás, hoje, ainda muito aberta).

Ora, e está é a segunda razão pela qual esse exemplo é importante, o sistema ético de Spinoza é “universal” exatamente neste sentido. Ademais, este é um dos aspectos que particularmente seduz os comentaristas dos anos 1960: onde a maior parte das morais tradicionais começou (e começam ainda) a colocar um ou mais valores que servem de quadro referencial para os desejos humanos – valores que não têm razão de ser o Bem e o Mal, mas podem muito bem também sê-los: o Útil, o Belo, o Prazer – a posição revolucionária de Spinoza foi seguramente colocar o desejo como primeiro e os valores como derivados: “aquilo que fundamenta o esforço, a vontade, o apetite, o desejo, ele escreveu no escólio da proposição III, 9, não é que julgamos que uma coisa é boa; mas, pelo contrário, julga-se que uma coisa é boa por aquilo mesmo que a ela tende pelo esforço, vontade, apetite, desejo”. Além disso, seu empreendimento consiste em mostrar que essa base aparentemente relativista conduzia mesmo assim a um sistema ético em todo ponto comparável aos sistemas fundamentados em valores absolutos.

Feita essa observação, percebemos que é possível, sob o prisma dessa figura de “universal local”, responder às três dúvidas de nossa primeira secção e às três dificuldades da segunda. Eu dei os detalhes da

construção que permitem avançar.²² Na falta de espaço, contentar-me-ei em tratá-las brevemente e conduzir ao fim do artigo:

1. Em primeiro lugar, vemos que é totalmente possível recuperar a ideia forte de uma maneira geométrica do filosofar sem tropeçar nas armadilhas do positivismo ingênuo. O *mos geometricus* tem, de fato, duas faces que não têm a mesma efetividade. Por um lado, é um dispositivo formal de apresentação; por outro lado, de uma regularidade intrínseca dos dados. A beleza da matemática, de qual uma parte pode ser transferida à física, provém do fato de que a segunda autoriza a primeira. Mas é essencial ver que, contrária a uma lenda persistente, esta conexão não tem necessidade. Não é verdade que apenas há matemáticas axiomático-dedutivas. A memória de Riemann evocada anteriormente é um belo exemplo, mas muitas vezes esquece-se que também é o caso, na época de Spinoza, das maiores obras da matemática de seu tempo: a *Geometria* de Descartes, a *Triângulo Aritmético* de Pascal, ou a *Nova Methodus* de Leibniz não é escrita “conforme a ordem dos geômetras”. Sem axiomas, com poucas proposições, e, em todo caso, nem sequer... demonstrações! Que Spinoza não tenha se sacrificado para tal mito manifesta-se bem simplesmente pelo fato de que ele escreveu outros livros além da *Ética* e que esses livros não estão dispostos *ordine geométrico* (o único outro livro escrito de modo geométrico por Spinoza é uma exposição da filosofia de... Descartes). Neste ponto, podemos certamente seguir Negri: a forma geométrica do filosofar parece operar apenas como metáfora. Mas à condição de não abrir mão na outra frente: a ideia de uma geometricidade intrínseca da afetividade é, para Spinoza, o coração de seu projeto.²³
2. Pois, o sistema de Spinoza, lido sob o prisma desse novo acordo da geometricidade, tem precisamente isto de singular: que ele implanta uma autêntica (vs. metafórica) lógica das paixões. O núcleo do sistema ético é, de fato, mostrar que os afetos comportam-se de maneira regrada e que seu funcionamento pode ser reduzido à seguinte lógica muito simples: um mesmo afeto (a raiva, a ambição, o medo, etc.) pode aumentar ou diminuir; dois afetos podem neutralizar-se (ou, mais geralmente, diz Spinoza: se “contrariar”). Pode-se assim descrever nossa vida afetiva estudando variações

²² D. Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, P.U.F., 2010, coll. “Métaphysiques”.

²³ Este é o completo oposto de uma tendência “analítica”, que, muitas vezes, satisfaz-se com uma apresentação formal, sem jamais fazer o esforço de mostrar a racionalidade intrínseca do dado estudado. Ademais, é o que distingue bem uma certa forma de “estruturalismo” continental de seus alter-egos anglo-saxões.

que se dão como sistemas de forças associadas a cada um de seu lugar (de maneira muito comparável ao modo que Riemann propôs estudar espaços curvos ao estudar as variações das forças e vetores tangentes ligados em cada um de seus pontos).²⁴ O essencial da terceira parte da *Ética* consiste em mostrar que nossa vida passional, com sua riqueza de sentimentos coloridos, pode assim ser descrita segundo este esquema elementar, as partes IV e V indicando como podemos construir *sobre este único fundamento* uma ética completamente comparável aos que propuserem os defensores de valores absolutos transcendentais aos desejos do homem.

3. Enfim, é perfeitamente possível recuperar uma forma estável de individualidade ética conquanto se separe cuidadosamente duas figuras de potência (o que justamente permite nossa nova geometria): eis que é jogado localmente nas variações constitutivas de nossa vida afetiva (e caracteriza as diferentes formas de afetos enquanto se ajudando ou se contrariando umas às outras); a que se desempenha *entre* diferentes lugares de nossa vida afetiva na forma que nós “colocamos juntos novamente” esses lugares diferentes, e produzimos avaliações de *segunda ordem* (“estou indo melhor do que ontem”, “eu sou menos feliz do que quando tinha quinze anos”, “eu sinto a mesma raiva do que em qualquer outro momento”, “foi aí que comecei a ficar com ciúmes do meu irmão”, etc.) – avaliações que, por serem imaginárias, não são menos efetivas e estruturantes, e formam, de sua combinação, um equivalente à curvatura de nossos espaços afetivos.

Levantadas estas três dificuldades, nós encontramos-nos, agora, *ipso facto*, capazes de responder às nossas três dúvidas sobre o espírito de sistema: em primeiro lugar, é pouco útil insistir, a figura do que chamei de *universal local* permite-nos combater toda forma de desconfiança em relação ao universal ou às “grandes narrativas” que amalgamariam *ab ovo* um discurso “global” e “em sobrevoo” sobre o conjunto do real. A teoria spinozista é universal no sentido de a teoria da relatividade de Einstein, mas não oferece algum olhar sobrevoando a “natureza”, cuja forma resta a elucidar. Em seguida, o empreendimento de Spinoza tem como objetivo que haja um *sistema da existência* e que aquilo que parece escapar mais irredutivelmente à racionalidade, à infinita complexidade de nossa vida afetiva, também cai, tão naturalmente como o movimento dos corpos no vazio ou a circulação dos astros (mesmo se não da mesma forma, em particular porque falta o auxílio do “número”). Por fim, acabei

²⁴ Sobre a construção subjacente, ver D. Rabouin, op. cit., p. 117-126.

de insistir nisso, é completamente possível manter o princípio de uma aliança entre ciência e filosofia que teria aprendido todas as lições do “declínio dos absolutos” – precisamente porque este declínio dos absolutos pode igualmente ser lido como um aumento considerável da potência expressiva, permitido por uma aproximação local e não mais global dos diferentes domínios científicos. Enfim, e aqui irá parar minha pequena demonstração, nem somente o espírito de sistema, ligado à persistência de uma veia spinozista na filosofia francesa, não me parece esgotado, mas nós temos até mesmo os recursos expressivos permitindo dar-lhe uma potência inesperada.²⁵ *OED*.

Conclusão: O que é que nós compartilhamos

A maneira como se pode, hoje em dia, afirmar uma forma de “universalismo” sem cair na armadilha de um racionalismo estreito, de um positivismo cego ou de um pragmatismo brando, é um dos desafios centrais da filosofia contemporânea – e mais geralmente da maneira com que a questão do saber inscreve-se, à escala do nosso mundo, em um contexto de política “globalizada”. Diante desse desafio, o espírito de sistema spinozista é *a priori* o mais perfeito exemplo do que o antigo racionalismo tem produzido de mais ridículo e obsoleto: centrado sobre si mesmo, ele parece apoiar-se no postulado ingênuo de que cada homem tem partilhado uma razão de essência matemática que lhe daria a chave da ordem não só do pensamento, mas do próprio real; além do mais,

²⁵ Desde os tempos de Riemann, a abordagem que ele iniciou foi intensamente desenvolvida e generalizada. De modo que um certo número de especificidades que poderiam tornar a ligação com Spinoza duvidosa, se não foram dissipadas, então pelo menos atenuadas. Por um matemático dos tempos de hoje, a estrutura mais geral implicada na formalização de uma descrição “local” é a de “feixes” (*faisceau*), à qual as teorias modernas permitem dar um grande grau de abstração, ao ponto de ver a forma geral da maneira com que informações variam em relação a um espaço de base (ele mesmo eventualmente totalmente abstrato). Jean Bénabou (“Théorie des ensembles empiriques” 1-2-3, *Mezura, Cahiers de poétique comparée*, n° 17 (1/1987-1988), n° 21 (2/1989-1990), n. 25 (3/1990-1991)), e mais recentemente Alain Badiou (*Logiques des Mondes*, Paris: Ed. Du Seuil, 2006) propuseram, através de vias independentes, ver o lugar de *toda descrição fenomenológica regrada* (i.e., a maneira como as informações variam da perspectiva de um sistema de pontos de vista). No caso de Badiou, a referência dominante não vai a Spinoza, mas a Platão. Com Patrice Maniglier, contudo, nós tivemos indicado que esta fidelidade mantida na herança platônica (que toma matematicamente a forma de um vínculo a uma ontologia-quadro de identidades fixas, dado idealmente pela teoria dos conjuntos) não parece ser necessária (P Maniglier et D. Rabouin, “À quoi bon l'ontologie? Les mondes selon Badiou”, *Critique*, n. 719, avril 2007, p. 279-294). A “lógica dos mundos” pode também ser considerada como um prolongamento do programa estruturalista (donde provém justamente Badiou), de qual eu recordei, nas seções precedentes, a ligação clandestina com o pensamento de Spinoza.

ele pretende demonstrar que esta ordem estende-se não só às coisas inanimadas que nos cercam, mas às paixões humanas mesmas. Desta forma, acumula todas as falhas que a nossa modernidade pretende geralmente denunciar no “espírito de sistema”: seu louco sonho de um olhar em sobrevoo sobre a totalidade do real (como se fosse possível extrair-se do real) e sua pretensão a querer capturar o conjunto de nossa existência, até seus aspectos mais caóticos e mais imprevisíveis. Pior, parece levar com ele tudo que o antigo universalismo podia proporcionar, atrás de um disfarce de uma igualdade sonhada, de violência e de dominação.

Mas devemos igualmente lembrar-nos, neste ponto, o espanto de Althusser: pois, qualquer que seja o juízo que queremos fazer contra o dogmatismo e a inflexibilidade do sistema spinozista, não muda em nada que ele terá sido um dos grandes vetores de libertação ética e política até hoje.²⁶ Como explicar esse fato? Para os atores da renovação dos últimos cinquenta anos (os atores do “*Novo Spinoza*”), a coisa não era um mistério: o sistema spinozista tinha precisamente isto de libertador: que, de um ponto de vista ético e político, não supunha quadro algum de referência absoluta dada antes do desejo dos homens. O que é propriamente impressionante neste sistema é precisamente que não postula plano algum de organização antes das relações imanentes de potência que atravessam as comunidades humanas e os próprios indivíduos, nenhum ponto de vista global. O “sistema” da natureza, e o sistema do pensamento igualmente, nada mais é do que a maneira com que as forças humanas e não humanas agrupam-se momentaneamente umas às outras para formar este grande indivíduo que é “a face do universo inteiro”. Mas o custo para fazer valer esta leitura à onda do desejo de potência era o de diminuir os aspectos mais “rígidos” do sistema, em particular a forma geométrica do discurso que se impõe imediatamente ao leitor malévolo e, com ela, a ideia absurda de que as paixões são submissas a leis não menos rigorosas e não menos matemáticas que as que governam a queda dos corpos. Esses dois pilares essenciais do sistema, ter-se-ia então que os relegar senão a certo “preço pago” ao Grande Século (Negri), então, pelo menos, a uma forma de expressividade essencialmente metafórica: não há “verdadeiramente” matemática da existência, explica-se, então, entre as linhas, ninguém mais persegue tal sonho; este é apenas um processo para aprendermos a experimentar a necessidade inalterável dos processos em que estamos tomados.

²⁶ Pela herança imediata, ver J. Israël, *Les Lumières radicales : La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*. Paris: Éditions Amsterdam, 2005. Para os prolongamentos contemporâneos: C. Spector, “Le spinozisme politique aujourd’hui”, *Esprit*, n° 77, mai 2007.

Os desenvolvimentos que precedem têm tentado mostrar que se poderia ir mais em frente e assumir este “espírito de sistema” em termos de uma nova figura do universal que eu propus chamar de “local”. Ora, além de questões de interpretação, há, neste ponto, outro interesse em recorrer a Spinoza. Em sua vontade de exibir o funcionamento racional dos afetos, Spinoza, de fato, abriu um caminho muito singular para defender uma forma moderna de universalismo: longe de tomar seu ponto de partida na universalidade da razão (que, em muitos aspectos, *não* é universalmente compartilhada), ele postula-a igualmente na força local de uma potência afetiva cujo funcionamento regrado é suscetível a ser o mesmo para todos. É o desejo do homem, como uma potência constituinte e, em última instância, a parte universal que porta o funcionamento de nossos afetos, que constituem isso que nós temos realmente em partilha. É sob esta base que se poderia erguer uma filosofia que teria renunciado nem ao seu universalismo de princípio, nem tampouco ao espírito de sistema. Universalismo local, assim.

(Tradução de *Henrique Doelle e Vanessa Nicola Labrea* – mestrandos do PPGFil, PUCRS)

Endereço postal:

CNRS, Univ. Paris Diderot
Sorbonne Paris Cité
Laboratoire SPHERE
UMR 7219 Paris, France

Data de recebimento: 18/07/2013

Data de aceite: 21/07/2013