



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO EM ORDEM JURÍDICA CONSTITUCIONAL**

VITOR SOUSA BIZERRIL

**COM NEGRI, CONTRA NEGRI: POSSÍVEIS CRÍTICAS À TEORIA DO PODER
CONSTITUINTE DE ANTONIO NEGRI A PARTIR DA FILOSOFIA DE BARUCH
DE ESPINOSA**

FORTALEZA

2016

VITOR SOUSA BIZERRIL

COM NEGRI, CONTRA NEGRI: POSSÍVEIS CRÍTICAS À TEORIA DO PODER
CONSTITUINTE DE ANTONIO NEGRI A PARTIR DA FILOSOFIA DE BARUCH DE
ESPINOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Ordem Jurídica Constitucional.

Orientadora: Profa. Dra. Juliana Cristine Diniz Campos

FORTALEZA

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

B552n Bizerril, Vitor Sousa.

Com Negri, contra Negri : possíveis críticas à teoria do poder constituinte de Antonio Negri a partir da filosofia de Baruch de Espinosa / Vitor Sousa Bizerril. – 2016.
100 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação em Direito, Fortaleza, 2016.

Orientação: Profa. Dra. Juliana Cristine Diniz Campos.

1. Poder Constituinte. 2. Democracia. 3. Direito. 4. Antonio Negri. 5. Baruch de Espinosa. I. Título.
CDD 340

VITOR SOUSA BIZERRIL

COM NEGRI, CONTRA NEGRI: POSSÍVEIS CRÍTICAS À TEORIA DO PODER
CONSTITUINTE DE ANTONIO NEGRI A PARTIR DA FILOSOFIA DE BARUCH DE
ESPINOSA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Ordem Jurídica Constitucional.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Juliana Cristine Diniz Campos (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Gustavo César Machado Cabral
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Martonio Mont'Alverne Barreto Lima
Universidade de Fortaleza (UNIFOR)

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai pelo zelo e pela ternura ao continuar me incentivando nos estudos e na análise crítica. Sua inteligência, sua determinação, sua tolerância e sua convicção política aguerrida, que tanto me influencia, são algumas das qualidades que o tornam uma pessoa íntegra e um pai exemplar, predicados que almejo ter herdado, ainda que minimamente. Vejo-o como a personificação desta frase de Che Guevara: *“O verdadeiro revolucionário é movido por grandes sentimentos de amor”*.

À minha mãe por toda a confiança e o amor expendidos, diuturnamente, de modo ilimitado. Seu carinho, suas brincadeiras, sua atenção e sua afeição materna, as quais muito me confortam, permitem que eu experimente o real sentimento de felicidade, razão por que intento retribuir e demonstrar gratidão o tanto quanto possível. Ouço-a vez ou outra cantarolar sorridentemente: *“Viver/E não ter a vergonha de ser feliz/Cantar e cantar e cantar/A beleza de ser um eterno aprendiz”*.

Ao meu irmão por todo o auxílio nos momentos de angústia, por toda a solidariedade nos momentos de tristeza e por toda satisfação compartilhada nos momentos de alegria. Sua amizade incondicional ultrapassa de forma indubitável a acepção comum de fraternidade, sendo este apenas um dos motivos de ser-lhe eternamente grato. Meu irmão, *“Veja, os garotos ainda estão aqui/Gritando por mudança/Veja, eles ainda acreditam/Em se unir, lutar, ganhar, poder/Venceremos”* porque *“It has to start somewhere/It has to start sometime/What a better place than here/What a better time than now”*.

A todas os demais membros da minha família pelo suporte e presença constantes.

Aos meus amigos, os dos locais diversos que a vida felizmente me apresentou, os do Colégio 7 de Setembro, os da Unifor, os da UFC, os dos estágios e os dos projetos de extensão, pelo apoio moral, pelas conversas, pelas saídas e, essencialmente, pela amizade. A companhia de vocês não apenas me proporciona inúmeros momentos de alegria, como também me faz amadurecer constantemente. Peço ainda desculpas pela minha frequente ausência, principalmente, nos últimos meses, oportunidade em que aproveito para pôr a culpa nesta dissertação.

Aos mais recentes – mas não por isso menos queridos – e, assim espero, eternos colegas do Programa de Pós Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará (PPGD-UFC), especialmente, meus amigos da turma de 2014 do Mestrado em Direito Constitucional. Em virtude de toda experiência, toda leitura, todos os excelentes (profícuos/acirrados/engraçados/infindáveis) debates, todas as aulas, todos os congressos, todos

os fichamentos cruzados, todas as conquistas e alegrias, bem como todos os prazos e cobranças, presto-lhes meus mais sinceros agradecimentos pelos “5 anos em 2”.

Aos professores com quem tive o privilégio de aprender e que, deste modo, fomentaram a minha curiosidade e a conseqüente busca por conhecimento. Com vocês pude compreender que o estudo incessante é apenas um meio de reduzir, sem jamais extinguir, a infindável ignorância.

À minha orientadora não apenas pelas misericordiosas paciência e bondade ao dilatar os prazos de entrega dos capítulos, como também pela diligência e cortesia dispensadas durante todo o árduo processo de elaboração deste trabalho. Seu compromisso acadêmico e seu entusiasmo em pesquisar muito me inspiram e me motivam.

Aos professores examinadores pela disponibilidade e pela atenção prestada ao aceitarem o convite para participar da banca.

À FUNCAP pelo suporte financeiro sem o qual não teria sido possível a dedicação necessária à feitura deste trabalho.

“Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos”. (Baruch de Espinosa)

RESUMO

A teoria do poder constituinte formulada por Antonio Negri – alicerçada, precipuamente, no pensamento de Maquiavel, Marx e Espinosa – diferencia-se, sobejamente, das demais concepções de poder constituinte, visto que, em vez de buscar arrefece-lo ou controla-lo, Negri apresenta o poder constituinte como procedimento absoluto, ilimitado e inconcluso. Identificando-se com o conceito de política e clamando por uma revolução democrática, a teoria do poder constituinte negriana não apenas critica as definições e as limitações usuais de poder constituinte elaboradas pelas forjas jurídicas e sociológicas, como também repudia os pressupostos e os fundamentos destas, adotando, por conseguinte, teorias usualmente olvidadas, quiçá repugnadas, quais sejam, a política maquiaveliana, o materialismo marxiano e a filosofia imanentista espinosana. Não obstante o caráter vanguardista, a robusta fundamentação teórica e a complexa pesquisa efetuada por Negri na elaboração de seu conceito de poder constituinte, buscar-se-á apresentar, conquanto de forma sintética, algumas possíveis críticas ao seu construto teórico a partir da filosofia de Baruch de Espinosa. Considerando haver Negri utilizado a filosofia espinosana como argumento basilar de sua proposta teórica, inclusive, adotando e interpretando conceitos próprios daquela, serão analisados temas como livre necessidade, dinâmica e ciência dos afetos e direito, que, por serem caros à literatura espinosana, merecem, de forma crítica e percuciente, ser examinados e cotejados com elementos da teoria do poder constituinte negriana.

Palavras-chave: Poder Constituinte. Democracia. Direito. Antonio Negri. Baruch de Espinosa.

ABSTRACT

The constituent power theory conceived by Antonio Negri – based mainly on thoughts of Machiavelli, Marx and Spinoza – is remarkably different from other concepts of constituent power, therefore, instead of trying to decrease it or control it, Negri states the constituent power as an absolut, boundless and unfinished procedure. Identifying itself with the concept of politics and claiming for a democratic revolution, Negri's constituent power theory not only criticizes ordinary definitions and limitations of constituent power conceived by juridical and sociological scholars, but also rejects their assumptions and major arguments, adopting, consequently, theories usually forgotten, perhaps even disliked such as the Machiavellian political thoughts, the Marxian materialism and the Spinozian philosophical immanency. Despite of the notable feature, the strong philosophical arguments and the complex research accomplished by Negri on formulation of his concept of constituent power, this work will try to present, although briefly, some comments about his thesis based on Spinoza's philosophy. Considering Negri had used Spinoza's philosophy as foremost argument of his theoretical proposition, including, embracing and interpreting specific terms of this philosophical theory, it will be analyzed themes as like free necessity, science and dynamics of affections and law, which – because of relevance to Spinoza's literature - deserve to be thoughtfully examined and compared with elements of Negri's constituent power theory.

Keywords: Constituent Power. Democracy. Law. Antonio Negri. Benedictus de Spinoza.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	PODER CONSTITUINTE: DA CRISE DO CONCEITO AO CONCEITO DE UMA CRISE	16
2.1	O poder constituinte na doutrina constitucional brasileira contemporânea	17
2.2	Críticas de Antonio Negri ao conceito jurídico de poder constituinte	25
3	CONSTITUIÇÃO DA POTÊNCIA: A TEORIA DO PODER CONSTITUINTE DE ANTONIO NEGRI	31
3.1	Maquiavel: fortuna, <i>virtù</i> e desunião	33
3.2	Marx: cooperação, trabalho vivo e força social	40
3.3	Espinosa: desutopia, multidão e potência	45
4	CONTRA NEGRI: POSSÍVEIS CRÍTICAS A PARTIR DA FILOSOFIA DE BARUCH DE ESPINOSA	55
4.1	Necessário, contingente e possível	57
4.2	Política, razão e afetos	66
4.3	Política, direito e democracia	76
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
	REFERÊNCIAS	96

1 INTRODUÇÃO

Adentrando, desde logo, o mérito deste trabalho, há de se discorrer – embora em poucas palavras neste primeiro momento – acerca do poder constituinte, usualmente caracterizado pela literatura constitucionalista tradicional como poder inicial, ilimitado, incondicionado, criador da constituição e fundador da nova ordem jurídica, o qual aparenta possuir uma relação conflituosa, senão paradoxal com o direito: se por um lado, mostra-se como elemento necessário, pois inaugura e legitima a ordem jurídico-constitucional, por outro lado, apresenta-se como um problema, visto que, em qualquer situação ulterior à promulgação da lei fundamental, pode-se irromper uma atividade constituinte capaz de demolir o sistema jurídico então vigente.

Talvez seja possível afirmar, inclusive, que o poder constituinte nos seja explanado pelo direito constitucional por duas razões: para que saibamos qual é o marco inaugural e o que legitima a ordem jurídica em vigor; e para que tenhamos ciência da potência destrutiva-constitutiva do poder constituinte. Em outras palavras, poder-se-ia dizer que os acadêmicos de direito, aparentemente, são ensinados não apenas a “respeitar” - embora com um “distanciamento seguro” – o poder constituinte, mas, principalmente, a defender o efeito do poder constituinte, ou seja, a constituição – ou a ordem jurídica vigente - de uma eventual erupção constituinte.

O poder constituinte enquanto capaz de criar o direito a partir do nada (*creatio ex nihilo*) – extrínseco ao direito; julgador do começo e do fim – das ordens jurídicas; ilimitado, incondicionado, detentor de vontades desconhecidas, imprevisíveis e aleatórias ou, por assim dizer, contingenciais e extraordinárias – aparentemente alheias, portanto, à compreensão jurídica; torna-se um conceito etéreo e distante, o qual parece se desprender da realidade. O poder constituído, notadamente, a constituição, por sua vez, é erigida ao patamar político-jurídico mais elevado da sociedade, sobrelevando-se, desta forma, o efeito em relação à sua causa – o poder constituinte –, o que pode tornar a constituição o argumento fundamental para o pensamento conservador, que busca, ao intentar manter o *status quo* político-social, tanto impedir a concretização de inovações normativas e interpretativas, quanto apregoar a ilegalidade/ilegitimidade dos pensamentos políticos contrários ao hegemônico.¹

¹ Neste sentido, principalmente, no que se refere a atuação da jurisdição constitucional e seu caráter conservador, cf. LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. Jurisdição Constitucional: Um Problema da Teoria da Democracia Política. In: SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; BERCOVICI, Gilberto; MORAES FILHO, José Filomeno de; LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. **Teoria da Constituição**: Estudos sobre o Lugar da Política no Direito Constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003, p. 218-219.

Em sentido convergente, Albuquerque assevera que o astuto discurso jurídico-liberal, sob a justificativa de procurar impedir qualquer eventual abuso de autoridade, inverte o espaço lógico-hierárquico formulado pelo constitucionalismo, devastando, deste modo, a centralidade fundacional tanto retórica, quanto formal do poder constituinte “ou seja, a partir da promulgação da Constituição, o poder constituinte vê-se constrangido em sua potência criadora pelo produto de sua criação, o consituído, normativamente positivado pelo Estado”.²

Tendo estas considerações em vista, a pesquisa realizada, destarte, possui o fito de examinar criticamente a concepção de poder constituinte na doutrina constitucional, bem como estudar o conceito de poder constituinte elaborado por Antonio Negri a partir do eixo teórico Maquiavel-Marx-Espinosa, confrontando-o com a filosofia de Baruch de Espinosa.

Antes de apresentar as indagações fundamentais da dissertação, bem como seus objetivos gerais e específicos, algumas opções e alguns apontamentos de cariz metodológico necessitam ser explanados primeiramente.

“Certa vez, perguntaram a um filósofo: para que filosofia? Ele respondeu: para não darmos nosso assentimento às coisas sem maiores considerações”. Partindo deste diminuto diálogo, Chaui pondera sobre como tendemos julgar ser o conhecimento algo instrumental, vendo-o tão somente como um meio e não como um fim, motivo por que, recorrentemente, sentenciamos a inutilidade da filosofia. Esta perspectiva funcionalista – segundo Chaui – denota não só a adequação a algo de antemão dado, como também o instrumento que aperfeiçoa a operação disso dado de antemão, o que acaba nos levando a acreditar que “o mundo dado, a sociedade dada, a cultura dada são naturais”, sendo seus problemas reputados defeitos de um funcionamento que precisa ser reparado por alguns consertos pontuais.³

A filosofia, por seu lado, instiga – prossegue Chaui – as pessoas a perguntarem, primeiramente, se o que é dito como dado é algo “natural” – o famigerado “é assim mesmo” – ou, de outro modo, se foi estabelecido pelo agir humano, bem como se tais problemas não reclamassem por uma “reflexão sobre sua gênese, suas causas, em vez de um ajuste”. Consoante Chaui, a atitude filosófica começa a partir do momento em que passamos a desconfiar da “veracidade ou do valor de nossas crenças cotidianas, desconfiança que surge, sobretudo, no momento em que nossas crenças, nossas ideias, nossos valores parecem contradizer-se uns aos

² ALBUQUERQUE, Newton de Menezes. Estado de Direito: dialética entre Ordem Normativa e Estado de Exceção na Concepção Marxista do Político. In: LIMA, Martonio Mont’Alverne Barreto; BELLO, Enzo. **Direito e Marxismo**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 105.

³ CHAUI, Marilena. **Entrevista – Marilena Chaui**. Marilena Chaui concede entrevista à Juvenal Savian Filho e à Eduardo Socha. Edição 133. 2010. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-marilena-chaui/>>. Acesso em: 20 jan 2016.

outros”, pelo que conceitua que a filosofia consiste em uma indagação acerca de qual o sentido e qual o valor tanto do conhecimento, quanto da ação, “uma atitude crítica com relação ao que nos é dado imediatamente em nossa vida cotidiana, um trabalho do pensamento para pensar-se a si mesmo e da ação para compreender-se a si mesma”.⁴

Chauí propugna, ademais, a centralidade da história da filosofia destacando os três principais ensinamentos que ela nos oferece: primeiro, a história da filosofia nos apresenta como e por que os temas discutidos por um filósofo são provocados pelos problemas de seu tempo, isto é, arraiga-se a filosofia à história, apresentando uma filosofia enquanto expressão de uma sociedade e de uma cultura, indicando “que a atividade filosófica é o trabalho para interrogar e compreender o presente, dando-lhe respostas para que ele se compreenda a si mesmo”; segundo, a história da filosofia nos possibilita visualizar a filosofia tanto como um labor do pensamento, quanto como expressão de uma obra, ou seja, a filosofia reflete e afirma o que não foi pensado, nem dito até o momento, pelo que sem a filosofia, desta feita, não seria pensável, tampouco dizível porquanto a filosofia “interpreta o passado filosófico, interroga o presente cultural e abre um campo para o pensamento futuro, de maneira que ela nos insere em nosso próprio presente”; terceiro, a história da filosofia nos ensina que “cada obra, ao enfrentar seu passado e seu presente, desloca, descentra e modifica o sentido do que já foi pensado, dito e feito num pensamento, num discurso e numa ação novos”.⁵

Ultimando a conceituação de filosofia, Deleuze e Guatarri, por sua vez, compreendem a filosofia não como uma singela arte de formar, de fabricar ou de inventar conceitos⁶ porquanto estes não são, necessariamente, formas, produtos ou achados, sendo a

⁴ CHAUI, Marilena. **Entrevista – Marilena Chauí**. Marilena Chauí concede entrevista à Juvenal Savian Filho e à Eduardo Socha. Edição 133. 2010. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-marilena-chauí/>>. Acesso em: 20 jan 2016.

⁵ *Ibid.*

⁶ Sobre o significado de conceito para Deleuze e Guatarri: “Em toda parte reencontramos o mesmo estatuto pedagógico do conceito: uma *multiplicidade*, uma superfície ou um volume absolutos, autorreferentes, compostos de um certo número de variações intensivas inseparáveis segundo uma ordem de vizinhança, e percorridos por um ponto em estado de sobrevoo. O conceito é o contorno, a configuração, a constelação de um acontecimento por vir. Os conceitos, neste sentido, pertencem de pleno direito à filosofia, porque é ela que os cria, e não cessa de criá-los. O conceito é evidentemente conhecimento, mas conhecimento de si, e o que ele conhece é o puro acontecimento, que não se confunde com o estado de coisas no qual se encarna. Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades. Erigir o novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos... [...] As proposições ou funções bastam para a ciência, ao passo que a filosofia não tem necessidade, por seu lado, de invocar um vivido que só daria uma vida fantasmática e extrínseca a conceitos secundários, por si mesmos exangues. O conceito filosófico não se refere ao vivido, por compensação, mas consiste, por sua própria criação, em erigir um acontecimento que sobrevoe todo o vivido, bem como qualquer estado de coisas. Cada conceito corta o acontecimento, o recorta a sua maneira. A grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos. Portanto, é necessário experimentar em seus mínimos detalhes o vínculo único, exclusivo, dos conceitos com a filosofia como disciplina criadora. O conceito pertence à filosofia e só a ela

filosofia, de modo rigoroso, “a disciplina que consiste em *criar* conceitos”.⁷ Intentar-se-á utilizar, com efeito, o prisma filosófico – conforme delineado por Chaui e completado por Deleuze e Guatarri – tanto como método de análise, quanto como estrutura argumentativa desta dissertação.

No que concerne ao título da dissertação, a expressão “*Com Negri, Contra Negri*” não só é uma paráfrase do título da obra “*Com Habermas, Contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia*”⁸, como também – e principalmente – é uma homenagem ao professor Manoel Araújo de Oliveira – um dos co-autores do livro referido –, com quem tive a oportunidade de muito aprender em suas aulas sobre Filosofia Teórica e Filosofia Prática. Em virtude de suas lições e de seus desconcertantes, impactantes e intrigantes questionamentos resolvi adentrar, realmente, no nebuloso, complexo – e por isso mesmo – instigante e apaixonante estudo filosófico.

No que se refere à opção pela grafia “Baruch de Espinosa” em vez de demais variações existentes, como “Benedictus de Spinoza”, preferindo-se utilizar sempre aquela primeira com o fito de apresentar certa uniformidade gráfica e metodológica no texto, mostra-se forçoso explicitar três motivos: primeiro, um dos livros base para a pesquisa desenvolvida, qual seja *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade* da autoria de Antonio Negri, utiliza a mesma grafia utilizada neste trabalho; segundo, Marilena Chaui e Diogo Pires Aurélio, dois filósofos estudiosos de Espinosa fundamentais para a investigação percorrida, grafam o nome em questão tal qual escrito nesta dissertação; terceiro, adota-se a justificativa desta opção gráfica contida nas traduções das obras de Espinosa realizadas por Diogo Pires Aurélio.⁹ Não obstante, cumpre esclarecer, ademais, que, em virtude das informações constantes nos Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) presentes

pertence”. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2010, p. 42-43. Para uma análise mais aprofundada sobre o entendimento de conceito e de filosofia, cf. tópico “O que é um conceito?”, constante no capítulo primeiro In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

⁷ *Ibid.*, p.11.

⁸ Cf. APPEL, Karl-Otto; MOREIRA, Luiz; OLIVEIRA, Manoel Araújo de. **Com Habermas, Contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia**. São Paulo: Landy, 2004.

⁹ Sobre este assunto, Aurélio assim explica: “Utilizamos aqui a grafia *Espinosa* e, por conseguinte, *espinosano* e *espinosismo*. Há, de facto, algumas razões a favor da versão *Spinoza*, a começar pela maneira como o autor assinou por diversas vezes, mas a origem castelhana do apelido, realçada por filólogos como Leite de Vasconcelos e C. Michaelis de Vasconcelos, aconselha a que se prefira a transcrição com *s* e com *E* inicial (cf. Carvalho, 1930, ed. 1978, pp. 367-368). Quanto ao nome Baruch, que na versão latina aparece como Benedictus, julgamos ser de manter a versão hebraica, tal como faz, no artigo citado, o mesmo Joaquim de Carvalho, muito embora, anos mais tarde, na sua tradução da *I* parte da *Ética*, tenha cedido à tentação de o aporuguesar, escrevendo Bento de Espinosa”. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 21.

nas fichas catalográficas das obras utilizadas, fez-se necessário grafar “Benedictus de Spinoza” na seção de Referências localizada no final desta dissertação.

Quanto à disposição dos tópicos do terceiro capítulo, estes se ordenam não de forma cronológica - séculos XV-XVI (Maquiavel), XVII (Espinoza) e XIX (Marx) -, mas em consonância com a estruturação teórico-argumentativa formulada por Negri, pois este, conquanto articule os pensamentos destes autores por toda a obra *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, analisa-os mais detidamente na mesma ordem desta dissertação.¹⁰

Ainda sobre o terceiro capítulo, há de se evidenciar que, não obstante Negri investigue o poder constituinte também a partir de suas várias interpretações e nuances históricas – passando pela reforma da Renascença, pela Revolução Inglesa, pela Revolução Americana, pela Revolução Francesa e pela Revolução Russa, considerando, neste percurso, tanto o contexto histórico, político, econômico e social destes acontecimentos, quanto as teorias político-filosóficas de cada época¹¹ – entende-se que “a via maldita da metafísica política moderna”¹², ou seja, “de Maquiavel a Marx, via Espinoza” constitua, deveras, a base teórica fundamental de seu conceito ao centralizar seus argumentos na ética da *virtù* (Maquiavel), no trabalho vivo (Marx) e no livre desejo da multidão (Espinoza)¹³.

A bibliografia utilizada no terceiro capítulo, desta feita, com o intuito de preservar ao máximo a interpretação de Negri acerca dos pensamentos desta referida tríade filosófica, cinge-se à construção do conceito de poder constituinte, isto é, à obra *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, e aos textos dos próprios autores em questão, especificamente, aos escritos de Maquiavel e de Marx. Tendo em vista o escopo último desta dissertação ser uma análise da teoria do poder constituinte negriana a partir da filosofia de Espinoza – a qual será realizada tão somente no quarto capítulo –, o último tópico do terceiro capítulo possui, com efeito, apenas a interpretação negriana sobre a filosofia espinosana, pelo

¹⁰ No capítulo II, *Virtù e fortuna. O paradigma maquiaveliano*, Negri se dedica, precipuamente, ao estudo do pensamento de Maquiavel; no capítulo VI, *O desejo comunista e a dialética restaurada*, há um maior enfoque em Marx; ao passo que no capítulo VII, *A constituição da potência*, Negri conclui seu construto teórico com fulcro na filosofia de Espinoza, cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

¹¹ Cf. COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. Introdução – Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão. In: NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. VIII-IX.

¹² NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 193.

¹³ Cf. COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. Introdução – Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão. In: NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. VII.

que se utilizou não apenas *O poder constituinte* de Negri, como também o ensaio negriano, cuja o estudo primordial e mais aprofundado que este autor realiza sobre a filosofia de Espinosa, qual seja *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Cumpre salientar, por oportuno, que o próprio Negri se refere ao *Anomalia selvagem* como alicerce teórico para a construção do seu conceito de poder constituinte, conforme explicitação em nota explicativa: “Refiro-me às teses fundamentais do meu *Anomalia selvaggia*. Inútil repetir aqui que considero este *poder constituinte* como uma espécie de prolongamento das análises que ali realizei acerca do desenvolvimento da metafísica política moderna”.¹⁴

Faz-se necessário justificar, por fim, a escolha do exame teórico do conceito de poder constituinte de Negri por meio da filosofia de Espinosa. Quando do estudo da obra *O poder constituinte*, pode-se perceber que Negri não apenas se apropria – e, às vezes, ressignifica de modo original – de terminologia, de premissas e de conceitos próprios da filosofia espinosana, mas também utiliza esta como pressuposto teórico – especificamente ontológico – ineliminável, passando a servir, por um lado, tanto como elo de ligação teórica em sua estruturação filosófico-argumentativa, quanto como fundamento de arremate de seu conceito de poder constituinte, motivo por que o capítulo derradeiro de seu ensaio *O poder constituinte* é, de veras, o capítulo em que se recorre e se aprofunda sua interpretação sobre a filosofia de Espinosa.

Empós estas explicações metodológicas, pode-se afirmar, portanto, que o presente trabalho busca analisar criticamente a teoria do poder constituinte disseminada pela doutrina nacional, bem como estudar o conceito de poder constituinte elaborado por Negri, tentando, por fim, elaborar possíveis críticas ao conceito negriano de poder constituinte com fulcro na filosofia espinosana. Almeja-se, desta forma, responder as seguintes indagações: como é entendido o poder constituinte na doutrina constitucional brasileira contemporânea? Quais as críticas de Negri ao conceito jurídico de poder constituinte? Em que consiste a teoria do poder constituinte de Negri? Quais dificuldades teóricas no conceito de poder constituinte negriano podem ser percebidas sob o ponto de vista da filosofia de Espinosa?

Destarte, o objetivo geral consiste em identificar possíveis críticas ao conceito de poder constituinte de Antonio Negri com base na filosofia de Baruch de Espinosa. No que se refere aos objetivos específicos, pretende-se analisar os conceitos jurídicos de poder constituinte produzidos pela doutrina constitucional brasileira, apontando, com fulcro nas observações formuladas por Negri, quais as insuficiências do conceito jurídico de poder

¹⁴ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 193, nota de rodapé nº 155.

constituente; estudar a acepção de poder constituinte negriana, expondo os principais aspectos de sua teoria através do eixo teórico Maquiavel-Marx-Espinosa; cotejar as premissas teóricas do conceito de poder constituinte negriano com a filosofia de Espinosa.

A metodologia de pesquisa, por sua vez, além de bibliográfica e qualitativa, também é essencialmente descritiva, visto que descreve precipuamente as nuances abordadas e também explica, elucida e interpreta o fenômeno observado. Assim como é exploratória, pois visa buscar, coletar e recolher informações sobre o tema pesquisado para que, posteriormente, possa auxiliar a formulação hipotética e o embasamento teórico para novas pesquisas.

No segundo capítulo, apresenta-se, sucinta e exemplificativamente, definições de poder constituinte formuladas pela doutrina constitucional brasileira, destacando ainda, de forma breve, a influência do pensamento de Sieyès na elaboração destas denotações. Num segundo momento, expõe-se as críticas de Negri aos conceitos jurídicos de poder constituinte.

No terceiro capítulo, examina-se o conceito de poder constituinte concebido por Antonio Negri por meio do eixo teórico Maquiavel-Marx-Espinosa.

No quarto capítulo, investiga-se não somente a filosofia de Espinosa, como também as interpretações realizadas por filósofos espinosistas,¹⁵ buscando identificar possíveis críticas ao poder constituinte negriano.

¹⁵ Sobre a distinção entre espinosana e espinosista, cf. CHAUI, Marilena. *Mea philosophia* - Marilena Chaui e Bento Prado Jr. dialogam sobre a filosofia de Espinosa. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 mar 1999. Entrevista concedida a Bento Prado Júnior. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs13039901.htm>>. Acesso em: 23 dez 2015.

2 PODER CONSTITUINTE: DA CRISE DO CONCEITO AO CONCEITO DE UMA CRISE¹⁶

Tanto a exposição dos conceitos utilizados pela doutrina constitucional brasileira, quanto as críticas iniciais de Negri acerca das conceituações jurídicas de poder constituinte se mostram como elementos necessários à construção do argumento a ser desenvolvido no curso desta dissertação. Se por um lado tais conceitos evidenciam o estado atual em que se encontra o debate no Brasil acerca do poder constituinte, explicitando, de certo modo, as características julgadas fundamentais pelos constitucionalistas nacionais, bem como – ainda que de forma implícita, porventura inconsciente – os pressupostos teóricos e os alicerces filosóficos sobre os quais se edificam tais conceitos, o que permite a análise crítica, quiçá a proposição de uma viragem de pressupostos político-filosóficos; por outro lado, referidos conceitos traçam o mote do exame e da construção da teoria do poder constituinte negriana, a qual se adentrará, de forma mais detida, no capítulo subsequente.

O exame conceitual infra, faz-se necessário elucidar, não se pretende exauriente, mas, ao contrário, se propõe exemplificativo. Os autores coligidos – e, por conseguinte, suas definições – não representam nenhuma totalidade ou unanimidade na doutrina constitucional brasileira, mas constituem, de veras, um rol representativo do pensamento hegemônico do tema. Em outros termos, a investigação realizada no primeiro tópico deste capítulo busca, embora de modo bastante sintético, revelar interpretações procedidas e adjetivações outorgadas ao poder constituinte, deixando transparecer, assim, eventuais aproximações ou distanciamentos, à medida que compendia alguns conceitos que além de aparentarem traduzir maior densidade ou complexidade, também são, frequentemente, referenciados por juristas e mencionados em trabalhos ou eventos acadêmicos na contemporaneidade.

Saliente-se, todavia, que há vozes dissonantes no Brasil que concedem maior relevo ao poder constituinte, avaliando-o, criticamente, por um viés notadamente político-democrático, dentre os quais cabe destacar os estudos de Bercovici. O poder constituinte, na concepção de Bercovici, opõe-se às pretensões do ordenamento jurídico, que busca estabilidade, continuidade e mudanças, embora estas ocorram tão somente em conformidade com as regras preestabelecidas, o que justifica a aversão dos juristas à soberania popular e à

¹⁶ Este título é inspirado no capítulo I - “Poder constituinte: o conceito de uma crise” - do livro *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

teoria do poder constituinte¹⁷, em outras palavras, o relacionamento entre constituição e povo é pautado, essencialmente, pelo embate “pois a aspiração de estabilidade e duração da constituição sempre pode ser ameaçada pela presença direta do povo soberano, enquanto que, simultaneamente, a constituição também pode tentar esvaziar normativamente o poder constituinte originário”.¹⁸ Bercovici, com efeito, ressalta que, ao passo que a doutrina jurídica, majoritariamente, negligencia o poder constituinte, “as próprias constituições o mascaram, aparecendo marginalmente no texto constitucional”,¹⁹ razão pela qual afirma que os constitucionalistas direcionam suas atenções para os “meios jurídicos de controle dos poderes de crise”, agindo de tal modo com o fito de controlar esses poderes.²⁰

A partir destas assertivas críticas em relação ao panorama hodierno da doutrina constitucional e a concepção (ou relação) desta acerca do poder constituinte – as quais despertaram o interesse no aprofundamento dos estudos sobre a temática – procurou-se pesquisar não apenas outra análise crítica – minoritária e/ou pouco examinada – que realça o caráter político-democrático do poder constituinte e se contrapõe ao entendimento jurídico dominante, como também uma proposta teórica inovadora, que parta de pressupostos teórico-filosóficos distintos dos tradicionalmente referidos pelos juristas. A teoria do poder constituinte negriana, como restará demonstrado no transcórre desta trabalho, possui todas estas características. A apresentação sucinta das críticas de Negri neste capítulo, com efeito, possui o fito de, primeiro, confrontar, diretamente ou indiretamente, alguns elementos teóricos basilares usualmente presente nos conceitos de poder constituinte, segundo, revelar o tratamento desigual concedido ao poder constituinte e ao poder constituído – especialmente, a constituição –, terceiro, servir de introito à elaboração conceitual negriana.

2.1 O poder constituinte na doutrina constitucional brasileira contemporânea

No que concerne aos estudos sobre poder constituinte, Campos verifica haver, por parte dos doutrinadores jurídicos, uma evidente dificuldade no trabalho de uma elaboração conceitual precisa, na exposição de características uniformes ou na exposição de suas formas de manifestação, haja vista, a partir de uma perspectiva fática, isto é, de uma observação de caráter empírico, todo processo constituinte ser uma experiência única – própria não apenas da

¹⁷ BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição**: Para uma Crítica do Constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008, p.35.

¹⁸ *Ibid.*, p.24.

¹⁹ *Ibid.*, p.37.

²⁰ *Ibid.*, p.39.

sociedade, como do contexto histórico em que se expressa -, razão por que, pelos paradigmas dogmático-tracionais em que estão envoltos os juristas, considera-se este tema como próprio da sociologia do direito.²¹

Não obstante tais dificuldades, Campos identifica, notadamente, nas obras de publicitas de sistemas jurídicos continentais, o pensamento de Sieyès como o “embrião filosófico das concepções sobre o poder constituinte”, motivo pelo qual a doutrina constitucionalista reputa-o, quase que unanimemente, como o responsável pelas primeiras teorizações acerca do tema,²² uniformidade esta que, de certo modo, pode ser vista também na doutrina constitucional brasileira.²³

Antes de apresentar algumas definições de poder constituinte elaboradas por constitucionalistas brasileiros, mostra-se forçoso, em virtude do argumento supra esposado, fazer uma curta digressão apresentando, conquanto muito sucintamente, alguns elementos fundamentais do pensamento de Sieyès.

Impossível se mostra, consoante Sieyès, conceber um corpo com uma finalidade precisa sem organiza-lo, sem dar-lhe formas e leis próprias para que cumpra as funções que lhe sejam designadas, “isso é que chamamos a constituição desse corpo”. Torna-se evidente para Sieyès, desta feita, que não apenas o motivo de todo governo comissionado necessitar de uma organização, como também a necessidade de submeter o governo a formas que assegurem sua capacidade para atingir os próprios objetivos.²⁴

As leis constitucionais – explica Sieyès – se dividem em duas: umas se referem à organização e às funções do aparelho legislativo; as outras concernem à organização e às funções dos diferentes corpos ativos, sendo então as leis constitucionais qualificadas de fundamentais, pois “os corpos que existem e agem por elas não podem tocá-las”, sendo a Constituição, portanto, não obra do poder constituído, mas do poder constituinte. Conforme Sieyès, a nação – que existe antes de tudo, é a origem de tudo e sua vontade é a própria lei, existindo somente o direito natural antes dela – não se submete a uma Constituição, sendo sua vontade livre e independente de todas as formas civis, “a lei suprema”, razão porque, em outros termos, infere que “o poder só exerce um poder real enquanto é constitucional. Só é legal

²¹ CAMPOS, Juliana Cristine Diniz. **Nomogênese e poder constituinte**: fundamentação racional e a legitimidade democrática da norma constitucional. Tese (Doutorado em Direito do Estado) – USP, São Paulo, 2013, p. 53.

²² Cf. CAMPOS, Juliana Cristine Diniz. As origens da teoria do poder constituinte: um resgate da obra de Sieyès e suas múltiplas releituras pela doutrina publicista continental. **Revista da Faculdade de Direito da UERJ – RFD**. v.1, n.25, 2014, p. 154-155.

²³ Cf. *Id.*, 2013, p. 69.

²⁴ Cf. SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A constituinte burguesa – Qu’est-ce que le Tiers État?** 6.ed. trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2015, p. 39-40.

enquanto é fiel às leis que foram impostas. A vontade nacional, ao contrário, só precisa de sua realidade para ser sempre legal: ela é a origem de toda legalidade”.²⁵

Sieyès, desta feita, passa diferenciar representantes extraordinários e representantes ordinários – ou, em outros termos, poder constituinte e poder constituído, respectivamente -, explicitando o que compete a cada grupo: ao passo que aqueles primeiros não estão sujeitos a nenhuma formalidade especial, são independentes, podendo reunir-se e deliberar como se fosse a própria nação - embora composta por um diminuto número de indivíduos -, possuindo, ainda, o escopo de regulamentar a constituição; estes, “estão encarregados de exercer, nas formas constitucionais, toda esta porção da vontade comum que é necessária para a manutenção de uma boa administração. Seu poder se limita aos assuntos do governo”.²⁶ Tendo em vista estas distinções funcionais entre o grupo de representantes extraordinários – poder constituinte – e o grupo de representantes ordinários – poder constituído -, Campos elucida que Sieyès diferencia “o conceito de poder constituído – limitado, restringido pelas *precauções políticas* previstas na constituição – daquele de poder constituinte – originário, cujo exercício representa a positivação da vontade da Nação”.²⁷

Empós esta breve digressão, centralizar-se-á, a partir de então, na apreciação do conceito do poder constituinte na doutrina constitucional brasileira. Nas palavras de Bulos, poder constituinte não apenas é a potência que faz a constituição, como também é a competência que a modifica, consistindo, desta feita, na força propulsora que, quando da elaboração da lei fundamental, provê as diretivas elementares do Estado, sendo, por isto, a energia vital das constituições. A finalidade do poder constituinte – prossegue Bulos – consiste em agir nas etapas de criação, reforma e mutação das constituições, pelo que se pode avaliar o poder constituinte como a mais elevada manifestação “do fenômeno político poder”, em outras palavras, pode-se mesurar sua relevância ao se conjecturar que, inexistindo o poder constituinte, inexistiria, de igual modo, tanto a constituição, quanto a ordem jurídica.²⁸

Bulos identifica no poder constituinte três predicados definidores de sua natureza: fático, pois é um poder de fato; político-social, pois tem por alicerce as “necessidades econômicas, culturais, antropológicas, filosóficas e, até, religiosas, da vida em sociedade”;

²⁵ Cf. SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A constituinte burguesa – Qu’est-ce que le Tiers État?** 6.ed. trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2015, p. 40-42.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 43-44.

²⁷ CAMPOS, Juliana Cristine Diniz. **Nomogênese e poder constituinte**: fundamentação racional e a legitimidade democrática da norma constitucional. Tese (Doutorado em Direito do Estado) – USP, São Paulo, 2013, p. 45.

²⁸ BULLOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 9.ed. São Paulo: Saraiva, 2015, p. 394.

metajurídico ou extrajurídico, pois não é um poder jurídico, não se submetendo aos “desígnios do mundo do Direito”, ou seja, o poder constituinte originário é preexistente à ordem jurídica, não possuindo referência em qualquer norma jurídica anterior, se encontrando, portanto, acima do plano legislativo e, por conseguinte, fornecendo lastro à produção legiferante do Estado.²⁹

Não obstante tais adjetivações do poder constituinte, Bullos observa a existência de limites extrajurídicos, situados, assim, fora da seara jurídico-positiva, os quais podem ser limites ideológicos, institucionais ou substanciais. Os limites ideológicos – assim chamados por comporem a expressão das precípuas ideias e pensamentos da sociedade – norteiam o exercício do poder constituinte originário porquanto “exteriorizam-se através das crenças, da experiência dos valores, da influência dos grupos de pressão, das exigências do bem comum, da opinião pública”. Os limites institucionais – assim denominados por possibilitarem uma dilatação do significado de poder constituinte ao consagrarem “institutos sociologicamente reconhecidos pela comunidade” – nutrem o poder constituinte de “ideais reguladoras de situações sociais, como a família, a propriedade, a educação etc., sempre buscando os fins supremos, responsáveis pelo bem-estar dos membros da comunidade”. Os limites substanciais – assim rotulados por determinarem a matéria a ser inserida nas constituições – instituem os paradigmas para o poder constituinte originário modelar o conteúdo tanto dos princípios, quanto dos preceitos fundamentais, sendo esta, contudo, a definição geral desta espécie de limite, que se subdivide ainda em transcendentais, imanentes e heterônomos. Os limites substanciais transcendentais estão intimamente conectados à dignidade da pessoa humana, sendo denominados de transcendentais porque oriundos de “imperativos éticos superiores, os quais se vinculam a uma consciência jurídica coletiva”, possuindo, assim, a finalidade de impossibilitar o estabelecimento de normas constitucionais que instituem o arbítrio em prejuízo das liberdades públicas. Os limites substanciais imanentes, assim designados com o objetivo de fixar o conteúdo das matérias “que devem consubstanciar a identidade do Estado”, advém do poder constituinte material, isto é, “serve para qualificar o Direito Constitucional formal, balizando a etapa de feitura das constituições, conforme a ideia de direito, presente na sociedade num dado momento histórico”. Os limites substanciais heterônomos – assim cognominados porque em vez de amparados em normas de Direito local, provem “dos pactos, das responsabilidades e dos deveres assumidos entre Estados ou destes com a comunidade internacional em seu conjunto” – determinam, a partir das normas de Direito Internacional, o exercício do poder constituinte,

²⁹ BULLOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 9.ed. São Paulo: Saraiva, 2015, p. 400.

considerando, desta feita, a impossibilidade de se conceber uma constituição a despeito dos preceitos regentes das relações internacionais.³⁰

Mendes e Branco, por sua vez, conceituam poder constituinte originário como “uma força política capaz de estabelecer e manter o vigor normativo do Texto”, sendo esta a magnitude que concede o fundamento de validade da Constituição, que se estriba, com efeito, na volição das forças decisivas e cruciais da sociedade, que a antecede, em outras palavras, poder constituinte originário “é a força política consciente de si que resolve disciplinar os fundamentos do modo de convivência na comunidade política”.³¹

Mendes e Branco interpretam que Sieyès, em sua obra seminal *Que é o Terceiro Estado?*, revestiu o conceito de poder constituinte originário de adjetivações próprias da teologia, destacando, por exemplo, sua liberdade em relação a normas antecedentes e sua onipotência, “capaz de criar do nada e dispor de tudo ao seu talento”. Em vista disto, algumas percepções atinentes ao poder constituinte perseveraram até a atualidade na literatura constitucional, razão porque o reputam como “absolutamente livre, capaz de se expressar pela forma que melhor lhe convier, um poder que se funda sobre si mesmo, onímodo e incontrolável”, um poder, desta feita, permanente e inalienável, dependente apenas da sua eficácia, razão por que o caracterizam, basicamente, como inicial, ilimitado e incondicionado.³²

Não obstante estas qualificações, Mendes e Branco ponderam a existência de limitações inerentes ao exercício do poder constituinte, o qual não pode ser compreendido independente de vínculo aos valores éticos, religiosos e culturais que moldam a nação e fundamentam suas ações, motivo por que um grupo que pretenda figurar como poder constituinte necessita da concordância do povo, pois inexistindo tal ratificação “estará havendo apenas uma insurreição, a ser sancionada como delito penal”, este grupo atua, desta feita, tão somente “como rebelde criminoso”.³³

Apresentando conceituação própria, Barroso preleciona que o poder constituinte – localizado na interseção entre o Direito e a Política e legitimado pela soberania popular – ordena e impõe a vigência de uma Constituição, embora saliente que, hodiernamente, em virtude da sobrelevada importância concedida às temáticas da dignidade da pessoa humana e dos direitos fundamentais, haja alguns pensamentos que julgam haver limites ao poder constituinte. Em

³⁰ Cf. BULLOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 9.ed. São Paulo: Saraiva, 2015, p. 406-408.

³¹ MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 7.ed. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 117.

³² *Ibid.*, p. 118.

³³ *Ibid.*, p. 119.

seguida, Barroso sistematiza, com base em eventos históricos – revoluções americana e francesa; unificações da Itália e da Alemanha; Primeira e Segunda Guerras Mundias; fim dos impérios coloniais; fim das ditaduras no sul da Europa (Portugal, Espanha e Grécia); e fim das ditaduras latino-americanas – quais os cenários políticos em que mais correntemente se verifica a expressão do poder constituinte, quais sejam: (i) revolução; (ii) criação de um novo Estado, comumente, a partir da independência de uma colônia ou da libertação de alguma forma de subjugação; (iii) derrota na guerra; (iv) pacífica transição política.³⁴

Barroso sustenta, ademais, que “o poder constituinte, como qualquer poder efetivo, envolve a manifestação de vontade de quem o exerce e o consentimento ou a sujeição de quem a ele se submete”, motivo por que, senão com bastante dificuldade, é possível conceber uma difundida e extensa desobediência na vigência de uma Constituição. Essencialmente, o poder constituinte – prossegue Barroso – é capacidade de formular uma Constituição e de ordenar seu cumprimento, sendo o poder constituinte, portanto, uma situação de fato, a qual, por ser um exercício de autoridade, necessita ser justificado e possuir um fundamento que o legitime. Tal justificação de cunho legitimador, segundo Barroso, foi buscada ao longo da história em fatores distintos: “a força bruta, o poder divino, o poder dos monarcas, a nação, o povo”.³⁵

No que concerne à natureza e aos limites, Barroso aduz ser o poder constituinte, indubitavelmente, um fato político, uma força tanto material, quanto social, a qual não se encontra submetida ao Direito positivo preexistente, o que não implica dizer que o poder constituinte seja ilimitado ou incondicionado, mas, ao revés, que sua manifestação e seu exercício se encontram determinados pela realidade fática e pelo Direito, “âmbito no qual a dogmática pós-positivista situa os valores civilizatórios, os direitos humanos e a justiça”. A força bruta, no entendimento de Barroso, não consegue a legitimação pretendida somente se revestindo da forma constitucional, pois, atualmente, o acatamento de critérios basilares de justiça é o elemento distintivo entre direito e “não direito”, razão pela qual realça, por fim, que não se verifica mais, de forma pacífica, na teoria jurídica hodierna, o afastamento extremo tanto entre norma e fato, quanto entre normatividade e facticidade porquanto o “Direito passa a ser visto como o produto final de uma interação entre ambos”.³⁶

Conquanto não pertença ao rol de constitucionalistas propriamente brasileiros, haja vista sua nacionalidade portuguesa, julga-se impreterível tracejar, mesmo que brevemente, o

³⁴ Cf. BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 2013, p.120-121.

³⁵ *Ibid.*, p.126.

³⁶ *Ibid.*, p.133.

pensamento de Canotilho, tendo em vista as referências frequentes e a destacada permeabilidade deste autor nos estudos de direito constitucional no Brasil.

Ante múltiplas definições e variados conceitos, Canotilho depreende que o poder constituinte enseja, de forma permanente, questões concernentes a poder, força ou autoridade política capaz de, em uma situação concreta específica, elaborar, assegurar ou suprimir uma Constituição compreendida enquanto “lei fundamental da comunidade política”.³⁷ Embora o poder constituinte seja entendido, majoritariamente, como força extrajurídica, “puro fato” exterior ao direito, Canotilho aduz que, ainda que não possa ser percebido como juridicamente regulado, o poder constituinte possui relevância jurídica e política: jurídica, pois “convoca irrecusavelmente a ‘força bruta’ que constitui uma ordem jurídica para o terreno problemático da legitimação e legitimidade”; política, porquanto “o modo de revelação de um poder constituinte conexas-se com o pressuposto democrático da autodeterminação e auto-organização de uma coletividade”.³⁸

Canotilho, destarte, afirma que “o poder constituinte entendido como soberania constituinte do povo, ou seja, o poder de o povo através de um acto constituinte criar uma lei superior juridicamente ordenadora da ordem política”, não obstante aparente ser um conceito evidente, é fruto de trabalhosa construção teórica ao longo da história:³⁹ da revelação da norma na elaboração da Magna Carta inglesa à criação da norma no modelo francês, passando pelo dizer da norma na Revolução Americana, devendo-se considerar, ademais, as contribuições de John Lock e o “*supreme power*”, bem como o “*pouvoir constituant*” de Sieyès.⁴⁰

Assevera Canotilho, ainda, que, em vez da lógica teológico-política, caracterizadora da Europa à época da Revolução Francesa (1789), que qualifica o poder constituinte com cedidos atributos divinos, quais sejam o poder de constituir (*potestas constituens*), o poder de editar normas (*norma normans*) e, notadamente, o poder de criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*), a doutrina hodierna alude a existência de uma vinculação jurídica do poder constituinte, pelo que alguns autores falam em “jurisdicização” e em “caráter evolutivo” do poder constituinte. Tal entendimento – preleciona Canotilho – afirma que o criador, o sujeito constituinte – povo ou nação – se estrutura e observa “padrões e modelos de conduta espirituais, culturais, éticos e sociais radicados na consciência jurídica geral da comunidade e, nesta medida, considerados como ‘vontade do povo’”. Canotilho verifica, com efeito, limites à

³⁷ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7.ed. Coimbra: Almedina, 2003, p. 65.

³⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 69-73.

liberdade e à onipotência do poder constituinte porquanto, de um lado, são observados certos princípios de justiça – sejam entendidos como princípios suprapositivos, sejam reputados como princípios supraleais mas intra-jurídicos –, por outro lado, um sistema jurídico interno (nacional, estadual) se encontra vinculado aos princípios de direito internacional - princípio da independência, princípio da autodeterminação, princípio da observância dos direitos humanos – não podendo, hodiernamente, se encontrar fora da comunidade internacional.⁴¹

Bonavides, por sua vez, já inicia sua explanação sobre poder constituinte asseverando que “a teoria do poder constituinte é basicamente uma teoria da legitimidade do poder”⁴², para somente então, de forma objetiva, explicitar que o poder constituinte originário faz a Constituição, não sendo limitado por limites formais, em outras palavras, é essencialmente político ou extrajurídico; ao passo que o poder constituinte constituído ou derivado está inserido na Constituição, é órgão constitucional, possui limitações tácitas e expressas, e se define como poder precipualemente jurídico, que tem por fim a reforma do texto constitucional.⁴³

Sob o ponto de vista político, Bonavides, com fulcro na obra de Sieyès, aduz que o poder constituinte consiste, deveras, em “um poder *supra legem* ou *legibus solutus*, um poder a que todos os poderes constituídos não necessariamente de dobrar-se ao exercer ele a tarefa extrajurídica de criar a Constituição”,⁴⁴ pelo que conclui que, politicamente, o poder constituinte versa “ora como categoria fática que independe de valores, ora como categoria valorizada que exprime uma determinada forma de legitimidade”.⁴⁵

Conforme lição de Bonavides, há ainda um “segundo poder constituinte originário”, o qual, não possuindo titularidade definida, é difuso, anônimo e político, sendo apenas plausível sua explicação ao se admitir a força normativa da realidade e do meio social, ou seja, “a facticidade que transforma as Constituições e as rejuvenesce”.⁴⁶ Deste modo, prossegue Bonavides, este poder constituinte não desampara a Constituição depois de feita, mas antes a acompanha e a modifica, ainda que indefinida a titularidade, tornando estáveis e permanentes as criações constitucionais, mantendo atualizada a Constituição, consolidando o poder legítimo ou ao menos tendendo a consolidá-lo. Seria, portanto, um “poder constituinte material em contraste com o poder constituinte formal”, pelo que Bonavides infere que cada país possui

⁴¹ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7.ed. Coimbra: Almedina, 2003, p. 81.

⁴² BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 6.ed. São Paulo: Malheiros Editores, 1996, p. 120

⁴³ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 162.

ordinariamente duas constituições: uma, inserida no texto e nos compêndios do Direito Constitucional, eminentemente teórica, “escrita do punho do legislador constituinte em assembleia formal”; outra, habitada na realidade, percebida nas “trepidações da vida e da *práxis*”, estando “gravada quase toda na consciência social e dinamizada pela competição dos grupos componentes da sociedade”. Bonavides afirma, então, que o aspecto antinômico dessas duas constituições é falso, porquanto a verdadeira Constituição se encontra concomitantemente no texto e na realidade.⁴⁷

Pode-se depreender, ante o esboço conceitual supra, que se, por um lado, há algumas convergências teóricas em aspectos variados, por outro lado, há algumas interpretações que se contrapõem em maior ou menor grau. Perceptível se mostra, contudo, a relevância dada, de forma desigual, à constituição e ao poder constituinte: este possui, por objetivo primacial, o escopo de legitimar aquela. Com o intuito de explicitar a tentativa jurídica de arrefecer ou exterminar a potência político-democrática do poder constituinte, Negri examina as conceituações forjadas pelos juristas para somente então edificar sua proposta conceitual.

2.2 Críticas de Antonio Negri ao conceito jurídico de poder constituinte

O poder constituinte, segundo Negri, é concebido pela ciência jurídica como “a fonte de produção das normas constitucionais, ou seja, o poder de fazer uma constituição e assim ditar as normas fundamentais que organizam os poderes do Estado”, em outras palavras, “é o poder de instaurar um novo ordenamento jurídico e, com isto, regular as relações jurídicas no seio de uma nova comunidade”.⁴⁸ Nesta definição jurídica – prossegue Negri – há um imenso paradoxo, pois compreende o poder constituinte como “um poder que surge do nada e organiza todo o direito”, concedendo ao poder constituinte um caráter extraordinário, compactando-o em um evento, reduzindo-o a um fato capaz de ser desvelado tão somente pelo direito; um poder onipotente e revolucionário que passa a ser limitado temporalmente, “fechado, detido e confinado em categorias jurídicas, submetido à rotina administrativa”.⁴⁹

O poder constituinte, onipotente e expansivo, acaba sendo reduzido – nas palavras de Negri - a norma de produção do direito, interiorizado no poder constituído, sendo sua expansividade, desta forma, manifestada tão somente “como norma de interpretação, como

⁴⁷ BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 6.ed. São Paulo: Malheiros Editores, 1996, p. 163-164.

⁴⁸ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 8.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 9.

controle de constitucionalidade, como atividade de revisão constitucional”. Periódica e intermitentemente, observando limites e procedimentos bastante rígidos, uma “pálida imitação” do poder constituinte - salienta Negri - poderá ainda, de modo eventual, ser creditada a atividades referendárias ou regulamentares. Em vista disso, Negri afirma que uma “fortíssima parafernália jurídica cobre e desnatura o poder constituinte”.⁵⁰

Negri aduz, com efeito, que os juristas, ao buscarem dominar o caráter indomável do fato constituinte, bem como seus efeitos e os valores que expressa, se indagam sobre meios de impedir uma interpretação teórica que suprima a realidade das oposições entre poder constituinte e ordenamento jurídico, “entre a eficácia onipotente e expansiva da fonte e o sistema de direito positivo, a normatividade constituída”; se questionam, outrossim, acerca da possibilidade de conservar aberto, conquanto sob vigilância e domínio, o poder constituinte, “fonte da vitalidade do sistema”; se perguntam, então, como encarcerar o poder constituinte em um “mecanismo jurídico”. Embora não eliminem o poder constituinte, afirma Negri, os hermeneutas jurídicos o mantêm em virtude do receio deste levar consigo “o sentido do sistema jurídico e a referência democrática que lhe deve qualificar o horizonte”, motivo por que, ao partir do pressuposto que existe tanto o poder constituinte, quanto seus efeitos, se busca definir como e onde fazê-los atuar.⁵¹

Tendo isto em vista, Negri declara existir três soluções propostas pela ciência jurídica: a primeira, concebe o poder constituinte como transcendente ao sistema do poder constituído, ou seja, “sua dinâmica é imposta ao sistema a partir do exterior”; a segunda, considera o poder constituinte como imanente, “sua presença é íntima, sua ação é aquela de um fundamento”; a terceira, reputa o poder constituinte como “fonte integrada, coextensiva e sincrônica do sistema constitucional positivo”.⁵²

Consoante Negri, o segmento de autores de cunho transcendente – dentre os quais se encontram arrolados Georg Jellineck e Hans Kelsen – assume o poder constituinte como fato anterior ao ordenamento constitucional, embora se lhe oponha posteriormente, “no sentido de lhe permanecer historicamente externo e de somente poder ser definido pelo poder constituído”. Esta posição, que, consoante Negri, é a tradicional, localiza a ordem do poder constituído no dever-ser (*Sollen*), enquanto a ordem do poder constituinte é localizada no ser (*Sein*), em outras palavras isto significa dizer que: o poder constituído compete à ciência jurídica, ao passo que o

⁵⁰ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 10.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 11-12.

⁵² *Ibid.*, p. 12.

poder constituinte compete à história ou à sociologia – “norma e fato, validade e efetividade, dever-ser e horizonte ontológico não se entrelaçam”. A despeito do poder constituinte fundar o poder constituído, o nexos causal – segundo leitura de Negri sobre esta concepção de viés transcendental – é rompido em seguida, o que torna o ordenamento jurídico constituído absolutamente autônomo, isto é, com base neste pensamento, duas interpretações podem ser destacadas: o poder constituinte é reputado como exógeno à ordem constitucional, almejando sua regulação e autolimitação da própria força por meio do direito e da constituição (Jellineck), ou, por ângulo diverso, o poder constituinte se define pelo conjunto do sistema (Kelsen), situação em que sua realidade factual, onipotente e expansiva, é implicitamente evocada no ponto em que a potência formal do direito compreende, em si mesma, expansividade e onipotência: a norma fundamental (*Grundnorm*).⁵³

Embora a densidade histórica do poder constituinte não seja excluída *a priori* de suas ponderações científicas, a corrente que reputa o poder constituinte como imanente ao sistema jurídico-constitucional, segundo entendimento de Negri, não deixa de possuir uma relação menos problemática com a ciência do direito. Se, por um lado, o poder constituinte passa a ser, com o aval da ciência, o verdadeiro “motor da dinâmica constitucional”, por outro lado – alude Negri -, inúmeros mecanismos neutralizadores são acionados: “operações de abstração transcendental ou de concentração temporal”, com o fito de que, na primeira hipótese, “a imanência do fato ao direito seja diluída num horizonte (dir-se-ia) providencial”, ou, na segunda hipótese, a imanência seja resumida em uma ação inovadora súbita e isolada.⁵⁴ Nesta segunda corrente, Negri aduz existir propostas teóricas não somente provenientes de escolas diversas, como inclusive antagônicas entre si, pelo que compreende neste mesmo grupo John Rawls, Ferdinand Lassale, Hermann Heller, Max Weber e Carl Schmitt, embora indique, especificamente, no construto de cada autor, em que sentido a imanência de seus pensamentos é passível de crítica.⁵⁵

A última das posições, por sua vez, considera o poder constituinte, nas palavras de Negri, “integrado, constitutivo, coextensivo e sincrônico ao direito constituído”, sendo este o mote das escolas institucionalistas do século XX, destacando-se Mortari como um de seus expoentes. Tais autores propugnam, então, que o aspecto histórico-institucional necessita ser acatado como um princípio fundamental: “por conseguinte, longe de ser puramente factual, ele

⁵³ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 12-13.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 14-18.

é prefigurado e percebido, no seu próprio caráter de originariedade, como implicitamente constituído pela legalidade (pelo direito positivo)”. Negri aponta que, consoante esta terceira posição, a constituição formal passa a ser interpretada pela “constituição material”, sendo a adaptabilidade da constituição formal determinada pelas forças políticas da sociedade, as quais concebem a constituição material por meio de compromissos institucionais ininterruptos, inexistindo, deste modo, uma norma fundamental, mas, sim, um movimento constante que se encontra na base da constituição, ordenando seu dispositivo dinâmico.⁵⁶

Ao ponderar sobre estas três soluções jurídicas, Negri se pergunta, em primeiro lugar, onde estaria o aspecto originário e liberador do poder constituinte nesta “pesadíssima imagem do jogo político como base material da constituição”, pois não seria esse jogo político capaz de “produzir, como produziu, sinistras figuras de poder totalitário? Onde estaria – continua Negri a questionar – a alusão constante do poder constituinte à democracia, bem como a política que se constrói nos cenários da potência da multidão, ou seja, onde estaria o aspecto criativo e irresistível do poder constituinte? Por carência de respostas ou por inadequação destas, Negri assevera que “transcendente, imanente ou coextensiva, a relação que a ciência jurídica (e, através dela, o ordenamento constituído) quer impor ao poder constituinte atua de modo a neutralizá-lo, a mistificá-lo, ou melhor, de esvaziá-lo de sentido”.⁵⁷

No que concerne ao constitucionalismo, Negri afirma que este é “teoria e prática do governo limitado: limitado pelo controle jurisdicional dos atos administrativos e sobretudo pela organização do poder constituinte pela lei”. A práxis do poder constituinte, isto é, a expressão radical da vontade democrática da multidão – prossegue Negri –, ao adentrar o sistema político, enfraquece o constitucionalismo, porventura o destrói porquanto o paradigma do poder constituinte rebenta, quebra, cessa e dissolve qualquer equilíbrio preexistente.⁵⁸ Ao passo que o constitucionalismo se refere às potências sedimentadas, bem como ao tempo inercial e tradicional, Negri preleciona que o poder constituinte se apresenta, em todo momento, como “tempo forte e futuro”, sendo “uma vontade absoluta que determina seu próprio tempo”, tornando-se, assim, o “motor ou expressão principal da revolução democrática”.⁵⁹

Negri, ademais, demonstra suspeitar do conceito de representação democrática – “um dos instrumentos jurídico-constitucionais fundamentais para o controle e a segmentação do poder constituinte” – porquanto vislumbra neste uma extensão do constitucionalismo,

⁵⁶ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 18-19.

⁵⁷ *Ibid.*, p.19.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p.20-21.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p.21-22.

havendo no conceito de representação, pois, funções essenciais do constitucionalismo, motivo pelo qual sustenta que a crise do conceito de poder constituinte não somente se refere à sua relação com o poder constituído e com o constitucionalismo, como também concerne à sua relação com o conceito de representação, haja vista, ao menos sob a perspectiva teórica, ser “sobre esta articulação teórico-prática que se opera uma primeira e essencial desnaturação – e privação de potência – do poder constituinte”.⁶⁰

Uma vez mais, Negri enuncia, por meio de questionamentos reflexivos, algumas dificuldades enfrentadas pelas conceituações jurídicas, notadamente, quanto à representação e ao poder constituinte: em que denotaria enclausurar o poder constituinte na representação? Isto não denotaria a “negação da própria realidade do poder constituinte”, sua permanência em um sistema estático, contrário a inovação democrática?⁶¹ Neste tocante, Negri apresenta, sob o prisma do conceito de representação, a relação entre poder constituinte, poder constituído e democracia:

O paradigma é seccionado: ao poder constituinte originário ou comitente opõe-se (segue-se, distingue-se, contrapõe-se) o poder constituinte em sentido próprio, assemblear; enfim, aos dois primeiros se opõe o poder constituído. Deste modo, o poder constituinte é absorvido pela máquina da representação. O caráter ilimitado da expressão constituinte é limitado na sua gênese, porquanto submetido às regras e à extensão relativa do sufrágio; no seu funcionamento, porquanto submetido às regras parlamentares; no seu período de vigência, que se mantém funcionalmente delimitado, mais próximo à força da ditadura clássica do que à teoria e às práticas da democracia: em suma, a ideia do poder constituinte é juridicamente pré-formada quando se pretendia que ela formasse o direito, é absorvida pela ideia de representação política quando se almejava que ela legitimasse tal conceito. Assim, o poder constituinte, enquanto elemento conexo à representação (e incapaz de exprimir-se senão através da representação) é inserido no grande quadro da divisão social do trabalho. Era deste modo, pois, que a teoria jurídica do poder constituinte procurava resolver o presumido círculo vicioso que caracteriza a essência do poder constituinte.⁶²

Tendo em vista que nem o constitucionalismo, tampouco as exacerbadas ambiguidades das doutrinas jurídicas conseguem solucionar o problema da crise do poder constituinte, Negri infere, com efeito, que não é o caso de resolvê-la, mas assumir este conceito enquanto conceito de uma crise, isto é, em lugar de buscar uma solução, talvez seja mais apropriado tentar “identificar melhor suas características críticas, seu conteúdo negativo, sua essência irresolúvel”. Negri, destarte, expõe os objetivos de sua pesquisa: primeiro, identificar a natureza do poder constituinte; se averiguada que a natureza do poder constituinte é crítica –

⁶⁰ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.23-24.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p.11.

⁶² NEGRI, *loc. cit.*

o que o exame das tentativas de abreviação jurídica ou constitucionalista começou a revelar -, o segundo objetivo será entender qual o limite em que a crise é desenvolvida; terceiro, compreender se o limite – ou “as condições atuais da crise, insuperadas e, nesta situação, insuperáveis” -, de alguma forma, pode ser ultrapassado. Em síntese, Negri afirma que se no transcurso da história da democracia e das constituições de cunho democrático “a tensão entre poder constituinte e poder constituído nunca atingiu uma síntese, devemos nos concentrar precisamente nesta negatividade e neste vazio de síntese para tentar compreender o poder constituinte”.⁶³

Impende salientar, por fim, que, ao passo que alguns questionamentos, estudos e argumentos desenvolvidos por Negri neste capítulo sejam – por meio da filosofia espinosana – analisados no decorrer deste trabalho, outros serão tocados apenas indiretamente, quiçá não serão examinados. Isto ocorre, não apenas em virtude das limitações formais da dissertação, como também – e principalmente – em razão dos objetivos desta, que busca, conquanto brevemente, por um lado, apresentar, de forma crítica, a teoria negriana de poder constituinte com o intuito de fomentar a investigação deste robusto, fecundo e atual construto; e, por outro lado, incentivar, de algum modo, a pesquisa crítica de conceitos jurídicos tradicionais, notadamente, do conceito de poder constituinte.

⁶³ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.22-23.

3 CONSTITUIÇÃO DA POTÊNCIA: A TEORIA DO PODER CONSTITUINTE DE ANTONIO NEGRI⁶⁴

A elaboração de *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, publicado em 1992 na Itália, foi profundamente determinada, por um lado, em virtude da pesquisa teórica – notadamente a concernente à filosofia espinosana – desenvolvida por Negri desde o seu primeiro período de prisão (1979-1983), que resultou, dentre outros trabalhos, na obra *A anomalia selvagem – poder e potência em Spinoza*,⁶⁵ a qual foi publicada em 1981 na Itália, por outro lado, foi fortemente marcada por seu exílio na França (1983-1997),⁶⁶ momento em que pôde ter maior proximidade com filósofos franceses, precipuamente, Félix Guatarri, Gilles Deleuze, Michel Foucault e Louis Althusser, os quais acabaram por influenciar e contribuir com o pensamento negriano.⁶⁷

Falar de poder constituinte, para Negri, é o mesmo que falar de democracia e, por isto, poder constituinte propende a confundir-se com o conceito de política, sendo este entendido numa sociedade democrática.⁶⁸ A qualificação constitucional e jurídica do poder constituinte, segundo Negri, não se resume à mera estruturação de poderes constituídos e à produção de normas constitucionais, mas se refere, precipuamente, à ordenação do poder constituinte enquanto sujeito, à regulação da política democrática. Confere-se ainda maior complexidade a esta situação, quando da afirmação de Negri que o poder constituinte – e, portanto, a democracia, teoria do governo absoluto – resiste à constitucionalização – teoria do governo limitado –, expressão da democracia limitada. Sob este prisma, Negri aduz que sua questão é buscar uma definição de poder constituinte a partir desta crise que o qualifica, isto é, procurar entender a radicalidade do fundamento e a extensão dos efeitos do conceito de poder constituinte, confrontando operadores alternativos, como democracia e soberania; política e

⁶⁴ Este título é inspirado no capítulo VII - “A constituição da potência” - do livro *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*, cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

⁶⁵ Cf. Prefácio. In: NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p. 28-29.

⁶⁶ Cf. COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. Introdução – Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão. In: NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. I.

⁶⁷ Para maiores informações não somente acerca da biografia de Negri, como também sobre suas construções teóricas e opiniões políticas, recomenda-se: (i) entrevista concedida ao programa *Milênio*, exibida em 21/07/2014 – disponível em: < <http://globosatplay.globo.com/globonews/v/3512775/>>. Acesso em: 10 jan 2016; e (ii) entrevista concedida ao programa *Roda Viva*, exibida em 13/11/2003 – disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=XkVxoQKIQ2s>>. Acesso em: 10 jan 2016.

⁶⁸ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 2002, p.7.

Estado; potência e poder, em uma palavra, examinar o conceito de poder constituinte enquanto conceito de uma crise, razão por que, primeiramente, tece – conforme exposição realizada no capítulo anterior – críticas às definições jurídicas de poder constituinte, bem como à perspectiva do constitucionalismo sobre esta temática,⁶⁹ para somente então elaborar o conceito de poder constituinte.

Não obstante a robusta e complexa construção teórica negriana de poder constituinte delinear um longo percurso constituinte-revolucionário, passando pela Revolução Inglesa, pela Guerra da Independência dos Estados Unidos da América, pela Revolução Francesa e pela Revolução Russa,⁷⁰ seus alicerces se encontram fincados nos pensamentos de Maquiavel, Marx e Espinosa porquanto Negri os reputa como “outra tradição da metafísica moderna”, “o materialismo histórico que desenvolve uma concepção radical da democracia”⁷¹, motivo por que infere que a unidade destes filósofos indica o “projeto humano de liberação diante da mediação burguesa”⁷²:

De Maquiavel tiraram o maquiavelismo, de Marx, o marxismo; como para o spinozismo, tentaram, sem grande sucesso, fazer deles ciências subordinadas da totalidade burguesa da dominação. Quando, ao contrário, em Maquiavel é o enraizamento civil e republicano da categoria do político que resulta em termos fundamentais! E, em Marx, o tema do comunismo antecipa e fundamenta a descrição do desenvolvimento capitalista e categorialmente o define como exploração! Em todos os casos, Maquiavel, Spinoza, Marx, representam na história do pensamento ocidental a alternativa irreduzível a qualquer concessão da mediação burguesa do desenvolvimento, de qualquer subordinação das forças produtivas às relações de produção capitalistas. Este ‘outro’ curso do pensamento filosófico deve estar presente como pano de fundo essencial de toda filosofia do porvir – esse ‘pensamento negativo’, que percorre iconoclasta os séculos do triunfo da metafísica burguesa da mediação. [...] Spinoza é o lado claro e luminoso da filosofia moderna. É a negação da mediação burguesa e de todas as ficções lógicas, metafísicas e jurídicas que organizam sua expansão. É a tentativa de determinar a continuidade do projeto revolucionário do humanismo. Com Spinoza a filosofia consegue pela primeira vez negar-se como ciência da mediação. Há em Spinoza como que o sentido de uma grande antecipação sobre os séculos futuros e a intuição de uma verdade tão radical da própria filosofia que impede de todo modo não só o achatamento desta sobre o século, mas também, parece às vezes, o confronto, a comparação.⁷³

Com enfoque, destarte, na tríade teórica Maquiavel-Marx-Espinosa, analisar-se-á, neste capítulo, alguns elementos fundamentais à estruturação do conceito de poder constituinte formulado por Negri.

⁶⁹ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 7-8.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 55.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 48-49.

⁷² NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p. 191.

⁷³ *Ibid.*, p. 191-193.

3.1 Maquiavel: fortuna, *virtù* e desunião

Negri apresenta o construto maquiaveliano⁷⁴ por meio de pormenorizado exame bibliográfico, utilizando-se, assim, tanto das obras publicadas, quanto das epístolas remetidas e recebidas, contextualizando historicamente, ao trazer alguns dados sobre os acontecimentos da época, e biograficamente, ao aduzir informações de relevo concernente à vida de Maquiavel. Impende salientar, ademais, que Negri, porventura com o intuito de provocar no leitor as mesmas angústias, anseios e dúvidas sentidas por Maquiavel ao longo do seu percurso político-teórico, desenvolve sua exposição de forma cronológica, realçando, inclusive, interrupções de feitura de obras e suas possíveis causas.

Consoante interpretação negriana, Maquiavel compreende a mutação como elemento atuante sobre a estrutura histórica, sendo o tempo, portanto, a matéria do poder, a substância pela qual as relações sociais são constituídas, o compasso no qual se encontram ordenadas e concatenadas todas as ações constitutivas do poder. A articulação teórica maquiaveliana - prossegue Negri – erige a mutação à “uma estrutura global que é atravessada, enquanto globalidade, pela ação humana”, construindo uma função científica que, de uma só vez, “arranca a mutação ao destino e faz dela um elemento da história; arranca a história ao passado e a considera como um contínuo temporal; arranca o tempo à continuidade e constrói a possibilidade de sobredeterminar o destino”.⁷⁵

Segundo leitura negriana do pensamento de Maquiavel, a política se apresenta como uma tensão que aumenta continuamente, um aguardo que se estende até a explosão, “o assomar de uma sobredeterminação potente sobre o existente, até a ruptura dos ordenamentos e simetrias estabelecidos”. Negri aduz, assim, que ao passo que o tempo vetusto se encerra, novos projetos de conquistas exsurtem, novas coincidências de interesses são fixadas, novos parâmetros de coalizões aparecem e novas perspectivas hostis despontam, “em suma, o novo se apresenta como uma afirmação sincrônica que prefigura uma nova diacronia”.⁷⁶

⁷⁴ Adotar-se-á, no presente trabalho, o adjetivo “maquiaveliano (a)” em sua acepção denotativa para se referir ao “pensamento de Maquiavel” em vez de recorrer a “maquiavélico (a)”, termo mais comumente utilizado, embora historicamente impregnado por uma carga pejorativa. Sobre o uso das referidas expressões, cf. BAGNO, Sandra. “Maquiavélico” versus “maquiaveliano” na língua e nos dicionários monolíngües brasileiros. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 2, n. 22, p. 129-150, fev. 2009. ISSN 2175-7968. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2008v2n22p129/9412>>. Acesso em: 10 jan 2016.

⁷⁵ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 61-62.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 63.

Relacionando mutação e política ao conceito de Principado, Negri adverte que este não se identifica com Monarquia ou Aristocracia, não sendo, com efeito, uma categoria classificatória, tampouco um modelo de melhor governo, mas, na verdade, quando os textos de Maquiavel se referem a Principado, este “é simplesmente a relação entre poder e mutação, entre potência e mutação, entre potência e poder”, pois Principado é, sim, “o princípio do poder, é a potência em ato”, sendo a dinâmica, isto é, “o princípio de determinação da mutação” o que de fato Maquiavel julga relevante.⁷⁷

Se, por uma lado, Negri, ao examinar o pensamento maquiaveliano, reputa o príncipe como “uma nova potência, um novo paradigma”⁷⁸, “um valor, uma potência produtiva, uma criação *ex nihilo*”, ou seja, a determinação positiva do processo de potência, por outro lado, a determinação negativa se mostra inafastável, razão por que *virtù*⁷⁹ e fortuna⁸⁰ se opõem:

⁷⁷ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 73-74.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁷⁹ Considerando a relevância do termo *virtù* para o construto teórico maquiaveliano, bem como buscando preservar a acepção com que foi concebido, faz-se necessário trazer à tona explanação constante no “Vocabulário de termos-chave de Maquiavel” – parte integrante das edições de *O príncipe* (4.ed., 2014) e de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (2007) publicadas pela WMF Martins Fontes -, o qual foi elaborado pela Dra. Patrícia Fontoura Aranovich: “***Virtù***. Maquiavel não define *virtù*, e seus comentadores divergem quanto à possibilidade de defini-la. Leo Strauss vincula fortuna e *virtù*, assim como Skinner, segundo o qual Maquiavel faz um uso perfeitamente coerente do termo, um uso sistemático. Whitfield, ao contrário, afirma que não há em Maquiavel uma teoria da *virtù*. Russel Price diz que *virtù* tem uma pluralidade de significados e distingue um sentido moral, um sentido político e um militar, entre outros. Trata-se, portanto, de um conceito multifacetado, o que torna necessário compreender o contexto em que o termo é empregado para identificar seu sentido. Segundo Skinner, em Maquiavel há uma negação do sentido de *virtù* na tradição humanista, na qual ela é a qualidade que capacita o príncipe a realizar seus mais nobres fins, e a posse da *virtù* é identificada com a posse do conjunto das principais virtudes. Maquiavel teria criado um conceito original: *virtù* seria “todo o conjunto de qualidades, sejam elas quais forem, cuja aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de ‘manter seu estado’ e ‘realizar grandes feitos’”. **Assim, em se tratando de *virtù* individual e, mais especificamente, da *virtù* do príncipe, ela não é considerada por Maquiavel um composto de qualidades fixas, como coragem, sabedoria, justiça, temperança, isto é, das virtudes cardeais que, segundo a herança clássica, definem o homem de *virtù*. A *virtù* de cada homem é composta por qualidades diferentes; é possível ter *virtù* de muitas formas, dependendo da circunstância ou da ocasião. Para Maquiavel, então, a *virtù* não é um modo fixo de agir e também não está relacionada necessariamente ao resultado final da ação. Mas tomar esse sentido da *virtù* como o único possível implicaria excluir todo o seu aspecto republicano, ou seja, o de que tanto o povo como o cidadão e o cidadão-soldado podem ter *virtù*. Na república, a *virtù* pode ser atributo do universal ou de um homem e opõe-se à corrupção. Assim, um homem de *virtù* pode tentar reerguer uma república corrompida, ao passo que os cidadãos são responsáveis pela manutenção de sua ordenação. Nesse sentido, a *virtù* republicana pode ser comparada à do príncipe, na medida em que tem a finalidade de manter o estado republicano e conduzir a república à grandeza, evitando a corrupção. Assim como a *virtù* do príncipe, a *virtù* republicana não coincide com as virtudes tradicionais. A *virtù* militar, entendida como técnica de ordenação do exército ou simplesmente como coragem, está relacionada à ligação existente entre o soldado e aquele por quem ele combate, seja como cidadão, seja como súdito. A *virtù* republicana está voltada para a defesa e a exaltação da pátria e para o amor pela defesa da liberdade. Note-se ainda que a *virtù* republicana abarca a *virtù* militar, visto que a defesa da pátria implica a capacidade de defendê-la militarmente, e, por outro lado, são as boas armas (o fato de o povo estar armado) que garantem as boas leis” (grifo nosso). In: MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 470-471; MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 196-197.**

⁸⁰ Considerando a importância do termo fortuna para o construto teórico maquiaveliano, bem como buscando preservar a acepção com que foi concebido, faz-se necessário trazer à tona explanação constante no

enquanto aquela se refere à produção, à força constituinte; esta concerne ao produto, à força constituída.⁸¹

Negri afirma, então, que a potência do príncipe organiza a lógica do tempo, embora não o faça de modo conclusivo, pois a potência consiste, exatamente, em ultrapassar o limite, o encerramento, tornando a tragédia um princípio dinâmico, o próprio conceito de poder constituinte. Por conseguinte, Negri assevera que a *virtù* não apenas edifica o mundo, como também seu próprio limite, sendo esta a tragédia da política, em outras palavras, “a efetividade desta situação é o seu caráter insolúvel: não há resolução para a política”.⁸²

A partir do texto de uma carta escrita por Maquiavel, Negri interpreta que não há dialética na relação entre *virtù* e fortuna, tampouco entre liberdade e necessidade, existindo, deveras, “um movimento tão profundo da vontade de potência que ela dispara em frente, que ela transforma radicalmente o real e põe em funcionamento um mecanismo irresistível. Uma desutopia absoluta”.⁸³ O princípio constituinte – prossegue Negri – não se resolve, nem mesmo se supera, sendo isto o que o conserva na extraordinária precariedade de uma potência descerrada e nunca recomposta, em uma palavra, “um processo que se faz trágico”. Com efeito, Negri avalia que, não obstante o princípio constituinte – absolutamente aberto, alimentado pela realidade efetiva – e a potência sejam, realmente, absolutos, cada realização se eleva contra essa propriedade de absoluto, pretendendo negá-la, visto que à medida que o absoluto extravasa ou se movimenta, a rigidez do constituído, a todo momento, se põe à sua frente. Conforme Negri, o problema do poder constituinte consiste na irracionalidade do constituído diante de si, haja

“Vocabulário de termos-chave de Maquiavel” – parte integrante das edições de *O príncipe* (4.ed., 2014) e de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (2007) publicadas pela WMF Martins Fontes -, o qual foi elaborado pela Dra. Patrícia Fontoura Aranovich: **“Fortuna. A fortuna pode ser compreendida, em primeiro lugar, como o fluxo dos acontecimentos, entendido como o que perturba as ações e impede o cálculo. É recorrente, em Maquiavel, a utilização de fortuna como contraponto às ações políticas, personificando as alterações no rumo dos acontecimentos. A fortuna é uma força destruidora das construções humanas. Para Maquiavel, é possível opor-se a essa destruição causada pelas alterações das circunstâncias por meio da ação preventiva, que levanta barreiras a ela: a ação da *virtù* (*O príncipe*, 25). Isso leva a que a fortuna só possa ser compreendida em conjunto com a *virtù*: a fortuna é a ausência de *virtù*, ou seja, ela se manifesta pela ausência de *virtù*.** Contudo, e isso também aparece na obra de Maquiavel, há um lado positivo da fortuna, pois ela pode ser fonte de dons. Para Maquiavel, assim como para a tradição, os bens da fortuna são sobretudo as honras e a glória, a riqueza e o poder. A relação com a *virtù*, então, não é negativa, mas um embate em que a fortuna é seduzida pela *virtù* e a beneficia, ao passo que penaliza a ausência. Entretanto, na relação com a *virtù*, o maior dom que a fortuna pode oferecer é a ocasião, visto que os bens da fortuna são sempre instáveis. A imagem mais forte da fortuna na obra de Maquiavel é encontrada no poema *Di Fortuna*, que nos leva a entender essa figura com todas as suas características, as quais não estão integralmente presentes na obra política, podendo, no entanto, ser vislumbradas em muitas passagens” (grifo nosso). In: MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 462-463; MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 187-188.

⁸¹ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 79.

⁸² *Ibid.*, p. 85.

⁸³ *Ibid.*, p. 88-89.

vista “toda vez que a *virtù* se realiza, ela descobre que trabalha na acumulação de alguma coisa que, tornando-se forte, opõe-se a ela”.⁸⁴

Examinando a relação *virtù*-fortuna, Negri argumenta que se, por um lado, a fortuna pode ser experimentada com toda sua violência – “na série de elementos de inércia e de engano que comporta (ou impõe a quem queira vencê-la)” -, por outro lado e concomitantemente, pode-se aperceber possibilidades de sua contenção, sendo, portanto, “uma guerra, isto que vivemos – para mostrar-se potente, a *virtù* deve desestruturar os obstáculos que lhe são opostos”, pelo que se deve considerar a *virtù* como trabalho vivo com a habilidade de demolir, paulatinamente, as tradições e o poder que foram sedimentados contra a vida.⁸⁵

Maquiavel, então, chega a declarar que “a fortuna seja árbitro de metade de nossa ações”, estando sob o nosso governo somente a metade restante – ou quase isso -, o que o leva a comparar a fortuna a um rio tempestuoso capaz de arrancar árvores, destruir casas e alagar planícies, prejuízos estes que podem ser de alguma forma remediados se os homens tomarem as devidas providências em tempos de calmaria. Com efeito, Maquiavel preleciona que, tal qual o rio tempestuoso, “acontece com a fortuna, que demonstra sua potência onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para resistir-lhe, e volta seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques nem barreiras para contê-la”.⁸⁶

Ao passo que Maquiavel assevera que “a pura verdade, demonstrada por todas as histórias, é que os homens podem seguir [*secondare*] a fortuna, e não se opor a ela; podem tecer seus fios, e não rompê-los”, ele também nos conclama e nos incentiva a não desistir porquanto, embora não saibamos a finalidade da fortuna, haja vista esta perpassar “por vias oblíquas e desconhecidas”, deve-se, em todos os momentos, ter esperança, independente de qual fortuna e qual sofrimento possa nos acometer.⁸⁷

Tendo isto em vista, Negri depreende inexistir idealismo no projeto maquiaveliano, não havendo “a ilusão dialética ou metafísica entre a *virtù* e a fortuna”, pois estas são “elementos de uma crise insuperável, profunda; em si e por si mesmas, elementos de uma crise que concerne à construção ontológica do ser humano”, razão por que chega a afirmar que, após desenvolvido o embate e sido vencedora a *virtù*, vislumbrar-se-á a “boa fortuna”, a qual

⁸⁴ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 92.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁶ MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 121-122.

⁸⁷ MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 291.

foi regulada pela *virtù*, que a impôs como nova efetividade.⁸⁸ Se mostra igualmente equivocado – continua Negri – o entendimento de que exista alguma espécie de conciliação entre o homem e o mundo, exista uma conciliação de antagonismos, pois, ao contrário desta compreensão benevolente do real, “toda vez que agimos, arriscamos que a *virtù* degenera em fortuna, que a efetividade desta última se afirme contra nós”, motivo pelo qual a relação *virtù*-fortuna não deve ser considerada como uma circularidade que termine em si mesma, visto que há, de fato, tão somente a possibilidade da *virtù* sobrepujar a fortuna, em outros termos, “a *virtù* pode vencer ou sucumbir: esta, e nenhuma outra, é a alternativa que a constitui”.⁸⁹

Ainda neste tocante, Negri aduz que, conquanto todas as circunstâncias sejam favoráveis para que o ideal se torne real, fazendo a *virtù* história, a síntese mesmo assim não se realiza, pois a idealidade se tornar realidade é uma “união impossível”, caso excepcional o qual “o tempo rapidamente consumirá”, pelo que se deve ter em mente que “mais real do que a síntese, com efeito, é a ruptura”, que é constitutiva. Negri conclui então que “o poder constituinte não se realiza nunca, a não ser por instantes: voragem, insurreição, príncipe”, sendo a ontologia do poder constituinte em Maquiavel um “princípio crítico, como possibilidade sempre aberta – o processo constitutivo encontra sua perfeição no próprio processo”.⁹⁰

O embate e a luta incessante se encontram sempre presentes no pensamento político maquiaveliano seja na relação *virtù*-fortuna acima descrita, seja no destaque concedido à desunião em sua análise política. Tal realce pode ser percebido pelo título do quarto capítulo do livro primeiro do *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, qual seja “A desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana”, local onde Maquiavel argumenta que em qualquer república existem dois humores distintos “o do povo, e o dos grandes” e, conforme ocorrido em Roma, desta desunião nascem “todas as leis que se fazem em favor da liberdade”.⁹¹ Conquanto possa assustar ver o povo em conjunto vociferando contra o senado, bem como ver o senado contra o povo - que passa a correr, de forma atabalhoada pelas vias públicas, e a cerrar o comércio -, Maquiavel alude não ser possível conceber estes tumultos como nocivos, nem que representem uma divisão da república, mas, ao contrário, ele propugna que qualquer cidade possua modos que autorizem que “o povo desafogue sua

⁸⁸ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 111-112.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 135.

⁹¹ MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 22.

ambição, sobretudo as cidades que queiram valer-se do povo nas coisas importantes”.⁹² Dentre os bons resultados obtidos por meio destes referidos tumultos, Maquiavel presta homenagens àqueles que acarretaram a criação dos tribunos da plebe, pois não apenas outorgaram ao povo a parte que lhe cabia na administração, como também instituíram tais tribunos com o fito de preservar a liberdade romana.⁹³

Concluindo sua argumentação acerca da desunião, Maquiavel observa que o povo romano, quando pretendia a promulgação de alguma lei ou quando discordava quanto à sua ida para a guerra, precisava ter seu desejo satisfeito de alguma forma para abrandá-lo, pelo que Maquiavel, de forma oportuna, destaca que “os desejos dos povos livres raras vezes são perniciosos à liberdade, visto que nascem ou de serem oprimidos ou da suspeita que virão a sê-lo”.⁹⁴

Neste sentido, Negri assevera que apenas no momento em que a desunião se torna fundamento “das relações institucionais, o governo absoluto pode ser constituído como governo democrático que não encobre as diferenças, mas exige que os cidadãos reconstruam continuamente a unidade a partir de suas diferenças”, pois a multidão em ação é o princípio da qualidade absoluta do poder constituinte, “uma relação entre ‘furor e ordem’, entre *cupiditas* e racionalidade, entre inovação e consenso, que representa a matéria de que é feita a ação do Príncipe – e, com maior razão, a ação da república”.⁹⁵

Consoante interpretação negriana, a questão de Maquiavel não é, em tempo algum, encerrar a revolução, pois para ele a constituição deve sempre permanecer aberta ao “processo revolucionário da multidão”.⁹⁶ Ressalte-se que, no que concerne à multidão, Maquiavel possui voz dissonante em relação aos demais escritores que lhe eram contemporâneos,⁹⁷ razão pela qual declara que qualquer homem – sobretudo os príncipes - pode ser acusado dos mesmos defeitos que uma multidão irrefreada, haja vista qualquer um que não seja regrado pelas lei possa incorrer nos mesmos erros.⁹⁸

⁹² MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 22.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 23.

⁹⁴ MAQUIAVEL, *loc. cit.*

⁹⁵ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 121.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 123.

⁹⁷ Acerca das formas depreciativas como o povo e, notadamente, a multidão eram (são) vistos, bem como das peculiares e inovadoras interpretações de Maquiavel e Espinosa, cf. AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p.360-378; CHAUI, Marilena. Quem tem medo do povo? A plebe e o vulgar no “Tratado Político”. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.265-288.

⁹⁸ MAQUIAVEL, *op. cit.*, p. 167.

Ante uma multidão irrefreada – continua Maquiavel – não se tem receio da loucura que ela cometa, pois ninguém teme o mal presente, mas o mal que pode sobrevir, pois, diante de tanta confusão, pode sobrevir um tirano; ante maus príncipes, por outro lado, há receio do mal presente e se tem esperança no futuro, visto que todos passam a crer que de sua “vida malvada” porventura possa dar aparecimento a uma liberdade. Maquiavel, com efeito, assevera que as crueldades da multidão são “contra aqueles que ela teme que se apoderem do bem comum”; enquanto as crueldades de um príncipe são “contra aqueles que ele teme que se apoderem de seu bem próprio”. A opinião avessa aos povos surge, consoante Maquiavel, em virtude de todos poderem falar dos povos sem medo e livremente, ainda que o povo tenha o poder e reine, “ao passo que dos príncipes sempre se fala com mil medos e escrúpulos”.⁹⁹ Maquiavel verifica que há mais *virtù* no povo acorrentado às leis do que em um príncipe vinculado a elas, aduzindo que, embora se cogite ambos irrefreados, ver-se-á “menos erros no povo que no príncipe, sendo tais erros menores e remediáveis”¹⁰⁰, motivo por que conclui que se pode confiar mais no povo do que no príncipe.¹⁰¹

Ante a exposição supra delineada, Negri sintetiza o pensamento maquiaveliano da seguinte forma:

O que torna o discurso de Maquiavel fundamental na história do pensamento político moderno não é apenas o fato de a potência ser apresentada, pela primeira vez, como vontade e determinação de um projeto para o devir: é sobretudo o fato de tronar absolutamente problemática a relação entre vontade e resultado, entre *virtù* e fortuna. Somente a democracia radical – onde o poder absoluto encontra um sujeito absoluto que o encarna, a multidão – poderia desenvolver integralmente a *virtù*. Aquém daquele ponto, quanto mais constitutiva é a *virtù*, mais ela se torna problemática. Manifesta-se como potência, como potência crítica. Constrói ser, mas um ser que não se encerra. Mas não é justamente esse o princípio da democracia? Nós poderíamos responder afirmativamente, mas em Maquiavel as condições são outras: a abertura da potência constitutiva não resulta da força da multidão, da dimensão e da natureza de seu projeto, mas dos obstáculos que se opõem à potência. Da impossibilidade de a multidão fazer-se sujeito aqui e agora. [...] A *virtù* não está mais situada no mesmo plano da fortuna – a fortuna tornou-se a barreira a superar, a acumulação da energia inimiga a ser destruída em sua materialidade. Até aqui, Maquiavel havia desenvolvido uma teoria do dispositivo constitutivo; agora ele desenvolve uma teoria do antagonismo, definido pela assimetria da relação de forças. Nesta perspectiva, o dispositivo da *virtù* é perdedor, ou melhor: sua afirmação absoluta é impossível. A *virtù* será então inominável? Não: ela é, de todo modo, o território de nossa liberdade. E assim será enquanto o povo não se fizer príncipe, enquanto o absoluto do poder constituinte não estiver encarnado na multidão.¹⁰²

⁹⁹ MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 172.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 171.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 175.

¹⁰² NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 136-137.

Por deslocar a constituição aberta para o epicentro das considerações, exaltar o caráter absoluto do governo republicano e a liberdade de seu fundamento, considerar a plebe como garantida da liberdade, proclamar a democracia como governo absoluto e assentar a máquina republicana na igualdade enquanto condição de liberdade,¹⁰³ Maquiavel é reputado por Negri como notadamente democrático, razão por que seu pensamento despertou tanto ódio, tantas falsificações e, ao mesmo tempo, causou tanto temor aos poderosos, que não suportavam ver este povo potente, “esta imagem radicalíssima de um povo capaz de produzir verdade e igualdade, organizado em suas assembleias”.¹⁰⁴ Por estes motivos, Negri infere que “o poder constituinte encontrou em Maquiavel a primeira, absoluta e inelutável definição”.¹⁰⁵

3.2 Marx: cooperação, trabalho vivo e força social

Inobstante Negri expor, profunda e minuciosamente, o “desejo comunista e a dialética restaurada”, não se restringindo, portanto, às obras marxianas, mas examinando ainda leituras e releituras efetuadas por intérpretes, como Lenin, Trotsky e Rosa Luxemburgo, este tópico cingir-se-á a analisar, tão somente, algumas contribuições de Marx à estruturação do conceito de poder constituinte negriano, tendo em vista, desta forma, os limites formais e os objetivos da presente dissertação.

Negri entende que o pensamento marxiano, ao entrecruzar a crítica do poder e a crítica do trabalho, passando ainda pela crítica da ideologia, se apresenta como fundamental à definição do poder constituinte. Ante a leitura da obra de Marx intitulada *A Sagrada Família*, Negri interpreta que o conceito de igualdade, ao ser desmistificado, se dirige, na verdade, à crítica do trabalho, pois é a promulgação dos “direitos do homem que abre caminho à descoberta da universalidade da exploração e da apropriação privada, à denúncia do individualismo e à exaltação da comunidade dos trabalhadores”. Por outro lado, a emancipação política – consoante hermenêutica negriana de *Sobre a questão judaica* – nada mais é senão a “hipóstase jurídica do *status quo* social”, isto é, intentar esmaecer a acepção do impulso de revolta, visto que as teses constituintes burguesas e os direitos do homem são puras “mistificações e exaltações do *status quo*”, não representando forças produtivas, sequer utopias. Em uma

¹⁰³ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 103-104.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.105.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 148.

palavra, Negri assevera que a “emancipação da política celebra a força do ‘constituído’ sobre a aparência de ‘constituente’”.¹⁰⁶

Negri afirma, então, que o poder constituinte se expressa como comunismo,¹⁰⁷ utilizando para sustentar este argumento a definição de comunismo elaborada por Marx e Engels em *A ideologia alemã*, qual seja, que o comunismo não é um *estado de coisas* que deva ser criado, um *ideal* pelo qual a realidade deverá se guiar, pois “chamamos comunismo ao movimento *real* que supera o actual estado atual de coisas. As condições deste movimento resultam da premissa actualmente existente”.¹⁰⁸ Negri compreende que o conceito de poder constituinte atinge o ápice de seu sentido em Marx, pois é “quando o projeto de dissolução do Estado não está subordinado à espontaneidade anárquica”, mas condensado no vínculo expansivo, dinâmico e esporádico entre *political power* e *political movement*, sendo este compreendido como potência, “aquela força constituinte de uma democracia radical em que a crítica do poder conjuga-se com a emancipação do trabalho”.¹⁰⁹

Segundo Negri, o capitalismo moderno guia o conceito de poder constituinte ao seu pleno desenvolvimento, pois o edifica enquanto força que alcança toda a sociedade, enquanto força social que expande, absorve e modela qualquer outro poder, sobretudo, o poder estatal, razão pela qual o poder constituinte se expressa, imediatamente, como potência social.¹¹⁰ Negri aduz, com efeito, que, após o construto teórico de Marx, só possui poder em uma sociedade capitalista, quem possui, um dia após o outro, o poder constituinte, o qual é compreendido – consoante leitura de Negri dos textos marxianos – como “relação dinâmica entre o poder e a cooperação, a linha progressiva na qual se estabelecem sucessivas sínteses, dos sujeitos às lutas, da cooperação ao comando, do comando à crise, e da crise à revolução”.¹¹¹

Conforme entendimento negriano, Marx traça o esquema conceitual de poder constituinte por meio de duas linhas sequenciais lógicas, partindo da acumulação ao direito: “uma, mediada pela violência; outra, mediada pela cooperação. A acumulação é o estado originário – dinâmico e nada idílico – a partir do qual a sociedade moderna toma forma; o direito e o Estado são o resultado do processo”, razão pela qual a crise se apresenta,

¹⁰⁶ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 50-51.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p.51.

¹⁰⁸ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Tomo I. Lisboa/Moscou: Edições Avante!/Progresso, 1982, p.28.

¹⁰⁹ NEGRI, *op. cit.*, p.53.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p.355.

¹¹¹ *Ibid.*, p.356.

precipuaente, tanto na relação, quanto na alternância entre violência e cooperação, estando o próprio conceito de poder constituinte inserido nesta relação e nesta alternância.¹¹²

Nas palavras de Marx, o grande papel, na verdadeira história, é desempenhado “pela conquista, pela escravização, pela rapina e pelo assassinato, em suma, pela violência”, inexistindo, assim, o idílio reinante “na suave economia política” porquanto, desde o início da humanidade, “o direito e o trabalho são os únicos meios de enriquecimento”.¹¹³

Tendo em vista estas asserções de Marx, Negri apresenta, primeiramente, a linha “acumulação-violência-direito”, na qual o exercício do poder constituinte é oriundo da violência – “fenômeno próprio da acumulação capitalista” - praticada pela classe dominante.¹¹⁴ Negri vislumbra um papel destacado da violência, que não apenas é o ponto exordial, como também é a constante do processo, determinando a manutenção da alienação do trabalhador, ou seja, a violência é “dado constituinte, dado e continuidade, fato e organização, efetividade e validade”. A violência passa a adotar formas jurídicas – prossegue Negri – no mesmo instante em que passa a ser perpetrada com maior vigor, pois, ao ser consumada a expropriação, “a lei – expressão direta da violência revolucionária da burguesia – assume um papel proeminente”¹¹⁵. Negri, desta feita, expõe que:

A violência constitui a mediação entre a acumulação e o direito, e não se furta a assumir formas jurídicas, ou melhor, a fazer do direito um elemento auxiliar da acumulação. Entre a alienação direta do produtor e a organização do modo de produção, a violência se entroniza como rainha: ela exalta o direito e a lei como armas de choque na fase genética do capital; depois, consolidadas as novas condições, a violência cede sua primazia ao direito. Ela deixa de ser imediata, torna-se costume. [...] O poder constituinte tornou-se poder constituído, uma espécie de nível médio da violência, que é sobredeterminação de toda relação social. [...] A violência fabrica o direito, mas o direito – enquanto violência fabricada – recobre o real, a história, o espaço e o tempo do mundo. É certo que ‘a lei é o produto das relações materiais de produção’ e não se pode pretender, ‘assumindo o ponto de vista da ilusão jurídica’, que ‘as relações de produção sejam o produto da lei’.¹¹⁶

Neste diapasão, Negri salienta que a violência produtora do direito é, deveras, uma força estrutural e real, ou seja, uma força constitutiva, não restando adstrita, pois, às formas do processo, mas se estende e gera os próprios produtores no relacionamento real que os homens cultivam entre si na produção. Desta forma, Negri aduz que da violência imediata da exploração

¹¹² NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.357.

¹¹³ MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. Volume 2. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 829.

¹¹⁴ NEGRI, *op. cit.*, p.357.

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*, p.358.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.359-360.

e da superestrutura jurídica, passa-se a violência mediata e a ordem interna do processo de produção, em outras palavras, o mundo da violência soberana torna-se o mundo invasivo dos costumes disciplinares, pelo que infere que “a lei, isto é, a forma da violência, torna-se máquina, ou melhor, procedimento permanente de sua ordenação, sua renovação constante e sua disciplina rígida”.¹¹⁷

Sob a ótica marxiana, Negri argui ainda que a relação capitalista existente não apenas constrói a lei, mas um mundo novo, transformando os seres humanos, tornando maior sua produtividade, socializando-os, isto é, “impõe-se como estrutura de sua existência”. Tal mudança – de violência em estrutura, de superestrutura jurídica em ordem histórica institucional – agudiza-se, consoante Negri, simultaneamente, ao desenvolvimento do modo de produção capitalista, não havendo, nesta transformação, um arrefecimento da violência, mas, sim, sua organização, tornando-se “cada vez mais uma violência que ordena e transforma o real”.¹¹⁸

Negri assegura, todavia, que onde a violência comanda, no mesmo local e ao mesmo tempo, outro processo irrompe: o processo da cooperação. Negri afirma, assim, que todas as etapas que se apresentam como edificadas pela violência na linha acumulação-direito, podem de igual modo, ser perpassadas criticamente pelo ponto de vista da cooperação, pois esta é, em si, uma força fundamentalmente produtiva e sua posição imediatamente constitutiva.¹¹⁹

Por conseguinte, Negri aduz que o direito do operário – ou seja, o direito contra o direito para o capitalista – é, de veras, “a tentativa de reapropriação contra a expropriação, é a exigência de uma organização da produção que se efetive através da cooperação, da igualdade e da inteligência”, isto é, se apresenta como a ideia de uma potência produtiva inalienável, convolada em poder constituinte permanentemente aberto e desenvolvido¹²⁰. Em outras palavras, Negri assevera que o poder constituinte é, na verdade, o trabalho vivo¹²¹ que almeja

¹¹⁷ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.362.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.362-363.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.365.

¹²⁰ *Ibid.*, p.368.

¹²¹ Com o fito de elucidar, ainda que muito sinteticamente, a distinção entre trabalho vivo (útil-concreto) e trabalho morto (abstrato) no construto teórico de Marx, traz-se à baila a explanação desenvolvida por Eduardo Ferreira Chagas, professor da Graduação e da Pós-Graduação do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará: “Marx concebe o trabalho (*Arbeit*) tanto em dimensão positiva, sem fazer apologia ao trabalho estranhado (*entfremdete Arbeit*) – assalariado –, como em negativa, sem negar indistintamente o trabalho. Por isso, é importante ressaltar que há em Marx a distinção e a íntima inter-relação de trabalho útil-concreto (*nützlichekonkrete Arbeit*) (positivo) – “trabalho vivo” – que produz valor de uso (produto utilizável), indispensável à produção e reprodução humana, com trabalho abstrato (*abstrakte Arbeit*) (negativo) – ‘trabalho morto’, ‘trabalho pretérito’ –, contido nas mercadorias, cujo principal fim é a criação de mais-valia, a valorização do valor, a reprodução e autovalorização do capital”. (CHAGAS, Eduardo Ferreira. A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. In: **Revista Outubro**. n.19, 1º semestre -2010, p. 63. Disponível em: <<http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-19-Artigo-04.pdf>>. Acesso em: 28 dez 2015.

se liberar da expropriação, bem como deseja, por si mesmo, o gozo enquanto cooperação, enquanto trabalho vivo social.¹²² Negri expõe, com efeito, a relação entre poder constituinte e trabalho vivo:

O conceito de poder constituinte é sempre o conceito de uma crise; entretanto, na abertura da crise e na crise das realidades que ela envolve – objetivação do poder, exploração e expropriação – está o elemento criador da liberação. O trabalho vivo é o próprio conceito de crise e de constituição: o trabalho vivo é poder constituinte que se opõe ao poder constituído e, portanto, é abertura incessante de novas possibilidades de liberdade. No ritmo do trabalho vivo, o poder constituinte determina um espaço: o espaço da cooperação social, impelida à requalificação comunista de toda atividade e de todas as interdependências. Determina também um tempo: o tempo aberto da destruição da exploração e do desenvolvimento da liberação. O trabalho social assume o lugar da conformação total da sociedade pelo capitalismo, ele se torna protagonista absoluto da história. Opera-se, então, uma inversão radical: tudo aquilo que o poder constituído codifica, o poder constituinte libera.¹²³

Negri avalia, com fulcro na literatura marxiana, que o conceito de trabalho vivo, ao extirpar as incongruências da teoria burguesa laboral – “trabalho consolidado, acumulado, morto, posto contra a criatividade do trabalho vivo” -, expõe a teoria burguesa do poder enquanto subjugação do trabalho vivo pelo trabalho morto. O trabalho vivo, contudo, se apresenta no âmago da teoria marxiana do capital – prossegue Negri – como base e motor de qualquer produção, desenvolvimento e inovação, razão por que o trabalho vivo se opõe ao trabalho morto, tal como o poder constituinte se opõe ao poder constituído, ou seja, o trabalho vivo se encontra enraizado, arraigado ao poder constituinte, outorgando-lhe condições sociais gerais de expressão.¹²⁴

Consoante Negri, o trabalho vivo, em virtude de sua espontaneidade criativa, possibilita que o poder constituinte compreenda sua própria capacidade inovadora, bem como, em decorrência do caráter imediato e cooperativo do trabalho vivo, torna possível que o poder constituinte descubra a sua “massificação criadora”, pelo que se deve atentar para essa tensão criadora simultaneamente política e econômica, “produtora de estruturas civis, sociais e políticas, constituinte”. Negri vislumbra, desta feita, a produção de uma ontologia social inovadora e constitutiva a partir do trabalho vivo cooperativo, em outras palavras, o trabalho vivo assume esta forma criadora ao produzir uma indiferenciação entre o político e o econômico.¹²⁵

¹²² NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.371.

¹²³ *Ibid.*, p.372.

¹²⁴ *Ibid.*, p.53.

¹²⁵ *Ibid.*, p.54.

Tal qual se verifica a interação entre aspectos político e econômico, Negri, a partir da leitura de Marx, aduz que, de igual monta, se percebe a fusão, incontrastável e insuplantável, entre social e político, o que acaba por assegurar a potência criativa e o materialismo irreduzível da acepção marxiana de poder constituinte. A deficiência das conceituações de poder constituinte predecessoras à de Marx consiste – segundo Negri – em reputar o espaço político como que se fosse relativamente independente do social, embora tal separação idealista configure um momento de expropriação e de exploração. No hodierno desenvolvimento capitalista em que vivemos, Negri compreende – consoante interpretação das obras de Marx – que, embora o capital abarque integralmente a sociedade e o trabalho social por meio de seu comando econômico-político, a vida social se tornou imediatamente produtiva, isto é, “o mundo do trabalho coincide com o mundo político, que os direitos econômicos e os direitos sociais se inscrevem em toda concepção de cidadania”.¹²⁶

Negri propugna, com efeito, que a hegemonia irrevogável do poder constituinte – do trabalho livre criador – representa a extinção da política como categoria independente ou detentora de “autonomia relativa”, haja vista essa concepção de categoria separada ter sido forjada tão somente para “bloquear, ordenar e dominar a onipotência do trabalho vivo: a categoria de política faz parte do poder constituído”. Destarte, Negri assevera que, em vez de suprimir a política, o poder constituinte a faz viver como categoria da interação social, na totalidade das relações sociais entre os seres humanos, na espessura de sua cooperação, reconduzindo ao poder constituinte tanto a política, quanto o trabalho vivo, motivo por que Negri apercebe no materialismo de Marx uma denúncia contra a mistificação de qualquer interpretação que almeje diferenciar as imagens do social e do político, concebendo estas categorias como formalmente independentes.¹²⁷

3.3 Espinosa: desutopia, multidão e potência

Nas palavras de Negri, há três motivos pelos quais se mostra útil estudar a filosofia espinosana: primeiro, Espinosa edifica o materialismo moderno em sua mais alta configuração ao determinar o horizonte próprio de uma filosofia do ser imanente e dado, recusando, desta feita, “qualquer pressuposição de uma ordem anterior ao agir humano e à constituição do ser”; segundo, Espinosa, ao se debruçar sobre a temática política, apresenta uma forma

¹²⁶ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.374-375.

¹²⁷ *Ibid.*, p.375.

desmistificada de democracia, colocando-a no campo do materialismo ao criticar “como mistificação toda concepção jurídica do Estado”, haja vista a democracia ser uma política da multidão organizada na produção, eliminando qualquer solução jurídica e idealista do problema, razão pela qual Negri infere “constituição e produção como elementos de um tecido no qual se constrói a experiência das massas e seu futuro”; terceiro, Negri reputa a filosofia espinosana como uma “*anomalia selvagem*”, ou seja, uma “expressão radical de uma transgressão histórica de toda ordem não diretamente constituída pelas massas, posição de um horizonte de liberdade indefinível de outra maneira que não um horizonte de liberação”, pois, consoante Negri, condensa-se, na “experiência exemplar” de Espinosa, toda força do antagonismo, todo pensamento inovador do período moderno, toda a origem proletária e popular de suas revoluções, bem como todas as concepções republicanas “de Maquiavel ao jovem Marx”.¹²⁸

Afirma Negri, então, que a filosofia espinosana se apresenta como um projeto alicerçado na gestão e na expressão da potência, em vez da definição e do exercício do poder, razão pela qual considera Espinosa não só como um “democrata radical e revolucionário”, que elimina, de forma imediata, inclusive a mera possibilidade abstrata de Estado de direito; como também o considera “um analista das paixões que não as define como padecer, mas agir – agir histórico, materialista e portanto positivo”.¹²⁹

Em decorrência desta interpretação da filosofia espinosana, Negri assevera que a constituição do político tem por base a expansão progressiva e irreprimível da *cupiditas*¹³⁰, que

¹²⁸ Cf. NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p. 23-25.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 28.

¹³⁰ Espinosa define o desejo – *cupiditas* – da seguinte forma: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. *Explicação*. [...] Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir”. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 237-239. Negri, por sua vez, compreende o desejo na filosofia de Espinosa do seguinte modo: “O horizonte da totalidade é pleno. Um horizonte que também é um limite. Não porque o horizonte seja uma borda para além da qual, misticamente, se abre o abismo, mas porque o horizonte é o limite pleno sobre o qual a ‘*cupiditas*’ - como síntese humana do ‘*conatus*’ físico e da ‘*potentia*’ da mente - prova sua transgressão do existente - construindo novo pleno, expondo metafisicamente a potência do ser e fixando-a sobre a atualidade da tensão construtiva da ‘*cupiditas*’. Não há alternativa entre o pleno e o vazio, como não há em Spinoza alternância entre ser e não ser: não há nem mesmo – por fim, e isto é determinante – uma simples concepção do possível, como mediação do positivo e do negativo. Há somente a plenitude construtiva do ser diante da inconcebibilidade metafísica e ética do vazio, do não ser e do próprio possível. A perturbação e o espanto filosófico que o pensamento humano sofre no limite do ser se revertem em Spinoza no ser construtivo, em sua infinita potência: não têm necessidade dos afagos da ignorância, ao contrário, vivem do saber e da força construtiva da essência humana. Estamos agora então em condição de entender o conceito de ‘*cupiditas*’ e de excluir em qualquer caso uma definição negativa dele. Em que sentido se poderia dar, a este respeito, negatividade? Não se dá possibilidade alguma: com efeito, diante da potência constitutiva, só existe a tensão da essência dinâmica, não

se mostra como “força determinante do processo de constituição do social”. O novo ser social, portanto, constitui-se, necessariamente, da potência da multidão, dos diversos graus da *cupiditas* constitutiva, bem como da transmutação desses complexos processos em união e amor, sendo o poder constituinte, desta feita, um plano criativo na máxima ampliação da potência. O poder constituinte – prossegue Negri –, exatamente pelo fato de assumir as contradições e a conflitualidade entre as paixões como subjacente ao processo, efetiva-se como tendência, ou seja, o poder constituinte se encontra em permanente abertura, continuamente se redefinindo como absoluto nesta reabertura, se encontrando, assim, no real, na guerra e na crise, sendo esta “a divindade do mundo”, um “*deus vivo democrático*”.¹³¹

Negri define este absoluto como “produto de condições dialéticas abertas e negativas”, isto é, consequência de um processo histórico, “determinação de subjetividades concretas”¹³²:

O absoluto é redescoberto como prótese do mundo, é uma segunda natureza que os homens querem governar – justamente porque é uma segunda natureza, não um objeto que nos condiciona, mas um sujeito coletivo que construímos todos juntos. Assim, o princípio constituinte representa o princípio moderno em sua versão conclusiva, pois reconduz a estrutura da produção moderna ao sujeito da produção, ao qual imputa não somente a própria produção, mas o seu sentido e a responsabilidade de produzir. E, assim fazendo, inscreve as alternativas do poder constituinte no caráter absoluto da relação entre sujeito e mundo, reconduzindo sua força e sua verdade à multidão.¹³³

Tendo em vista a criatividade já referida, bem como a ilimitada versatilidade do poder constituinte, Negri compreende haver motivos para que os resultados desta força constitutiva sejam aniquilados no exato momento em que são atingidos, pois, se assim não fosse, a contínua expressão de vitalidade da multidão seria resumida a um “fantasma unitário da potência”.¹³⁴

Neste diapasão, Negri propugna que compreendamos não que haja uma crise do conceito de poder constituinte, mas, sim, que percebamos a interioridade da crise ao conceito, isto é, o “conceito do poder constituinte como crise”, o que nos possibilitaria entender a dinâmica constituinte como uma “respiração incessante da práxis”. A crise, então, se apresenta

a vertigem de uma exterioridade, qualquer que seja. A ‘*cupiditas*’ não é uma relação, não é uma possibilidade, não é um implícito: é uma potência, sua tensão é explícita, seu ser pleno, real, dado. O crescimento, em ato, da essência humana é então colocado como lei de contração e expansão do ser na tensão da espontaneidade a se definir como sujeito”. In: NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p. 210.

¹³¹ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.423-424.

¹³² Cf. *Ibid.*, p.425.

¹³³ NEGRI, *loc. cit.*

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p.427-428.

como atividade, um obstáculo, o qual, quando agudizadas as contradições e os confrontos, torna-se ativo, motivo por que “o limite não encerra, mas libera a práxis”. Esta, por sua vez, não se define pelo alcance do êxito, mas pela ação efetiva de se buscar, continuamente, um novo êxito.¹³⁵

Negri apresenta-nos, assim, o conceito de *desutopia*, que consiste no desvelamento das forças reais que se movimentam não só por detrás do rompimento da perfectibilidade ideológica do mercado, como também internamente à crise do desenvolvimento retilíneo do poder burguês, ou seja, a desutopia “é a reivindicação de um projeto que – mesmo sobre duríssimos obstáculos – conserva inteiramente sua potência”, sendo o descobrimento “de um novo horizonte real e futuro”, a qual é concebida na “dimensão material e prática de uma filosofia do porvir”.¹³⁶ Ao passo que a desutopia é crítica do existente, dos componentes, também é “positiva, singular, construção do presente”¹³⁷.

A desutopia constitutiva, para Negri, é uma nova forma política, que não possui princípio, tampouco fundamento exteriores à potência da multidão, sendo a desutopia, na verdade, a única expressão possível da potência.¹³⁸ A desutopia constitutiva, portanto, não admite utopias ou “declarações ilusórias de superação”, mas, ao revés, tais condições são fundamentos necessários para que a tomada de conhecimento do limite fortaleça o ato criador.¹³⁹

Ao considerar haver sido amplamente desenvolvido na *Ética* o processo de constituição da potência, Negri assevera, então, que a desutopia é constituinte também para Espinosa, pois esta “estende a potência à multidão e acumula, no próprio ser, o produto desta tensão coletiva”. O ser – prossegue Negri – mostra-se, sobretudo, “como tecido da produção do existente”, sendo o processo constitutivo tal qual a vida: ao passo que, na física, uma multiplicidade de átomos constitui os indivíduos, na vida social, ética e política, de igual modo, “a multidão de indivíduos reinterpreta a pulsão da potência para existir através de configurações cada vez mais comunitárias do viver”, motivo por que infere que “os mecanismos de produção da natureza constroem os indivíduos; os indivíduos naturais põem em movimento os processos de construção do social”.¹⁴⁰

¹³⁵ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p.440.

¹³⁶ Cf. NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p. 230.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 282.

¹³⁸ Cf. NEGRI, *op. cit.*, p.442-444.

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 446.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 445

Ainda no que concerne a desutopia, Negri identifica esta forma política do poder constituinte com a democracia, que, por sua vez, se compreende, deveras, como “expressão integral da multidão, radical imanência da potência, exclusão de toda definição externa”. Em decorrência de tal assertiva, Negri salienta que esta democracia se opõe ao constitucionalismo enquanto poder constituído, o qual se torna impenetrável a quaisquer “modalidades singulares do espaço e do tempo, como máquina menos predisposta ao exercício da potência do que ao controle de suas dinâmicas e à fixação de relações de força imutáveis”, motivo por que Negri considera que o constitucionalismo é transcendência, a qual perpetra o policiamento “sobre a totalidade dos corpos para impor-lhes a ordem e a hierarquia”. Destarte, Negri assevera que o aparato negacionista do poder constituinte – “horizonte inarredável, presença maciça, multidão” - e da democracia é, deveras, o constitucionalismo, que naufraga em um embate conceitual ao tentar definir o poder constituinte, pois, ao fazê-lo, o constitucionalismo “sufoca-o na sociologia ou agarra-o pelos cabelos através da construção de definições formalistas”.¹⁴¹

Segundo Negri, a única questão a que as filosofias teórica, moral e, notadamente, política se propõem a responder é: como dominar a multidão? *Multitudo* esta que, maior parte das vezes, é sempre objetivada, reduzida à plebe, à ralé, à abjeção, razão pela qual, em virtude do medo e da angústia, a racionalidade instrumental almeja dominá-la, domesticá-la, destruí-la, superá-la ou sublimá-la. Para isso, a racionalidade instrumental da filosofia política moderna reputará a multidão como detentora de um espírito, naturalmente, mecânico e privado assemelhando-se mais à natureza “das bestas que à dos homens; ou então será coisa em si, inatingível e, portanto, mistificável; ou, ainda, mundo selvagem de paixões irracionais que só a razão (*Vernunft*) conseguirá resolver, controlar e retomar”. Ante esta concepção da multidão, Negri afirma não se mostrar perplexo ou julgar estranho que o poder constituinte não possa ser concebido em nenhum espaço sob esta perspectiva porquanto “quando ele emerge, deve ser reduzido à extraordinariedade; quando se impõe, deve ser definido como exterioridade; quanto triunfa sobre toda interdição, exclusão ou repressão, deve ser neutralizado num ‘termidor’ qualquer”, sendo o poder constituído, assim, esta negação supra esposada.¹⁴²

O pensamento moderno e a racionalidade instrumental, para Negri, se apresentam, respectivamente, como recusa de qualquer possível expressão de subjetividade da multidão e instrumento de ordenação repressiva.¹⁴³ A racionalidade moderna, então, consiste numa lógica

¹⁴¹ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 444.

¹⁴² *Ibid.*, p. 448.

¹⁴³ Cf. NEGRI, *loc. cit.*

linear que conduz, uma vez mais, a multidão dos sujeitos à unidade, controlando sua diversidade, pois tal racionalidade é também um “cálculo do indivíduo, dentro de uma transcendência que anula sua essência singular”, sendo, desta feita, “repetição do comum individualizado e, assim, colonização de sua esfera, na pretensão de torna-la transcendental”. Como consequências desta racionalidade, Negri aduz o bloqueio do processo constituinte e a fundação das constituições modernas, afirmando que referido bloqueio ocorre por meio da “desterritorialização dos sujeitos, da neutralização de sua criatividade, da fixação da temporalidade e, assim, através de uma série de operações de normalização do movimento”, sendo o formalismo transcendental – elemento fulcral desta racionalidade – “a renúncia à realidade e à multidão”¹⁴⁴.

As três razões de Negri para estudar Espinosa - expostas no início deste tópico -, confluem, de fato, para uma “procura de uma nova racionalidade”. Consoante Negri, Espinosa revelou uma “outra” racionalidade diversa da metafísica burguesa, articulando um pensamento materialista, de produção e de constituição, o que o faz por meio de uma “ontologia constitutiva, baseada na espontaneidade das necessidades, organizada pela imaginação coletiva”, isto é, nas palavras de Negri, a racionalidade espinosista.¹⁴⁵

Negri assevera, por conseguinte, que a “nova racionalidade” deve ser concebida pela ontologia, buscando seus alicerces no trabalho vivo, no local em que se constituem “as sequências do agir e as pulsações criadoras”, motivo por que a forma e o desenvolvimento da nova racionalidade serem acarretados pela relação entre potência e multidão. Negri expõe, assim, cinco características da nova racionalidade as quais se contrapõem à racionalidade moderna, embora advirta que não enfrentará exaustivamente o problema, mas tão somente de forma sintética e no âmbito do poder constituinte.¹⁴⁶

A primeira característica elencada por Negri consiste na oposição entre a criação e o limite/medida. Imputando o poder constituinte como ilimitado e desmedido, Negri considera o limite como um obstáculo, sendo o limite, tão somente, condição da própria existência, expansão e produção; ao passo que a medida – o “limite interiorizado” – é incitado ao aniquilamento, pois “sua única medida é a ilimitação da multidão, a versatilidade absoluta das suas relações, das inter-relações potentes e constitutivas que compõem o seu conceito e determinam a sua dinâmica real”. A medida pode ressurgir, segundo Negri, somente como

¹⁴⁴ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 452.

¹⁴⁵ NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p.27.

¹⁴⁶ Cf. NEGRI, *op. cit.*, p. 452-453.

conteúdo das relações criadoras, não mais como norma, haja vista não existir mais medida, mas apenas “medidas que construímos no mesmo momento em que produzimos a realidade a ser medida”, motivo por que conclui que “a medida da nova racionalidade não é, pois, um elemento *hard* da sempre nova máquina criadora, mas o elemento *soft* que organiza determinações internas e seus programas”.¹⁴⁷

A segunda característica prelecionada por Negri diz respeito à oposição entre o procedimento-processo e o “mecanismo dedutivo do direito substantivo e da máquina constitucional”, realçando não estar cingido o exame do poder constituinte ao âmbito jurídico¹⁴⁸, pelo que expõe da seguinte forma:

Neste processo, não se aplicam normas gerais e abstratas, mas se constituem constelações de interesses, acordos e relações que são sempre reavaliados. Se existem regras de procedimento, elas mesmas são permanentemente reavaliadas. Constroem-se cartografias das conexões e das inter-relações, das relações e das iniciativas. O quadro é de expansão contínua de atividades ‘empreendedoras’ que atravessam o social, o político, o jurídico e o institucional. A soberania não se separa jamais de sua origem e se organiza na relação entre origem e exercício. Os controles são exercidos como momentos ativos do procedimento, não são concebidos como momentos externos. Transcendental é o processo inteiro, em sua origem e em seu fim, pois não há mais nem princípio nem fim. O procedimento é a forma concreta que cada expressão de subjetividade assume ao relacionar-se com as demais. Ela dissolve o mito constitutivo do contrato, mas interpreta e desenvolve racionalmente o seu movimento genealógico – é como genealogia que a nova racionalidade se constrói, numa imbricação de paixões e instituições, de interesses e de capacidades empreendedoras, imbricação esta de que o contrato forneceu uma visão mítica e os procedimentos nos propõem o tecido ontológico aberto e tendencial. O método da genealogia e a prática dos procedimentos nos reconduzem à criatividade das singularidades e, ao mesmo tempo, demonstram sua natureza sempre aberta – desutopias constitutivas. Das características mais abstratas da nova racionalidade, chega-se, assim, à identificação das mais concretas.¹⁴⁹

A terceira característica exposta por Negri concerne na oposição entre igualdade e privilégio. Julgando não ser possível conceber privilégio na relação entre multidão e potência – no “movimento constitutivo do trabalho vivo” –, Negri afirma que a igualdade não pode ser concebida como um direito inalienável, exceto em um sentido “fundamentalíssimo” de que a igualdade é condição material e pressuposto ontológico do processo constitutivo, não possuindo, portanto, a qualidade de objetivo ou de finalidade a ser alcançada, tampouco “uma abstrata e hipócrita declaração de um direito formal, mas uma situação concreta”. Isto pode ser inferido – prossegue Negri – porquanto a multidão apenas pode se exprimir como igualdade; a

¹⁴⁷ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 453-454.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 454.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 454-455.

liberdade somente pode se desenvolver entre sujeitos iguais e, por fim, a “relação entre potência e multidão só poder ter a forma da igualdade, do fluxo ilimitado, sem oposição e bloqueio por parte do privilégio e, assim, sem bloqueio do processo”.¹⁵⁰

Ao afastar a identidade entre igualdade e uniformidade, tendo em vista a multidão ser composta por uma “multiplicidade infinita de singularidades livres e criadoras”, Negri apresenta a quarta característica da nova racionalidade por ele proposta, qual seja a oposição entre diversidade e uniformidade. Sobrelevando a pujança da diversidade e das “individualidades iguais e irreduzíveis”, Negri afirma que o poder constituinte não abrevia as singularidades ao uno, mas se torna local de imbricação e de expansão, exurgindo, por conseguinte, sua força criadora, suas infinitas expressões, pelo a nova racionalidade aparece como “lógica das singularidades em processo, em fusão, em contínua superação”. O processo da desutopia constitutiva reaparece para elucidar essa nova racionalidade, pois, segundo Negri, pode-se vislumbrar a “impossibilidade de uniformizar o mundo da vida no instante mesmo em que o reconstrói criativamente”.¹⁵¹

A quinta – e derradeira – característica delineada por Negri é a oposição entre cooperação e comando. Enquanto o comando se mostra como expropriação da criação cooperativa, abstração, alienação, poder constituído e constituição; a cooperação, por sua vez, se apresenta como articulação entre infinitas singularidades, que, na convergência criadora de suas inúmeras diferenças, inovam e produzem, sendo esta expressão da multidão “a única forma de reprodução da vida”.¹⁵²

Esta nova racionalidade, segundo Negri, é uma racionalidade crítica, que se expressa na cooperação constitutiva e demole qualquer espécie de constrangimento à potência, haja vista ser, outrossim, a “construção permanente dos desenvolvimentos da potência, expressão da tendência construtiva da cooperação”. A potência é, com efeito, - nas palavras de Negri - um labor que se concretiza por meio da cooperação das singularidades, na cadeia contínua das “determinações criadoras do ser”.¹⁵³

Ao afirmar que “a política é: potência ontológica de uma multidão de singularidades cooperantes”, Negri ressalta não existir comunidade concebida de antemão, tampouco força que possa tudo decidir, mas, a partir de uma definição constituinte da política, “a comunidade é reconstruída a cada dia e a violência toma parte nesta decisão e nesta reconstrução”. A política,

¹⁵⁰ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 455.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 455-456.

¹⁵² Cf. *Ibid.*, p. 456.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 457.

enquanto processo criativo, “produção coextensiva e cooperativa da comunidade, de multidão e de potência”, se mostra como o local da interligação das multitudinárias singularidades, “reconhecendo-se e operando a cada momento como desutopia constitutiva”. Logo, conceber o verdadeiro realismo político não implica – para Negri – admitir ou tornar sem efeito o caráter decisivo da força física, mas, sim, reputar tal domínio como contínua e inexoravelmente atormentado pela “*sabotagem constituinte* da multidão”; de igual modo, não se deve admitir a fundação da política com base no dever-se da comunidade, mas, sim, “reconhecer que toda fundação e permanência de comunidade são o produto contínuo da potência produtiva das singularidades”.¹⁵⁴

Negri expõe, ademais, o conceito de “amor do tempo”, que consiste na “substância da desutopia que preenche o poder constituinte”, revelando o conteúdo singular da potência. Compreendendo como parâmetro da política a invenção permanente da “figura ontológica do poder constituinte”, isto é, “como matriz de uma expansão de inter-relações entre singularidades, sempre renovadas e sempre abertas à renovação”, o amor do tempo se apresenta como dissolução ontológica da correlação entre poder constituinte e revolução. Tal dissolução amaina o cunho revolucionário do poder constituinte à medida que o dilata à definição da política como âmbito de transformação da comunidade e das interrelações, pelo que se pode depreender que o amor do tempo “é a alma do poder constituinte na medida em que este faz do mundo da vida uma essência dinâmica, síntese sempre renovada da natureza e da história”.¹⁵⁵ Ante o exposto, Negri então infere:

Neste sentido, o conceito de poder constituinte revela a normalidade da revolução, oferece uma definição do ser como movimento de transformação. É preciso desdramatizar o conceito de revolução de modo a fazer com que se torne, através do poder constituinte, nada mais que o desejo de transformação do tempo, contínuo, implacável, ontologicamente eficaz. Uma prática contínua e incontrolável. Sobre esta base, o conceito de política é arrebatado à banalidade e à sua redução obscena ao poder constituído, aos seus espaços e aos seus tempos. A política é o horizonte da revolução que não termina, mas continua a ser reaberta pelo amor do tempo. Toda motivação humana em direção à política consiste nisso: em viver uma ética da transformação através de um desejo de participação que se revela amor pelo tempo a se constituir.¹⁵⁶

Não resta adstrita à política – consoante Negri – tão somente a exclusiva mediação de caráter administrativo e diplomático, bem como a burocracia e a atividade policial, mas deve-se compreendê-la, deveras, como “constituição dinâmica, criadora, contínua e processual das

¹⁵⁴ Cf. NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 457-458.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 459.

¹⁵⁶ NEGRI, *loc. cit.*

potências: a política é isto. Esta definição não é vazia ou neutra: está sujeita às determinações de subjetividade e da tendência”, isto é, está submetida à manifestação da multidão e da potência, enquanto “figuras da cooperação produtiva” e criação incessante.¹⁵⁷

Negri, com efeito, afirma - a partir da exposição desse conceito de poder constituinte por ele delineado - haver ter subvertido o paradigma desenvolvido pelos juristas, pelos constitucionalistas, pelos sociólogos e pelos “políticos perversos”, haja vista asseverar que o poder constituinte não surge posteriormente à política – como que uma importuna “pausa sociológica” hábil a promover uma “suspensão da realidade institucional” -, tampouco pode ser diminuído a “uma *blitz* extemporânea da vontade coletiva, cujos efeitos na constituição da política o trabalho teórico deva limitar”, mas, na verdade, o poder constituinte é a própria definição de política.¹⁵⁸

Obtempera Negri, por um lado, que seria tolo afirmar que uma história de liberdade nos espera, tendo em vista as “horrendas mutilações que o poder constituído continua a infligir ao corpo ontológico da liberdade dos homens”, embora, por outro lado, infira que uma história da liberação nos espera – uma desutopia em ato, indomável, igualmente pungente e construtiva – porquanto a “constituição da potência é a própria saga da liberação da *multitudo*”.¹⁵⁹

¹⁵⁷ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 460.

¹⁵⁸ NEGRI, *loc. cit.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 461.

4 CONTRA NEGRI: POSSÍVEIS CRÍTICAS A PARTIR DA FILOSOFIA DE BARUCH DE ESPINOSA

O poder constituinte negriano, conforme explicitação realizada no capítulo anterior, possui alicerces teóricos fincados nos pensamento de Maquiavel-Marx-Espinosa, construto teórico este em que são articulados conceitos, como *virtù*, desunião, trabalho vivo social e potência da multidão. Negri explicita, então, o que compreende por poder constituinte:

A expansividade da potência e a sua produtividade baseiam-se num vazio de limitações, numa ausência de determinações positivas, nesta plenitude da ausência. O poder constituinte se define emergindo do turbilhão do vazio, do abismo da ausência de determinações, como uma necessidade totalmente aberta. É por isto que a potência constitutiva não se esgota nunca no poder, nem a multidão tende a se tornar totalidade, mas conjunto de singularidades, multiplicidade aberta. O poder constituinte é esta força que se projeta para além da ausência de finalidade, como tensão onipotente e crescentemente expansiva. Ausência de pressupostos e plenitude da potência: este é um conceito bem positivo de liberdade. Ora, a onipotência e a expansividade caracterizam também a democracia, já que caracterizam o poder constituinte. A democracia é, ao mesmo tempo, um procedimento absoluto da liberdade e um governo absoluto. Portanto, manter aberto aquilo que o pensamento jurídico queria fechar, aprofundar a crise de seu léxico científico, não nos dá apenas o conceito de poder constituinte, mas nos dá este conceito como matriz do pensamento e da práxis democrática. A ausência, o vazio, o desejo são o motor da dinâmica político-democrática enquanto tal. Uma desutopia, ou seja, o sentido de uma atividade constitutiva transbordante, intensa como a utopia, mas sem ilusões, plena de materialidade.¹⁶⁰

A teoria do poder constituinte de Negri, apesar de sua densidade filosófica e de sua proposta conceitual inovadora, não se encontra isenta de críticas ou imunizada contra dificuldades teóricas, notadamente, no que se refere à sua singular interpretação e utilização de operadores teóricos da filosofia de Espinosa.

Cumprе salientar, todavia, que não se pretende, de forma alguma, defender alguma ortodoxia do pensamento espinosano, mas tão somente expor possíveis dificuldades no conceito de poder constituinte negriano, especialmente, no que se refere aos pressupostos emprestados da filosofia de Espinosa, tendo em vista as múltiplas interpretações existentes sobre esta. Em sentido similar, Gainza afirma haver não apenas diferentes leituras, mas também possíveis leituras contrárias à filosofia de Espinosa em virtude da imagem multifacetada do espinosismo, que assim se afigura pela “própria riqueza do pensamento espinosano”, em outras palavras, “a multiplicidade de visões seria signo testemunhal da abertura e produtividade de uma filosofia

¹⁶⁰ NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre as alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 26-27.

que impediria, pela sua própria conformação, a eventualidade de poder ser alguma vez estritamente identificada com alguma de suas interpretações”.¹⁶¹

Ainda neste diapasão, Chaui aduz que alguns defensores de Espinosa buscam se apoiar em marcos que o tornem inteligível: “cartesianismo radical, hobbesianismo radical, neoplatonismo radical, marranismo radical, orientalismo radical, ou uma combinação de vários radicalismos”, pelo que infere que as “defesas” de Espinosa se assemelham, em certas ocasiões, aos “ataques”, pois ambas buscam eliminar o sentimento de desconcerto que a obra espinosana causa, assegurando, desta forma, “sua familiaridade ao fazê-la determinar-se no recinto do que já fora pensado antes dela (os antecessores) e como antecipação do que será pensado depois dela (o precursor)”. Chaui assevera, com efeito, que buscar ler Espinosa conforme o que nos parece familiar, implica fracassar, pois Espinosa inova porquanto subverte ao expor suas concepções: neste discurso que exprime o novo, ao passo que efetua um contradiscurso, aniquila o herdado. A vigorosa rede dos textos espinosanos se constitui, outrossim, como um tecido argumentativo, motivo por que “a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos registros, o instituído”.¹⁶²

Faz-se necessário registrar, ademais, que, em primeiro lugar, esta pesquisa, de modo algum, tem o escopo de exaurir possíveis críticas à teoria do poder constituinte negriano, sendo trazidas à baila apenas algumas que foram possíveis verificar, pelo que podem existir outras seja sob o prisma espinosano, seja sob perspectivas maquiaveliana, marxiana, deleuziana, foucaultiana, etc., as quais estas, com efeito, influenciaram o construto negriano e, por conseguinte, foram utilizadas como referencial teórico-argumentativo; em segundo lugar, esta dissertação busca examinar o conceito negriano de poder constituinte, tão somente, por operadores espinosanos-espinosistas, especificamente, no que concerne ao temário da livre necessidade, da dinâmica e ciência dos afetos e do direito natural/civil; terceiro, em virtude das limitações formais e dos objetivos deste trabalho dissertativo, procura-se analisar a obra espinosana, exclusivamente, no que se refere às balizas teóricas e interpretações de Negri que versem sobre a filosofia espinosana e que possuam relação direta com seu conceito de poder constituinte; por fim, em razão das mesmas limitações metodológicas e formais supra referidas, não serão investigados ou apresentados temas – bem como debates e interpretações

¹⁶¹ GAINZA, Mariana de. **Espinosa**: uma filosofia materialista do infinito positivo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Fapesp, 2011, p.19.

¹⁶² CHAUI, Marilena. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.36-37.

controvertidas – internos, se nos for permitido assim denomina-lo, e caros aos estudos espinosanos-espinosistas, tais como a teoria contratualista, especialmente, as aproximações e os distanciamentos entre Hobbes e Espinosa¹⁶³; uma possível diferenciação entre a instituição do campo político no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*,¹⁶⁴ dentre outros.

Buscar-se-á neste capítulo, portanto, identificar possíveis críticas aos pressupostos e às ilações negrianas sob a perspectiva da filosofia de Espinosa, pelo que se abordará, primeiramente, o tema da livre necessidade; em seguida, a dinâmica e a ciência dos afetos; por fim, a concepção de direito e de poder constituído, visto que, com relação a este último, há na teoria de Negri, conforme destacado por Quintar, uma contraposição histórica entre a expansão do poder constituinte (manifestação da potência em sentido espinosano) e a restrição dessa expansão por meio de mecanismos vários (constitucionalismo, sistema político representativo) do poder constituído.¹⁶⁵

4.1 Necessário, contingente e possível

Pode-se afirmar que a filosofia espinosana não só é *determinista*¹⁶⁶, contrapondo-se, desta feita, ao livre-arbítrio, às causas finais, à teleologia e à contingência, como também é

¹⁶³ Sobre esse assunto, cf. CHAUI, Marilena. Direito Natural e Direito Civil em Hobbes e Espinosa. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.289-314; AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000.

¹⁶⁴ Acerca dessa controvérsia, cf. CHAUI, Marilena. A instituição do campo político. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.164-172; AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000, p.320-327.

¹⁶⁵ QUINTAR, Aída. A potência democrática do poder constituinte em Negri. **Lua Nova – Revista de Cultura e Política**, n.43, São Paulo: CEDEC, 1998, p.132.

¹⁶⁶ Neste sentido, elucidativa e sintética se apresenta a explanação de Homero Santiago acerca do determinismo “não-fatalista” de Espinosa: “filosofia spinozana é, sem dúvida, uma filosofia determinista. A questão é saber o que é esse determinismo e quais suas implicações. Primeiro, tudo é determinado. O conceito spinozano de Deus (e tudo no spinozismo, de alguma maneira, é Deus, já que se trata da única realidade) difere bastante do Deus tradicional, judaico-cristão, concebido como uma pessoa que escolhe isso ou aquilo, que desejou criar o mundo, que formulou alguns mandamentos, etc. O Deus spinozano pode ser dito a natureza, num sentido amplo, ou seja, Deus é o próprio real. Não é uma pessoa, não escolhe, não tem afetos, não decide nada, não segue fins ou objetivos; ele é o fundo do próprio real e tudo que é real dele se segue, como propriedades se seguem de uma figura geométrica (é a comparação preferida de Spinoza). Por isso, tudo é determinado. O real é apenas a grande seqüência de todos os efeitos determinados de Deus, uma série infinita de causas e efeitos, em que Deus não está nem no início nem no fim tampouco acima da série; ele é a própria série. Eis o determinismo spinozano. Agora, esse determinismo é bem diferente de uma predeterminação (o prefixo ‘pré’ faz toda a diferença). Nada daquela história de que estava escrito desde o início dos tempos que fulano estaria em tal lugar com tal roupa, e assim por diante. Isso seria pré-determinação. Posso dizer que determinadamente uma criança humana, ao nascer, será ou destra, ou canhota, ou ambidestra; não está escrito desde o início dos tempos que ela será isso ou aquilo. São duas coisas diversas”. In: SANTIAGO, Homero. As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU on line**, São Leopoldo, n. 397, Ano XII, 06 ago 2012 Entrevista por e-mail concedida a Márcia Junges. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4537&secao=397>. Acesso em: 18 dez 2015.

uma *ontologia do necessário*¹⁶⁷, ou seja, uma ontologia fundamentada na necessidade em detrimento da imaginária finalidade e dos operadores do possível e do contingente.¹⁶⁸

Falar de necessidade para Espinosa, contudo, implica falar sobre os conceitos de Deus¹⁶⁹ e de substância¹⁷⁰, os quais constituem os alicerces da ontologia e da filosofia prática espinosana. Neste sentido, Oliveira leciona que o conceito de substância para Espinosa se constitui num amálgama entre a teoria do ser (ontologia) e a teoria da inteligibilidade do ser (lógica), exurgindo a substância enquanto ser que subsiste em si, que possui em si próprio, - independente de uma causa externa -, “o princípio de seu existir e de sua permanência no ser, o que significa dizer que é absolutamente livre porque radicada unicamente na necessidade de sua essência”.¹⁷¹ Afirma Oliveira, então, que a substância única para Espinosa, isto é, Deus, o ente absolutamente infinito, é potência infinita de agir e existir, sendo esta implicada na potência das coisas finitas, as quais são múltiplas expressões de modos dessa potência infinita.¹⁷²

Consoante proposição 11 da Primeira Parte da *Ética*, Espinosa afirma que Deus, sendo uma substância detentora de infinitos atributos, os quais cada um expressa uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.¹⁷³ Seguindo esta linha, Espinosa demonstra, geometricamente, na Parte I da *Ética*, como se constitui Deus, a substância, asseverando que Deus é único (prop. 14, corol. 1); que a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou são afecções dos atributos de Deus (prop. 14, corol 2); que nada pode existir ou ser concebido senão em Deus (prop. 15); que Deus é causa eficiente de todas as coisas (prop. 16,

¹⁶⁷ Acerca da ontologia do necessário, cf. CHAUI, Marilena. **A nervura do real** – Imanência e liberdade em Espinosa. v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, Parte III, capítulo 6. Sobre a estrutura da obra “*A nervura do real*”, bem como explanações objetivas e didáticas de operadores espinosanos fundamentais, recomenda-se a leitura da entrevista de Marilena Chaui concedida ao professor Bento Prado Júnior à época do lançamento da obra em comento: CHAUI, Marilena. *Mea philosophia* - Marilena Chaui e Bento Prado Jr. dialogam sobre a filosofia de Espinosa. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 mar 1999. Entrevista concedida a Bento Prado Júnior. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs13039901.htm>>. Acesso em: 23 dez 2015.

¹⁶⁸ Cf. CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 196-197.

¹⁶⁹ *Ética*, Parte I, definições, *Deus*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 13: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”.

¹⁷⁰ *Ética*, Parte I, definições, *substância*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 13: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa da qual ser formado”.

¹⁷¹ OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014, p.67.

¹⁷² *Ibid.*, p.68.

¹⁷³ Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 25.

corol. 1); que Deus é causa por si mesmo e não por acidente (prop. 16, corol. 2); que Deus é, absolutamente, causa primeira (prop. 16, corol. 3); que Deus atua exclusivamente pelas leis de sua natureza, não sendo coagido ou constringido por ninguém, sendo apenas Deus causa livre (prop. 17, corol.2); que Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas (prop. 18). No que concerne, precipuamente, à necessidade de/em Deus, excluindo, deste modo, a contingência e a vontade como causa livre, afirma-se que não existe nada na natureza das coisas que seja contingente, mas que tudo é determinado a existir e a operar de uma maneira definida pela necessidade da natureza divina (prop. 29); que a vontade não é causa livre, mas unicamente necessária (prop. 32); que as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra forma ou ordem, senão naquelas em que foram produzidas (prop. 33); que tudo o que concebemos no poder de Deus existe necessariamente (prop. 35); não existindo, desta feita, nada de cuja natureza não se siga algum efeito (prop. 36).¹⁷⁴

Deve-se ressaltar que na proposição 33, escólio 1, da Primeira Parte da *Ética*, Espinosa afirma que não há absolutamente nada nas coisas que possa ser denominada de contingente - sendo esta senão uma deficiência de nosso conhecimento -, pelo que diferencia necessário, impossível e contingente. Uma coisa é chamada de *necessária* em virtude de sua essência – a existência decorre necessariamente de sua própria essência e definição – ou em razão de sua causa, isto é, existência de uma causa eficiente. O *impossível* diz respeito ou à contradição que envolva sua essência ou definição; ou à inexistência de causa exterior que seja determinada a produzir referida coisa. *Contingente*, por sua vez, é aquilo sobre o que desconhecemos contradição em sua essência; ou sobre o que, embora saibamos que sua essência não envolva contradição, não nos é possível afirmar com segurança qualquer coisa acerca de sua existência, haja vista desconhecermos a ordem das causas.¹⁷⁵

Empós o construto filosófico de Deus e de substância, dos quais se depreende o conceito de necessidade, Espinosa, no apêndice da Parte I da *Ética*, busca não apenas extirpar quaisquer dúvidas porventura ainda existentes acerca da sua demonstração de Deus, como também apresenta suas contundentes – e polêmicas – críticas contra o preconceito, a superstição e, notadamente, contra a teleologia e as causas finais.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Cf. Primeira Parte, proposições 14 a 36. SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 29-63.

¹⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 57-59.

¹⁷⁶ Para uma análise mais detida acerca dessas críticas, notadamente, à concepção judaico-cristã de Deus, cf. Primeira Parte, Apêndice. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 63-75.

Neste tocante, Espinosa declara que de todos os preconceitos que pretende apresentar, estes resultam tão somente de um, qual seja os homens, majoritariamente, pressuporem que todas as coisas naturais agem, assim como eles, em função de um fim, pelo que terminam por concluir que Deus rege todas as coisas com vistas a algum fim preciso, afirmando, deste modo, que Deus fez tudo em função do homem (“os olhos para ver, os dentes para mastigar, os vegetais e os animais para alimentar-se, o sol para iluminar, o mar para fornecer-lhes peixes, etc.”), considerando todas as coisas naturais como se fossem meios para o uso próprio destes, bem como criou o homem com o fito de que este lhe prestasse culto.¹⁷⁷ Espinosa, por conseguinte, faz a seguinte ilação:

Será suficiente aqui que eu tome como fundamento aquilo que deve ser reconhecido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso. Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram. Segue-se, em segundo lugar, que os homens agem, em tudo, em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apetecem. É por isso que, quanto às coisas acabadas, eles buscam, sempre, saber apenas as causas finais, satisfazendo-se, por não terem qualquer outro motivo para duvidar, em saber delas por ouvir dizer. Se, entretanto, não puderem saber dessas causas por ouvirem de outrem, só lhes resta o recurso de se voltarem para si mesmos e refletirem sobre os fins que habitualmente os determinam a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam por julgar a inclinação alheia pela sua própria.¹⁷⁸

Considerando que tudo na natureza decorre de uma necessidade eterna, Espinosa assevera não somente que a natureza despossui um fim prefixado, sendo as causas finais tão somente ficções humanas, como também salienta que a doutrina finalista inverte integralmente a natureza¹⁷⁹ porquanto reputa “como efeito aquilo que realmente é causa e vice-versa”.¹⁸⁰

¹⁷⁷ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 65.

¹⁷⁸ SPINOZA, *loc. cit.*

¹⁷⁹ Além dos diversos exemplos apresentados por Espinosa no Apêndice da Primeira Parte da *Ética* (SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 63-75), traz-se à lume, com o intuito de esclarecer a crítica espinosana à causa final – bem como a relação desta com o apetite -, exemplo contido no prefácio da Quarta Parte da *Ética*: “Quanto à causa que chamam final, não se trata senão do próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de alguma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a causa final desta ou daquela casa foi a habitação, certamente não devemos compreender, por isso, senão que um homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de construir uma casa. É por isso que a habitação, enquanto considerada como causa final, nada mais é do que este apetite singular, que, na realidade, é uma causa eficiente, mas que é considerada como primeira, porque, em geral, os homens desconhecem as causas de seus apetites. Pois, como já disse muitas vezes, os homens estão, de fato, conscientes de suas ações e de seus apetites, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a apetecer algo”. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 265.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 67-69.

Em decorrência deste “*refúgio da ignorância*”, isto é, deste preconceito finalista que acarreta a superstição, Espinosa argumenta que aqueles que não compreendem a natureza das coisas, somente as imaginam, confundindo imaginação com intelecto, motivo por que creem, piamente, existir uma ordenação nas coisas. Por esta razão, estes homens julgam que as coisas estão bem ordenadas quando dispostas de forma tal que, ao serem representadas pelos sentidos, recordam-nas e imaginam-nas sem dificuldade; ao revés, reputam uma má ordenação das coisas ou julgam-nas confusas. Isto ocorre porquanto as coisas imaginadas sem dificuldade são consideradas mais agradáveis pelos homens do que aquelas mais difíceis, os quais preferem a ordenação à confusão, crendo, assim, que a ordenação é algo independente da imaginação e existente na natureza,¹⁸¹ superstição esta que, na verdade, é peremptoriamente refutada na demonstração espinosana na Parte I da *Ética*.

Não obstante a robusta argumentação e demonstração de necessidade supra delineada, Espinosa, no início da Parte IV da *Ética*, apresenta não só a definição de servidão¹⁸² - a qual, na leitura de Chauí, corresponde à nossa forma de ser quando dominados pela exterioridade, ou seja, dominados pela *fortuna*¹⁸³ -, como as de contingente – agora com maior relevância, pois articulada com a servidão - e de possível.¹⁸⁴ Não haveria, desta feita, um paradoxo na ontologia da necessidade ao trazer operadores como contingência, possibilidade e *fortuna* para dentro de sua filosofia?

A bem da verdade – com o perdão do jogo de palavras – a *fortuna* se faz necessária na construção ético-política de Espinosa. Conforme Chauí, passa-se da *ordem necessária da Natureza*, onde atuam as leis necessárias, as quais determinam a potência, a existência e a essências de todas as coisas, tais como suas relações e conexões, para a *ordem comum da Natureza*, na qual ocorrem os encontros e desencontros não previstos, isto é, “onde reina soberana a fortuna”. Em outros termos, embora a fortuna careça de sentido ontológico, é

¹⁸¹ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 71.

¹⁸² *Ética*, Parte IV, prefácio. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 263: “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob o próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o melhor para si, a fazer, entretanto, o pior”.

¹⁸³ Cf. CHAUI, Marilena. Servidão e liberdade. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 198.

¹⁸⁴ *Ética*, Parte IV, definições, *contingente* e *possível*. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 269: “3. Chamo de contingentes as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência. 4. Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las”.

inerente eticamente, possuindo intensa realidade psicológica porquanto o homem apresentado na Quarta Parte da *Ética* é o modo finito na duração, experimentando e vivendo sua própria finitude, estando cercado por forças superiores às suas¹⁸⁵, as quais imagina domina-las, não percebendo, contudo, que está sendo conduzido por elas. Conquanto não exista sob a perspectiva do ente absolutamente infinito, tampouco na ordem necessária da Natureza, a fortuna existe sob a ótica da *experiência* da finitude, influenciando no campo ético.¹⁸⁶

Segundo Chauí, no mundo humano constituído como campo de forças contrárias em luta constante, exige-se que nos questionemos quais forças nos são vantajosas/desvantajosas, fugazes/duradouras, de acordo com a razão ou contrários a ela, ou seja, a indagação fulcral da Parte IV da *Ética* – a qual é intitulada *A servidão humana ou a força dos afetos* – é: de que forma poderemos “passar de uma perfeição menor a outra, maior” permanecendo finitos e na ordem comum da Natureza? Chauí declara que “Espinosa responderá demonstrando que a liberdade é uma conquista contra a fortuna no próprio campo da fortuna”.¹⁸⁷

Chauí, então, salienta que somos livres não *apesar* da necessidade, mas em decorrência dela, ao passo que, de forma oposta, somos livres não em decorrência da fortuna, mas *apesar* dela. Demonstra-se, de uma só vez, que os seres humanos são acometidos por extrema vulnerabilidade, mas também possuem uma força singular não capaz de controlar a fortuna, mas vencê-la ao revela-la como tristeza, ignorância e fraqueza, pelo que, nas palavras de Chauí, “Espinosa chegará à definição de virtude¹⁸⁸ não como poderio voluntário nem como poderio intelectual sobre os afetos, mas como o afeto ativo mais forte do que as paixões, desnudando-as como naturais, necessárias, delírios e ilusões”.¹⁸⁹ Chauí, destarte, conclui:

¹⁸⁵ Neste tocante, mostra-se oportuno e relevante - para fins de melhor compreensão do pensamento espinosano - trazer, à guisa de informação complementar, o texto do axioma da Quarta Parte da *Ética*: “**Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída**” (grifo nosso). In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 269.

¹⁸⁶ CHAUI, Marilena. Servidão e liberdade. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 199.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹⁸⁸ Definição de *virtude* para Espinosa: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop.8 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 269.

¹⁸⁹ CHAUI, *op. cit.*, p. 202-203.

Nesse movimento, o instante decisivo é a dedução da gênese necessária da passividade como determinação da potência do *conatus*¹⁹⁰ pela potência das causas exteriores, quando a exterioridade entre as potências das coisas e a do indivíduo corpo-mente institui um campo de forças afetivas onde a servidão germinará e desdobrará seus efeitos. Porém, é nesse mesmo movimento que a parte humana da Natureza, experimentando o risco de desaparecimento sob o poderio da fortuna, descobre o que está em seu próprio poder ao conhecer-se como parte de um todo ou de uma comunidade de partes dotadas das mesmas propriedades. Essa queda extrema e essa descoberta crucial constituem o núcleo da Parte IV – servidão no isolamento e virtude no cidadão.¹⁹¹

Ainda sobre a conflituosa relação entre a ordem comum da Natureza – fortuna, superstição, preconceito, ignorância – e a busca por liberdade e pelo fortalecimento do *conatus* – agir e existir conforme sua própria natureza, aumento de potência -, imperioso se mostra abordar um último ponto: a possibilidade (ou necessidade) de agir para não padecer na servidão.

A inafastabilidade completa e total da superstição, isto é, “se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável” não se apresenta como algo plausível, conforme preleciona Espinosa logo no início do prefácio do *Tratado Teológico-Político*.¹⁹² Há, no entanto, no apêndice da Primeira Parte da *Ética*, ainda que expressa, talvez de forma oblíqua ou subentendida, uma alternativa ao “estado presente e inato de ignorância”, qual seja “destruir toda essa fabricação e pensar em algo novo”¹⁹³, isto é, não obstante a facilidade de permanecer no sistema supersticioso, há a possibilidade de algo novo.

Em sentido convergente, Santiago afirma que há determinações – sem fatalismo, todavia - e que somos propensos, por natureza, “a restar na velha estrutura, e evidentemente é mais fácil apenas ceder a tal propensão; mas não é impossível, ainda que difícil, afastar-nos dessa natureza preconceituosa e forjar algo novo”.¹⁹⁴ Seguindo esta linha argumentativa, Santiago, ao relembrar as definições de contingente e de possível na *Ética*, destaca que este surge quando da ignorância da causa, ao passo que aquele ocorre quando não há consideração

¹⁹⁰ Sobre *conatus* na filosofia espinosana, Marilena Chaui define como “esforço de autopreservação na existência como essência atual de um ser singular”, o que pode ser deduzido na *Ética*, Parte III, proposições 7 a 10, ou, de forma ainda mais analítica, “o esforço que uma coisa singular realiza para permanecer no seu ser (no corpo, são os movimentos ou afeções internos e externos; na mente, o esforço para conhecer; os dois esforços são inseparáveis e constituem a essência atual do ser humano)”. In: CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 340.

¹⁹¹ CHAUI, Marilena. Servidão e liberdade. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 204.

¹⁹² Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 125.

¹⁹³ SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 67.

¹⁹⁴ SANTIAGO, Homero. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André. (org). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 201.

da causa que põe ou suprime a coisa. A partir de tal apontamento, Santiago realça algo do possível que não se verifica no contingente: “um acontecimento *produzido*, que não é nem absoluto nem instantâneo, nem necessariamente, independente da ação humana”. Logo – prossegue Santiago – se possível constitui aquilo cuja causa é indeterminada, de igual forma, possível também constitui aquela coisa singular cuja causa *pode ser* determinada, ou seja, pode-se *agir* sobre ela.¹⁹⁵

Santiago infere, destarte, que mesmo inserido na estrutura supersticiosa, algumas coisas experimentadas como fatais passam a ser vivenciadas como possíveis, em razão do estímulo propiciado pela experiência e pela premência de “uma vida que se sente em perigo e prestes a perder-se”, isto é, em decorrência do “aparecimento de um problema vital, torna-se *necessário fazer algo*”.¹⁹⁶ Não obstante permaneçamos “ignorantes das verdadeiras causas de tudo e sem outra norma de verdade”, se há uma nova condição, esta existe porque a ignorância sedimentada pela superstição teológica cede espaço para a ignorância circunstancial, o que, segundo Santiago, “já faz uma enorme diferença”.¹⁹⁷

Santiago expõe, por fim, um outro elemento relacionado ao possível: a decisão. Não sendo no objeto (ou apenas nele) onde se encontra a determinação do surgimento desta ou daquela consideração, mas algo que depende do indivíduo que experiencia, desta ou daquela forma, certa disposição de coisas, põe-se a problemática da decisão. Compreendendo o decidir em Espinosa, de forma positiva, percebendo a ausência de livre-arbítrio não como um prejuízo, mas como um elemento de maior relevância, Santiago afirma que é exatamente pelo fato de inexistir livre-arbítrio é que se torna um problema *vital ou real*. Em outras palavras, torna-se um processo determinado, sobre o qual se pode pensar e, efetivamente, examinar; ao contrário do que acontece com o indivíduo que se imagina livre e capaz de decidir qualquer coisa independente de quaisquer determinações, isto é, a liberdade espinosana posta na livre necessidade contrapondo-se à liberdade posta no livre-arbítrio. No mundo sem livre-arbítrio, portanto, Santiago argui que a decisão ocorre sem que se seja integralmente ativo ou integralmente passivo, havendo, assim, um sujeito inserido num determinismo integral, participante da abertura de um conjunto de possibilidades a partir do qual pode transformar um

¹⁹⁵ SANTIAGO, Homero. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André. (org). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 202.

¹⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 200-203.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 203.

estado de coisas dado, atingindo o próprio cerne “da dinâmica das transformações e da historicidade”.¹⁹⁸

Ante o exposto, Santiago verifica algumas “*dificuldades*” na teoria negriana constituinte, notadamente, o fato do processo constituinte ser um ato criador que se manifestaria a partir de uma livre decisão, utilizando termos como “ação criadora de um ‘não-ser’ que é o novo, no ‘vazio da decisão’ ou na ausência de memória como condição da mudança”. Santiago diz, então, achar “*curiosa*” a questão da possibilidade de transformação para Negri, pois esta parece se encontrar apoiada “sobre um modelo de decisão e ação que está mais próximo do Deus cartesiano que cria ou escolhe livremente as verdades eternas que do Deus espinosano”,¹⁹⁹ pelo que infere, criticamente, que:

É impossível não estranhar o fato de que o espinosista Negri faça recurso a um temário tão pouco condizente com o espinosismo. De fato, o que o filósofo italiano entende por ‘possível’, ao menos segundo a leitura aqui esboçada, assemelhar-se-ia bem mais ao contingente e à arbitrariedade de uma criação miraculosa. É preciso repetir que isso não é um problema porque Negri devesse seguir alguma ortodoxia espinosana; o é, sim, porque, sem embargo de seus méritos (que não são pequenos), a filosofia negriana parece radicar-se numa espécie de ativismo, em certo voluntarismo aos quais falta o que poderíamos designar como uma consideração da *natura naturata* e seus meios de tornar-se *natura naturans*, ou seja, falta-lhe uma teoria da passividade; noutros termos, ela não consegue tomar a sério as determinações, de forma a poder pensar a ação humana, e suas possibilidades, na completude do universo da *Ética*, sem o privilégio ou escamoteio de qualquer de suas ‘fundações’. Nossa suspeita é que o ponto de vista de Negri – e não menos o de Hardt – economiza demais nas tensões; todo o problema é que essas tensões são reais, e se Espinosa as mantém, dando margem inclusive a que se propalem fundações diversas, podemos bem suspeitar que isso não se deve ao acaso. Para retomar a nossas linhas iniciais, talvez essas tensões constituam justamente o próprio núcleo do que chamamos de história e, especialmente, de uma história viva e aberta às transformações humanas.²⁰⁰

Santiago resume, de forma bastante sintética, a distância entre Negri e Espinosa a partir do operador *liberdade*²⁰¹, pois aquele concede um destaque à liberdade não afeito a este.

¹⁹⁸ SANTIAGO, Homero. A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri. In: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**. v. 4, n. 8, dez/2010, UECE, p. 61. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3666531>>. Acesso em: 28 dez 2015.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.63.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.63-64.

²⁰¹ De forma didática e objetiva, Homero Santiago tece breves considerações acerca do tema liberdade para Espinosa: “Primeiramente, é imprescindível não conceber a liberdade segundo os termos mais corriqueiros, que são aqueles que legamos da tradição e que faz liberdade equivaler a livre arbítrio, liberdade de escolha entre contrários ou vontade livre; como se alguém, desde que livre, pudesse escolher o que quer que fosse não obstante todas as determinações em contrário. De maneira afirmativa, podemos dizer que liberdade é fundamentalmente autonomia; compreensão do real que nos permite agir. Brevemente: ser livre é agir. Pensemos no exemplo dado acima. Uma criança será determinadamente destra, ambidestra ou canhota. Digamos que sou destro e, por um acidente, vejo-me na condição de não mais ser capaz de escrever com a direita. É determinadamente, ainda que não fatalisticamente (isso não estava escrito desde o início), que eu era destro, que perdi a capacidade de usar a mão direita; até aí nada dependeu de mim, tudo dependeu da fortuna, a qual não está em meu poder. O que está em meu poder? A partir da situação determinada que me foi imposta por acontecimentos

Enquanto Espinosa afirma que a liberdade é algo “tão difícil como raro”²⁰², Negri, por outro lado, parte da liberdade, motivo por que Santiago afirma que “por vezes fica a impressão de que estamos destinados à liberdade; é ela que movimenta tudo, que faz o mundo andar, e com isso dá pouca atenção à servidão”. Numa palavra, Santiago aduz que o “homem político negriano” parece ser ao menos ambíguo, visto aparentar não ser transpassado por tensões como são os homens para Espinosa.²⁰³

Santiago conclui, por fim, que, não por acaso, a dificuldade dos textos de Negri consiste em “ir da possibilidade da multidão constituir-se para sua efetiva constituição, o que exige uma resposta *prática*. A prova dos nove ontológica da multidão é e sempre será a *organização*”.²⁰⁴

4.2 Política, razão e afetos

No prefácio na Parte III da *Ética*, Espinosa inicia a explanação sobre a origem e a natureza dos afetos afirmando que aqueles que analisaram os afetos e o modo de vida dos homens, majoritariamente, o fizeram como se tratando não de coisas naturais, as quais seguem as leis comuns da natureza, mas como de coisas que estão fora dela, concebendo o homem na natureza como “um império num império”. Assim lhes parece – prossegue Espinosa – porque creem que o homem perturba a natureza, em vez de seguir sua ordem, acreditando, então, que o homem tem potência absoluta sobre suas próprias ações, não sendo determinado por nada mais além de si próprio.²⁰⁵

As críticas à concepção de homem “como um império num império”, não determinado por nada senão por si mesmo, bem como ao tom pejorativo com o qual os afetos são reputados pelos filósofos, à medida que estes sobrelevam a razão, não apenas aparecem

que não escolhi, passar a escrever com a mão esquerda. É um exemplo simplório, mas acho que resume bem a virtude capital do homem livre para o spinozismo. Ser livre é, mesmo diante das situações mais adversas, agir, não simplesmente padecer os fatos”. In: SANTIAGO, Homero. As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU on line**, n. 397, Ano XII, 06 ago 2012. Entrevista por e-mail concedida a Márcia Junges. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4537&secao=397>. Acesso em: 18 dez 2015.

²⁰² Cf. Quinta Parte, Proposição 42, Escólio. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 411.

²⁰³ SANTIAGO, *op. cit.*

²⁰⁴ SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. In: **Cadernos espinosanos**. São Paulo, n.30, jan-jun 2014, p.44. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/83773>>. Acesso em: 03 jan 2016.

²⁰⁵ SPINOZA, *op. cit.*, p. 161.

novamente logo na abertura do *Tratado Político*, como se tornam o mote ou alicerce da filosofia política espinosana:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. **Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária.** Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idóneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos.²⁰⁶ (grifo nosso)

Neste diapasão, Espinosa afirma que não nos carece na filosofia “homens eminentes (a cujo trabalho e engenho muito devemos), que têm escrito muitas e excelentes coisas sobre o correto modo de vida e dado, aos mortais, conselhos plenos de prudência”, filósofos estes que preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações do homem, reputando como “algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão”.²⁰⁷ Em sentido contrário, Espinosa assevera que a nada produzido na natureza pode ser atribuído um defeito próprio dela porquanto a natureza é sempre a mesma e uma só, razão por que os afetos admitem causas precisas, as quais nos permitem entendê-los, tal como possuem propriedades específicas, “tão dignas de conhecimento quanto as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos causa prazer”.²⁰⁸

Imperioso se torna, então, trazer à tona o que Espinosa entende por afeto, nos termos da terceira definição da Parte III da *Ética*: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções²⁰⁹”. Seguindo esta definição, apresenta-se o primeiro postulado da Parte III, de onde se extrai: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas

²⁰⁶ SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 5-6.

²⁰⁷ SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 161.

²⁰⁸ SPINOZA, *Ibid.*, p. 161-163.

²⁰⁹ O próprio Espinosa explana, logo após apresentar a definição, o que ele entende por afeto. *Ética*, Terceira Parte, definições. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 163: “*Explicação*. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”.

quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”.²¹⁰

Desta feita, percebe-se que o homem é passional, sendo afetado por causas externas continuamente, alegrando-se, entristecendo-se ou, conforme operadores notadamente espinosanos, tendo a sua potência de agir aumentada ou diminuída. As paixões se distinguem qualitativa e ontologicamente, segundo leitura de Chauí sobre a teoria dos afetos de Espinosa, consoante auxiliem a potência de existir dos indivíduos: se a fortalecem são paixões de alegria; se a prejudicam ou a enfraquecem, são paixões de tristeza.²¹¹

Adverte, contudo, Espinosa, nos termos do escólio 2, proposição 37, da Quarta Parte da *Ética*²¹², que nenhum afeto pode ser contido a não ser por outro afeto mais forte e

²¹⁰ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 163.

²¹¹ CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 173.

²¹² Tendo em vista não apenas este escólio poder ser considerado como um dos pontos fundamentais de interseção entre a filosofia ética e a filosofia política de Espinosa – se é que se pode cogitar a possibilidade de estudá-las isoladamente, sem entrecruzá-las -, mas também considerando as futuras referências, direta e indiretamente, a este no decorrer deste capítulo, faz-se mister transcrevê-lo integralmente, não obstante sua significativa extensão. *Ética*, Parte IV, proposição 37, escólio 2. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 309 -311:

“Escólio 2. Prometi, no apêndice da primeira parte, explicar o que é a exultação e a afronta, o que é o mérito e o pecado, o que é o justo e o injusto. Quanto à exultação e à afronta, expliquei-os no esc. da prop. 29 da P. 3. É o momento, agora, de falar sobre os outros. É preciso, antes, entretanto, dizer algumas poucas palavras sobre o estado natural e o estado civil do homem. É pelo direito supremo da natureza que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que segue da necessidade de sua própria natureza. **Por isso, é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com a sua inclinação, lhe é útil (vejam-se as prop. 19 e 20); vinga-se (veja-se o corol. 2 da prop. 40 da P. 3); se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia (veja-se a prop. 28 da P. 3). Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um (pelo corol. 1 da prop. 35) desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros. Como, entretanto, estão submetidos a afetos (pelo corol. da prop. 4), os quais superam, em muito, a potência ou a virtude humana (pela prop. 6), eles são, muitas vezes, arrastados para diferentes direções (pela prop. 33) e são reciprocamente contrários (pela prop. 34), quando o o que precisam é de ajuda mútua (pelo esc. da prop. 35). Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que faça, concessões relativamente ao seu direito natural e deem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio.** Por qual razão isso pode vir a acontecer – quer dizer, que os homens, que estão necessariamente submetidos aos afetos (pelo corol. da prop. 4) e são inconstantes e volúveis (pela prop.33), possam dar-se garantias recíprocas e terem uma confiança mútua – é evidente pela prop. 7 desta parte e pela prop. 39 da P. 3. **Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É, pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos (pelo esc. da prop. 17), mas por ameaças. Uma tal sociedade, baseada nas leis e no poder de se conservar, chama-se sociedade civil e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chama-se cidadãos.** Com isso, compreendemos facilmente que, no estado natural, não há nada que seja bom ou mal pelo consenso de todos, pois quem se encontra no estado natural preocupa-se apenas com o que lhe é de utilidade, considerada segundo a sua própria inclinação. E decide sobre o que é bom e o que é mau apenas por sua utilidade, não estando obrigado, por qualquer lei, a obedecer a ninguém mais senão a si próprio. **Não se pode, por isso, no estado natural, conceber-se o pecado, mas pode-se, certamente, concebê-lo no estado civil, no qual o que é bom e o que é mau é decidido por consenso, e cada um está obrigado a obedecer à sociedade civil. O pecado não é, pois, senão**

contrário ao afeto a ser contido, motivo por que cada um se priva de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. Por conseguinte, Espinosa conclui que essa lei poderá instituir uma sociedade desde que esta arrogue para si própria o direito que cada um possui de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal, possuindo, deste modo, “o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos (pelo esc. da prop. 17), mas por ameaças”.²¹³

Haveria Espinosa, porventura, deixado um paradoxo? Como o medo - paixão triste, ontologicamente fraca -, na origem da vida política, poderia instituir uma vida humana, ontologicamente forte? Como o medo pode ser base não apenas para o momento da instituição, como também para assegurar a preservação da sociedade? Tendo essas perguntas como indagações a serem elucidadas, Chauí enfrenta o aparente paradoxo a partir do – assim por ela denominado – *sistema medo-esperança*.²¹⁴

Na parte III da *Ética*, Espinosa define esperança e medo como:

12. A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.

13. O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. Veja-se, a este respeito, o esc.2 da prop. 18. *Explicação*. Segue-se, dessas definições, que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se (pela prop. 19). Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de uma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto, (pela prop.20), alegre-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize.²¹⁵

Sob este prisma, Chauí argumenta, portanto, que sendo medo e esperança paixões inseparáveis, alegria e tristeza instáveis, “viver sob medo e esperança é viver na dúvida quanto ao porvir”²¹⁶. Extirpada as dúvidas, todavia, medo e esperança são convoladas,

uma desobediência, que é punida apenas por causa do direito da sociedade civil. E, inversamente, a obediência é creditada ao cidadão como mérito, pois, por casa dela, ele é julgado digno de desfrutar dos benefícios da sociedade civil. Além disso, ninguém, no estado natural, é dono de algo por consenso, nem há, na natureza, nada que se pode dizer que é deste homem e não daquele. Em vez disso, tudo é de todos, não se podendo, pois, conceber, no estado natural, nenhuma disposição para conceder a cada um o que é seu ou para despojá-lo do que lhe pertence, isto é, no estado natural, não há nada que se faça que se possa chamar de justo ou injusto. **Isso é possível, entretanto, no estado civil, no qual se decide, por consenso, o que é deste ou daquele. Por essas razões é evidente que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas e não atributos que expliquem a natureza da mente. Mas sobre isso já disse o suficiente**”. (grifo nosso)

²¹³ SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 311.

²¹⁴ CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 174.

²¹⁵ SPINOZA, *op. cit.*, p. 243-245.

²¹⁶ CHAUI, *op. cit.*, p. 175.

respectivamente, em desespero e segurança²¹⁷. Em se pensando sob perspectiva distinta, poder-se-ia falar – o que será analisado de forma mais detida, posteriormente - que medo/desespero correspondem à discórdia em uma sociedade, enquanto esperança/segurança dizem respeito à concórdia.

Como já advertido por Espinosa, os homens – e, por conseguinte, a política e a ética - contudo, não costumam ser deduzidos como são, mas como gostariam que eles fossem, o que leva aqueles que assim o fazem julgarem poder, de forma imaginativa e supersticiosa – conforme operadores espinosanos -, induzir não só a multidão, como também “os que se confrontam nos assuntos públicos, a viver unicamente segundo o que a razão prescreve, [mas na verdade estes homens] sonham com o século dourado dos poetas, ou seja, com uma fábula”²¹⁸.

Deve-se inferir da condição natural dos homens, destarte, que estes são passionais e racionais, podendo a paixão dividi-los, enquanto a razão os une necessariamente. Neste tocante, Chauí argumenta que, considerados estes aspectos, se torna necessário chegar “a um ponto de interseção entre a razão e paixão” para culminar na instituição da política, sendo este ponto de interseção o escólio 2 da proposição 37 da Quarta Parte da *Ética*, já anteriormente mencionado²¹⁹. No que se refere à paixão, aduz-se que um afeto apenas pode ser refreado ou anulado por outro mais forte e contrário (*Ética*, Parte IV, Proposição 7)²²⁰, motivo por que nos abstermos de ocasionar um dano por medo de nos ser infligido dano ainda maior (*Ética*, Parte

²¹⁷ *Ética*, Terceira Parte, definições dos afetos In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 245:

“14. A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida.

15. O desespero é uma tristeza surgida da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi afastada toda causa de dúvida.

Explicação. Assim, quando é afastada toda causa de dúvida sobre a realização de uma coisa, da esperança provém a segurança, e do medo, o desespero, o que ocorre porque o homem imagina que a coisa passada ou futura está ali e a considera como presente, ou porque imagina outras coisas que excluem a existência daquelas que a colocavam em dúvida. Pois, embora jamais possamos estar certos da realização das coisas singulares (pelo corol. da prop. 31 da P. 2), pode ocorrer, entretanto, que não duvidemos de sua realização. Com efeito, mostramos (veja-se esc. da prop. 49 da P.2) que não duvidar de uma coisa é diferente de ter certeza sobre ela. Pode, pois, ocorrer que sejamos afetados pela imagem de uma coisa passada ou futura pelo mesmo afeto de alegria ou de tristeza com que somos afetados pela imagem de uma coisa presente, como demonstramos na prop. 18, a qual deve ser conferida, juntamente com seus escólios”.

²¹⁸ SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 9.

²¹⁹ CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 179.

²²⁰ *Ética*, Parte IV, proposição 7 In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 275:

“Proposição 7. Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”.

III, proposição 39)²²¹. No que se refere à razão, afirma-se que “conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor” (*Ética*, Parte IV, Proposição 65)²²², bem como “conduzidos pela razão, apeteremos um bem maior futuro, de preferência a um bem menor presente; e um mal menor presente, de preferência a um mal maior futuro” (*Ética*, Parte IV, Proposição 66)²²³.

Para que se saia da discórdia (somente passional) à concórdia (racional e também passional), se mostra necessária, segundo Chauí, uma mudança em dois níveis: primeiramente, cujo efeito será o desejo de não prejudicar os outros, ocorrerá a *passagem* de uma paixão ontologicamente fraca – o medo recíproco que todos possuem contra todos – para uma paixão ontologicamente forte – a esperança das ganhos oriundos da utilidade recíproca. No segundo nível haverá, então, uma *ruptura* prática, sobressaindo a ação instituinte da sociedade e da política, pois são estas instituições propriamente humanas. Ressalte-se, contudo, que é uma *espécie de ruptura*, pois “não se trata de uma saída da Natureza rumo à sua negação, a Cultura (em Espinosa isso não teria o menor sentido), mas de uma transformação da relação dos homens com aquilo que lhes é natural”.²²⁴

Considerando a ilação espinosana de que um afeto cuja causa imaginamos nos estar presente e ser necessária é mais intenso do que um afeto cuja causa imaginamos uma coisa futura ou passada, bem como possível ou contingente²²⁵, Chauí assevera que:

A dinâmica da contrariedade e força dos afetos indica, no nível ontológico, que a esperança, paixão derivada da alegria, é mais forte do que o medo, derivado da tristeza; e, no nível das circunstâncias, a dinâmica afetiva da maior força do presente frente ao passado e ao futuro e do necessário frente ao possível e contingente explica por que a segurança é mais forte do que a esperança e o medo, e por que dela provém o verdadeiro poder das leis civis sobre nós. Em outras palavras, o temor coletivo, ou o temor às ameaças da lei, se distingue do medo individual da morte e da solidão (ou a *communis miseria*), pois exprime o *medo de perder a segurança*.²²⁶

²²¹ *Ética*, Parte III, proposição 39 In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 209:

“Proposição 39. Aquele que odeia alguém se esforçará por fazer-lhe mal, a menos que tema que disso advenha, para si próprio, um mal maior; e, inversamente, aquele que ama alguém, se esforçará, pela mesma lei, por fazer-lhe bem”.

²²² SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 341.

²²³ SPINOZA, *loc. cit.*

²²⁴ CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 178-179.

²²⁵ Cf. proposições 9 a 13 da Quarta Parte da *Ética* In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 277-283.

²²⁶ CHAUI, *op. cit.*, p. 180-181.

Nesta linha, Chaui declara que a *passagem* de uma paixão à sua contrária ocorre não só em decorrência da “lei do mal menor e bem maior”, prevalecendo, deste modo, a paixão de alegria – no caso, a esperança – em detrimento da paixão triste contrária e inferior – o medo -, como também em virtude da esperança ser reforçada, mesmo que esta não saiba, pelas noções comuns²²⁷ da razão porquanto estas constituírem o fundamento ontológico da *convenientia*, ou seja, “a mola racional invisível da cooperação entre os humanos”, podendo-se ainda falar, conforme Chaui, em “astúcia da razão”, a qual se utiliza de uma paixão, qual seja a esperança, para “dar força operante à potência racional das noções comuns”. Imperioso ressaltar, todavia, que Espinosa diferencia relações fundadas na paixão daquelas fundadas na razão, de modo que aquelas podem tornar os homens contrários uns aos outros, ao passo que estas os tornam necessariamente concordantes. Logo, verifica-se que, sob o domínio das paixões, a discórdia pode existir sem excluir a possibilidade de concórdia; enquanto, sob a razão, a concórdia se mostra necessária, sendo a “astúcia da razão” o fato desta se utilizar de uma paixão alegre – e, portanto, inclinada à concórdia -, para impingir-lhe estabilidade e constância, concedendo-lhe os instrumentos para se transformar em *segurança*.²²⁸

Quanto à *ruptura*, segundo nível de mudança, torna-se necessário fazer nova referência às contingências para Espinosa, notadamente, no que se refere à forma de enfrentá-las. Impende diferenciar, portanto, aquilo que está integralmente sob o jugo das causas externas, ou seja, o que está fora de nosso poder; daquilo que se encontra sob nosso poder, conforme as circunstâncias. Chaui elucida que, ao direcionar o esforço e a potência à conservação dessas circunstâncias e, precipuamente, à ampliação de sua presença e de seu campo, se almeja robustecer o presente de tal modo que seja capaz de determinar o futuro, ou seja, as circunstâncias se revestem de uma espécie de necessidade em virtude das ações empreendidas²²⁹, pelo que então infere:

Neste caso, passamos da esperança à segurança, e para conservá-la precisamos manter as circunstâncias de seu advento. Ora, a ampliação das circunstâncias em nosso poder não muda a esperança em segurança senão quando estabelecemos os instrumentos de estabilização da temporalidade, ou seja, instituições políticas que estão e permanecem em nosso poder. [...] Isto significa que *a política que efetiva a segurança é aquela que mantém a multidão sob seu próprio governo, ou seja, em que as instituições e leis não*

²²⁷ De acordo com a explanação de Marilena Chaui, “Espinosa entende por noções comuns as propriedades comuns e universais presentes nos seres singulares finitos de mesma natureza; as noções comuns, além de qualidade comuns ou universais entre os semelhantes, são também as leis naturais ou a ordem e a conexão necessárias entres os seres da natureza”. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 339.

²²⁸ CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 182.

²²⁹ CHAUI, *Ibid.*, p. 184.

*se separam dos cidadãos, mas lhes são imanentes; em suma, a instituição democrática. É a política instituída pela libera multitudo, que é livre no sentido que lhe dá o capítulo 5 no Tratado Político, por oposição à multitudo vencida, conquistada, dominada.*²³⁰ (grifos da autora)

A transmutação – ou utilizando o termo já referido -, a *passagem* de contingência para necessidade é um percurso afetivo, segundo compreensão de Chauí sobre Espinosa, em que “a razão só terá poder sobre os afetos se ela própria for vivida como um afeto mais forte e contrário aos afetos tristes”, momento em que se torna ação, pois o ato de conhecer passa a ser experimentado como a “mais alta alegria e o mais pleno desejo de nossa mente”. Em outras palavras, “não é o conhecimento racional que aumenta nossa alegria, e sim é o aumento de nossa alegria que nos torna capazes de conhecer racionalmente a necessidade natural da qual fazemos parte e na qual tomamos parte”.²³¹

Alegrar-se, afirma Chauí, implica aumento de nossa potência para existir e agir, ou seja, implica o fortalecimento do *conatus*, o qual não ocorre às custas das paixões, mas do bom uso que se faz delas, sendo o *conatus* fortalecido uma potência em expansão que acha em si próprio o poder para expandir-se não em dependência de causa externas, mas tão somente com o concurso delas para robustecer o que nasce em seu próprio interior. Ao se fortalecer – continua Chauí – poderá se tornar causa adequada²³² ou causa total dos efeitos internos e externos que produz, isto é, de seus comportamentos, ideias e afetos, tornando-se, então, ativo. Ao se autodeterminar, ou seja, ser causa adequada, deixa de estar sob o jugo da ordem comum da Natureza, onde se encontra a imagem da contingência, fomentadora do medo. Participar da ordem necessária da Natureza, então, é ser causa adequada.²³³

Ainda neste tocante, Chauí adverte que a passividade não é causada, meramente, pela relação com as forças externas, pois, se assim fosse, estaríamos destinados tão somente à passividade, visto que somos necessariamente seres finitos, mas, na verdade, deriva da forma como nos relacionamos com o exterior. A atividade – continua Chauí -, por sua vez, não decorre

²³⁰ CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 184-185.

²³¹ CHAUI, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 170.

²³² *Ética*, Terceira Parte, definições. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 163:

“1. Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não poder ser compreendido por ela só.

2. Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial”.

²³³ CHAUI, *op.cit.*, p. 170.

da ausência de relação com o externo, mas da forma pela qual é estabelecida a relação com o exterior. Leciona, então, Chauí que enquanto na paixão somos determinados a pensar, sentir, operar e existir conforme a causa externa interiorizada; na ação, a nossa relação com as forças e potências externas é determinada pelo que somos, desejamos, sentimos e pensamos, motivo por que conclui que “a liberdade, portanto, é atividade corporal e psíquica de uma causa eficiente interna adequada ou forte”.²³⁴

O modo de (não) enfrentamento da contingência, desta feita, distingue a política do medo e a da liberdade. No entanto, mostra-se imprescindível extirpar quaisquer dúvidas quanto a alguns conceitos. Primeiramente, não há oposição entre liberdade e segurança. Consoante Chauí, a *imagem* de segurança (aparato jurídico, policial e militar: repressor dos cidadãos, internamente; por meio de guerra, externamente), não se confunde com sua *ideia verdadeira*, isto é, quando o sentimento individual e coletivo exurgido é a segurança, acarretando o desaparecimento do medo e a instabilidade da esperança, momento em que a contingência é submetida por nosso poder sobre as circunstâncias e a paz pode, finalmente, efetivar-se²³⁵. Ademais, liberdade e felicidade se articulam e se interpenetram, pois, segundo Chauí, são atividades de uma mente e de um corpo hábeis para o múltiplo simultâneo, ou seja, multiplicidade concomitante de afetos e ideias, bem como de afecções corporais, podendo o desenvolvimento da liberdade-felicidade, contudo, ser bloqueado sob o peso de forças externas contrárias, tal como ocorre em tiranias²³⁶ políticas, teológicas e morais.²³⁷

Realizado esta breve elucidação conceitual da filosofia espinosana, retoma-se ao ponto do (não) enfrentamento da contingência. Consoante Chauí, os homens e a coletividade submetem-se à Fortuna, na política do medo, pois ao considerarem não ser possível dominar todas as circunstâncias de suas vidas, terminam por inferir que não tem poder nenhum sobre algumas. Conformando-se com o medo dos futuros contingentes, sendo acometidos por dúvidas, angústias e insegurança, passam a se submeter ao poder teológico e ao poder monárquico (transcendentes e separados dos homens), produzindo estes os mesmos efeitos, quais sejam a servidão do rebanho (ausência de guerra sem a presença de paz) e a revolta

²³⁴ CHAUI, Marilena. Direito é potência – Experiência e geometria no “Tratado Político”. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.214.

²³⁵ CHAUI, Marilena. Medo e esperança, guerra e paz. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 191.

²³⁶ Para maiores esclarecimentos acerca da tirania e de uma possível forma de suprimi-la, cf. CHAUI, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 170-172.

²³⁷ CHAUI, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 170.

contínua (relações sociais e políticas pautadas pela discórdia). Sendo causados tão somente pelo medo, necessariamente restaria produzir senão efeitos do medo, assevera Chauí.²³⁸

Em oposição ao não-enfrentamento da contingência, o qual resulta na política do medo, da ausência de liberdade-felicidade e da opressão, Chauí apresenta forma diversa de lidar com o contingente e, por consequência, com a política e a democracia:

Na política da segurança e da liberdade, a contingência é enfrentada de maneira oposta à anterior. Os indivíduos e a coletividade – ou a *multitudo* – distinguem entre o que está completamente submetido ao poder das causas externas (ou o que está fora de nosso poder) e o que está em seu próprio poder, segundo as circunstâncias. Dirigem seu esforço e sua potência à conservação dessas circunstâncias e sobretudo à ampliação de sua presença e de seu campo ou, em outras palavras, buscam reforçar o presente para que seja capaz de determinar o futuro, de tal maneira que, graças a si mesmos, façam com que as circunstâncias se estabilizem, ganhem permanência e recebam uma espécie de necessidade. Ao fazê-lo, passam da esperança à segurança, e para conservá-la precisam manter as circunstâncias que a permitiram. Ora, a ampliação das circunstâncias que estão no poder dos cidadãos e da coletividade não muda a esperança em segurança senão quando estabelecem os instrumentos de estabilização da temporalidade, ou seja, instituições políticas que estão e permanecem em poder dos cidadãos e da coletividade. Em outras palavras, dado que essa instituição decorre da percepção do que está em poder dos cidadãos, a potência coletiva assim instituída não se separa deles. Isso significa que *a política assim instituída lhes é imanente, ou seja, democrática.*²³⁹ (grifos da autora)

Ante o exposto, tornar-se-á perceptível inferir que o escopo do presente tópico consiste em complementar o tópico anterior - precipuamente, no que concerne a questão do possível e da passividade em Espinosa - e também introduzir o tópico posterior – notadamente, quanto à correlação entre natureza afetiva humana, direito natural, instituições e potência da multidão -, destacando a pujante função da *ciência dos afetos*²⁴⁰, pois, a partir da análise geométrica acerca da natureza e da virtude dos afetos, pode-se compreender a filosofia espinosana tanto em sua dimensão ética, quanto em sua dimensão política.

Inobstante o presente tópico, aparentemente, adentrar o mérito da análise crítica à teoria negriana de poder constituinte tão somente de forma tangencial, o exame afetivo retro delineado, com efeito, não somente fornece alicerces teóricos sólidos e robustece as linhas argumentativas precípuas com as quais concorre no restante do capítulo, como também explicita uma dificuldade fulcral na leitura negriana de Espinosa: a (ausente ou não tão desenvolvida) imanência da passionalidade humana.

²³⁸ CHAUI, Marilena. Sobre o medo. In: **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 171-172.

²³⁹ CHAUI, *Ibid.*, p. 172.

²⁴⁰ Termo utilizado por alguns espinosistas, dentre eles, Marilena Chauí, que o usa inclusive para intitular o terceiro capítulo da obra **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Em vez de assumir a afetividade humana como algo natural e necessário na ordem da natureza, admitindo, por conseguinte, toda a volatilidade afetiva, as paixões tristes e as paixões alegres; a passividade e a atividade; a servidão e a liberdade, Negri, de certa forma, parece desconsiderar, querer dominar totalmente ou quiçá extirpar o que julga contrário ao fortalecimento do *conatus-cupiditas*, em outras palavras, Negri leva a crer ser possível – se nos for permitido parafrasear entendimento de Chaui anteriormente citado²⁴¹ – conquistar a liberdade não determinado pela/na Fortuna, mas, de algum modo, fora dela.

Com o fito de pôr o poder constituído sob o jugo absoluto da potência criativa do poder constituinte, tal como se entendesse que “a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos”,²⁴² não considerando nesta potência constituinte a oscilação de afetos e a ausência de vontade livre, Negri dá mostras de pretender alterar, de algum modo, a ordem e as leis necessárias da natureza,²⁴³ ou seja, imagina ser possível dominar as forças externas, absolutamente, embora, na verdade, tão somente seja possível vencer, precária e temporariamente, em certos momentos, a Fortuna da ordem comum da natureza experienciada pelo homem – enquanto modo finito na duração.

4.3 Política, direito e democracia

Confirmar-se-á, neste derradeiro tópico, ao se analisar, de forma mais detida, definições, como de direito e de democracia, que a filosofia espinosana se interpenetra quanto ao conteúdo ético-político, bem como se mantém coesa quanto ao método geométrico,²⁴⁴

²⁴¹ Faz-se menção a citação da página 62, nota de rodapé 187.

²⁴² Cf. Prefácio, Quarta Parte, *Ética*. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 161.

²⁴³ Acerca da Natureza, mostra-se oportuno explicitar, de forma inequívoca, a compreensão de Espinosa sobre o tema, razão porque transcrever-se-á a proposição 29 e escólio da Parte Primeira da *Ética* (In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 53): “Proposição 29. Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e operar de uma maneira definida.

Escólio. Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar, o que se deve compreender por natureza naturante [*natura naturans*] e por natureza naturada [*natura naturata*]. Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop.17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas”.

²⁴⁴ Sobre o método geométrico-matemático em Espinosa, cf. AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. Capítulo III - As encarnações do verbo. Subtítulo 4 - O método em Espinosa. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p.85-95; CHAUI, Marilena. Direito é potência. Experiência e geometria no

formando um todo coerente consigo própria ao produzir, articular e rearticular conceitos, que se conectam – enquanto causas e efeitos, poder-se-ia argumentar - e se referenciam, constante e necessariamente, o que apenas confirma – ou em termo caro à matemática e à geometria -, demonstra a causalidade imanente que perpassa toda a filosofia de Baruch de Espinosa.

A exemplo disto, Espinosa, ao definir direito de natureza, articula este conceito com o de *conatus* e de potência – conceitos abordados no *Tratado Teológico-Político*, na *Ética* e no *Tratado Político* -, entendendo por direito e instituição da natureza, tão somente, as regras da natureza de cada indivíduo, isto é, regras compreendidas como aquelas que determinam, naturalmente, cada um a existir e agir de determinada forma, podendo o direito de natureza se estender até onde se estende sua potência.²⁴⁵ Sob o império da natureza, portanto, Espinosa afirma que cada homem é mais determinado pela potência, pelo desejo cego, pelo apetite – determinantes do agir e pelo os quais se esforçam por conservar-se -, do que pela reta razão, sendo-lhe lícito, ao julgar algo como útil para si, cobiçar e adquirir este por meio de força, de astúcia, de solicitação ou de qualquer outro meio que lhe pareça mais fácil, podendo reputar como inimigo, conseqüentemente, todo aquele que tentar impedir seu propósito.²⁴⁶

Em seguida, Espinosa preleciona que alguém se encontra sob a jurisdição de outrem (*alieni juris*) à medida que se encontra sob o poder de outro; ao passo que estará sob jurisdição de si próprio (*sui juris*)²⁴⁷ aquele que possa rechaçar qualquer força que lhe seja imposta, que possa vingar a seu modo qualquer dano que lhe haja sido infligido e que possa viver conforme seu próprio engenho.²⁴⁸ Espinosa destaca, ainda, que desvanecido o medo ou a esperança – ou convolada esta em *segurança*, conforme tópico anterior -, passa-se da condição de *alieni juris* para *sui juris* porquanto reputa livre aquele que é conduzido pela razão, sendo, desta forma, determinado a agir por causas adequadas e em conformidade com sua natureza, sendo

“Tratado Político”, notadamente, os subtítulos “*O conhecimento verdadeiro: a exemplaridade matemática*” e “*Direito, potência e poder: a geometria do campo político*”. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.197-218 e p.234-254.

²⁴⁵ Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional –Casa da Moeda, 2004, p. 325; SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 12.

²⁴⁶ Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional –Casa da Moeda, 2004, p. 326-327; SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 12-13.

²⁴⁷ Não obstante prestigiada e irretocável tradução de Diogo Pires Aurélio, utilizar-se-á, doravante, as expressões latinas, com o fito de evitar qualquer confusão interpretativa, considerando existir algumas diferentes outras formas de traduzir estes conceitos.

²⁴⁸ Cf. SPINOZA, *Id.*, 2009, p. 16-17.

necessariamente determinado a agir por elas, numa palavra, “a liberdade não tira, antes põe, a necessidade de agir”.²⁴⁹

Considerando, por um lado, que no estado natural cada um se encontre *sui juris* à medida que possa prevenir-se de qualquer opressão por outrem e, por outro lado, que aquele que sozinho se encontra se esforçaria em vão para prevenir-se de todos os outros, Espinosa sustenta que “o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter”.²⁵⁰ Em vista disto, Espinosa assevera que, provavelmente, se pode conceber o direito de natureza, o qual é próprio do gênero humano, tão somente onde haja direitos comuns entre os homens, podendo viver sob o parecer comum de todos, pois “quanto mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos”.²⁵¹

Logo, Espinosa conclui que o direito do estado é, na verdade, o próprio direito de natureza determinado pela potência não mais de cada um, mas pela *potência da multidão*, que é conduzida como que por uma só mente, possuindo o estado, portanto, tanto direito quanto vale a potência da multidão. O homem – prossegue Espinosa – age em conformidade com as leis de sua natureza, observando seus próprios interesses, sendo a esperança ou o medo que o guiam a fazer ou deixar de fazer isto ou aquilo seja no estado natural, seja no estado civil. A diferença, portanto, entre estado de natureza e estado civil consiste no fato de, no estado civil, todos temerem as mesmas coisas, sendo idêntica para todos tanto a causa de *segurança*, quanto a regra de vida, o que, ressalta Espinosa, não obsta a faculdade de julgar de cada um.²⁵²

Reavendo sua afirmação de que os homens são conduzidos mais pelos afetos que pela razão, Espinosa aduz, contudo, que não é pela razão, mas por algum *afeto comum* que uma multidão entra naturalmente em acordo, buscando, assim, ser conduzida como que por uma só mente, isto é, são guiados por esperança, por medo ou pelo desejo de vingar algum dano comum.²⁵³ Prosseguindo a argumentação sobre este tema, Espinosa propugna, ademais, que os direitos sejam resguardados não apenas pela razão, mas também pelo afeto comum dos homens, sob pena de, ao estarem sustentados tão somente na razão, se tornarem fracos e serem vencidos facilmente.²⁵⁴

²⁴⁹ Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 17-18.

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 19.

²⁵¹ Cf. SPINOZA, *loc.cit.*

²⁵² Cf. *Ibid.*, p. 25-27.

²⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 47.

²⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 135.

Mostra-se, portanto, necessário fazer uma breve digressão às temáticas dos afetos e da potência, notadamente, no que concerne ao *afeto comum* e à *potência da multidão*, para somente então analisar a relação entre direito natural e direito comum.

Segundo Aurélio, afeto comum não corresponde a gênero universal de afeto, mas, na verdade, consiste em um afeto compartilhado, de forma concreta, por um grupo específico de homens, em determinadas circunstâncias e por um intervalo de tempo relativamente estendido. Desta feita, Aurélio argui que afeto comum constitui uma relação intersubjetiva situada de modo inequívoco, sendo possível identificar os que partilham e os que não partilham este afeto, bem como consiste numa relação entre o grupo estabelecido desta forma e quaisquer outras situações exteriores.²⁵⁵

Conforme Aurélio, a teoria da imitação dos afetos (*Ética*, Parte III, proposição 27)²⁵⁶ explicita, de maneira mais clara, a questão do *afeto comum*, pois se torna possível compreendê-lo referente a diferentes indivíduos, embora sem reduzir ou modificar a individualidade de cada um deles, podendo, assim, pensar um *afeto comum* a diversos seres, inclusive aqueles que sejam inimigos entre si, haja vista se encontrarem “possuídos do dinamismo da imitação dos afetos, desde que eles se encontrem numa situação idêntica”.²⁵⁷ Tal mimetismo afetivo, segundo Aurélio, ao passo que se apresenta como um fator precípua de socialização - ou de coesão social ainda que precária-, o qual causa a homogeneidade a partir da diversidade, estabelecendo hábitos coletivos; também se apresenta como causa de conflitos, notadamente, quando concerne ao desejo.²⁵⁸ Rememorando a lição de Espinosa de que um afeto apenas pode ser refreado ou anulado por outro mais forte e contrário (*Ética*, Parte IV, Proposição 7)²⁵⁹, Aurélio assevera que:

Assim, o afeto comum, que se gera no interior de uma determinada multiplicidade de indivíduos e do qual surge um certo grau de estabilidade no respectivo inter-relacionamento, só é eficaz enquanto for superior à diversidade de afetos individuais e grupais que conspiram contra ele e fomentam a divisão. Daí que a estabilidade traduza sempre um equilíbrio, que é necessário renovar permanentemente, através de todos os meios que façam com que os afetos que a mantêm prevaleçam sobre aqueles

²⁵⁵ Cf. AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 226.

²⁵⁶ *Ética*, Parte III, proposição 27: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão desta imaginação, afetados de um afeto semelhante”. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 195.

²⁵⁷ AURÉLIO, *op. cit.*, p. 228.

²⁵⁸ AURÉLIO, *Ibid.*, p. 231.

²⁵⁹ *Ética*, Parte IV, proposição 7 In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 275:

“Proposição 7. Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”.

que a ameaçam. A política, em última análise, consiste nesse trabalho de produção-reprodução da estabilidade, que o mesmo é dizer da preservação de um determinado Estado ou situação, sendo que esse trabalho não tem lugar somente numa instância específica – o soberano, o aparelho de Estado, o partido, etc. -, mas na totalidade de um conjunto de indivíduos que, apesar das divergências e conflitos que entre eles persistem, possibilitam a formação e sobrevivência de uma potência comum.²⁶⁰

A potência comum – ou da multidão, consoante operador estritamente espinosano -, prossegue Aurélio, não é assim denominada porquanto oriunda de uma hipotética unanimidade – ou maioria – das vontades individuais, mas, na verdade, é reputada potência comum por reunir em si força suficiente para se impor, de modo comum, a todos, sendo a potência comum, portanto, a resultante de toda multiplicidade de potências e impotências individuais. Por esta razão, Aurélio afirma que a potência comum será mais potente quanto mais livres forem cada um dos indivíduos que nela se congregam, ou seja, a forma mais exitosa de um Estado perseverar e majorar sua potência é aquela em que busca preservar a potência dos indivíduos, assegurando-lhes o máximo possível de liberdade.²⁶¹

Poder-se-ia talvez, com fulcro nesta exposição de Aurélio, falar num paralelismo entre o árduo percurso - “tão difícil como raro” - da servidão humana a liberdade, tratado na *Ética*, e o desejo de sair da condição de *alieni juris* para *sui juris*. De forma convergente, Chauí afirma que a *segurança* se apresenta como condição para que cada um se torne *sui juris* enquanto cidadão e, por conseguinte, livre, notadamente, na democracia, onde o desejo (*cupiditas*) de liberdade política se efetiva, aumentando a potência do *conatus-cupiditas* que é causa adequada tanto da cidadania, quanto da soberania. Ser causa adequada ou livre – elucida Chauí – constitui uma significativa alteração na potência do *conatus-cupiditas* porquanto, ao passar da passividade à atividade, efetua “o movimento pelo qual deixa de apenas *ser parte* de um todo (seja este a Natureza, a *multitudo* ou o *imperium*) para *tomar parte* na potência desse todo”.²⁶²

Ainda neste tocante, obtempera Aurélio que o direito natural para Espinosa não estabelece qualquer simetria com alguma ordem cosmológica ou teológica predeterminada, mas, ao revés, o direito de cada indivíduo é sempre uma resultante averiguada na prática e cujo valor modifica-se conforme “correlação de forças em presença”, razão pela qual se pode inferir que tanto um indivíduo, quanto um Estado estão “mais ou menos sob a própria jurisdição [*sui juris*] conforme o grau de potência de que dispõem para impedir o estarem totalmente sob

²⁶⁰ AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 358-359.

²⁶¹ AURÉLIO, *Ibid.*, p. 359.

²⁶² Cf. CHAUI, Marilena. A instituição do campo político. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.182-183.

jurisdição alheia [*alieni juris*]”. A construção filosófica espinosana de que potência equivale ao direito resulta, segundo Aurélio, no abandono do pensamento que considera indivíduos como entes previamente definidos, “com uma razão de ser, um modo justo de atuar e finalidade ou destino”, para, a partir de então, compreendê-los como “singularidades interdependentes que se esforçam por se libertar, o tanto quanto possível, dos laços de dependência”.²⁶³

Tendo em vista que a potência, individual ou coletiva, aumenta ou diminui constantemente conforme encontros ou confrontos ocorridos com a infinidade de outros seres, Aurélio salienta que se por um lado em qualquer sociedade há costumes e normas – em consonância, portanto, com Espinosa, que afirma que os homens são constituídos de tal modo que não podem viver sem algum direito comum²⁶⁴ -, os quais possuem o escopo de opor-se ao aleatório e de inserir alguma previsibilidade, ressalta, outrossim, por outro lado, que a estabilidade então atingida por esses meios continuará intrinsecamente provisória, haja vista se encontrar alicerçada, ao final, “não na pura razão, mas nos afetos”.²⁶⁵

Empós apontamentos supra acerca dos afetos comuns e da potência da multidão, pode-se articular estes conceitos, de forma mais apropriada, com a imbrincada relação entre direito natural e direito civil para Espinosa. Segundo Chauí, o direito natural é medida, guardião e ameaça do direito civil. Medida, pois determinante da proporcionalidade entre os cidadãos e o poder, instituindo o campo político como sistema de relações orientadas pelo direito civil. Guardião, porquanto obsta o desejo dos governantes de se arrogarem e se identificarem com o poder, contanto que a potência coletiva da multidão supere a potência dos governantes, limitando-a. Ameaça, porque ninguém renuncia o desejo de governar em vez de ser governado, sendo interno o maior inimigo do corpo político, haja vista um indivíduo ou um grupo de indivíduos, pautado num discurso de defesa e de proteção das leis, terem a possibilidade de aumentar suas potências de modo que tome para si o poder e com ele se identifique.²⁶⁶

Depreende-se, então, que o direito natural se efetiva e se concretiza tão somente com o direito civil, ao passo que o direito civil é possível porque fundado na natureza humana passional conflituosa e concordante. Em vista disso, Chauí destaca que “a vida política não é o advento da boa razão e da boa sociedade”, tampouco extirpa os conflitos, mas é,

²⁶³ Cf. AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 354-355.

²⁶⁴ Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 7.

²⁶⁵ Cf. AURÉLIO, *op. cit.*, p. 354-356.

²⁶⁶ CHAUI, Marilena. A instituição do campo político. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.172.

verdadeiramente, a partir das discordâncias e das concordâncias operada pela lógica das paixões que o Estado permanece se instituindo.²⁶⁷

Pode-se vislumbrar, deste modo, uma relação necessariamente recíproca entre a potência da multidão e o Estado. Nos dizeres de Aurélio, a potência da multidão, por um lado, não se exerce senão através de uma *potestas*, e, por outro lado, não pode ser albergada totalmente por esta *potestas*, haja vista os indivíduos jamais deixarem de possuir sua natureza passional.²⁶⁸

Em vista da volatilidade afetiva constante e natural do homem, Espinosa preleciona que não há que se falar em salvação do estado por meio da lealdade de alguém, sendo desimportante, para a segurança do estado, qual ânimo ou intenção que motivou os homens a administrarem corretamente, contanto que as coisas públicas tenham sido administradas de forma correta. Numa palavra, Espinosa assevera que para haver a mínima estabilidade e o estado possa perseverar, as “coisas públicas devem estar ordenadas de tal maneira que aqueles que as administram, quer se conduzam pela razão, quer pelo afeto, não possam ser induzidos a estar de má-fé ou agir desonestamente”.²⁶⁹

Impende apresentar, por oportuno, o acurado apontamento perpetrado por Guimaraens ao cotejar o moralismo político e as instituições a partir da argumentação espinosana retro esposada. Consoante Guimaraens, o estabelecimento institucional da liberdade contrapõe-se ao voluntarismo moralista, o qual acaba por conjecturar a necessidade de propagação de “virtudes morais universais” com o fito de que se edifiquem as condições adequadas à experimentação da liberdade. Neste sentido, Guimaraens aduz que Espinosa, ao opor sua perspectiva ética ao universalismo moral, mostra ser descabido instituir a ordem política em paradigmas normativos de caráter moral,²⁷⁰ precipuamente, em razão da multidão, artífice da liberdade coletiva, só ter condições de determinar sua liberdade por meio da

²⁶⁷ Cf. CHAUI, Marilena. A instituição do campo político. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.173.

²⁶⁸ Cf. AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 263.

²⁶⁹ SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 9.

²⁷⁰ No que se refere a crítica implícita e/ou explícita de Espinosa à “ordem moral do mundo”, cf. *Ética*, notadamente, o apêndice da Parte I e os prefácios da Parte III e IV (SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013); bem como o artigo “*Superstição e ordem moral do mundo*” de Homero Santiago (SANTIAGO, Homero. *Superstição e ordem moral do mundo*. In: MARTINS, André. (org). **O mais potente dos afetos**: Spinoza & Nietzsche. Parte IV – A negação da ordem moral do mundo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 171-212).

edificação de instituições realmente hábeis para tanto.²⁷¹ Em confronto similar entre moral e política, Chauí declara haver similitude entre a moralidade do mandamento e a política utópica, qual seja a pressuposição da existência de um conhecimento normativo anterior e exterior à prática, alicerçado em uma imagem de tal modo virtuosa da natureza humana que, por conseguinte, confunde liberdade com observância de prescrições anteriores e determinantes da ação.²⁷²

No entendimento de Aurélio, são as instituições que, efetivamente, permitem que a *potestas* sobreviva à condição instável de um poder exercido por um ou por diversos indivíduos, os quais possuem variações de engenho e humor. As instituições - continua Aurélio - embora sejam igualmente resultado dos jogos de afetos, conferem à *potestas* continuidade e consistência, sedimentando os afetos comuns à medida que garantem suporte imprescindível “para que a ideia da multidão conduzida como que por uma só mente” se concretize, não implicando a submissão da multidão à mente de um único indivíduo. Em vista disso, a *potestas*, infere Aurélio, por meio das instituições, não apenas tende a se tornar impessoal, dissolvendo-se o poder em uma rede de interesses e de razões onde concorrem as vontades dos participantes nas assembleias e conselhos, como também tende a se tornar atemporal, haja vista aglutinar às decisões a experiência e a memória comuns, concatenando presente e passado.²⁷³

Em outras palavras, Aurélio preleciona que a potência soberana permanece sendo potência da multidão, isto é, o poder constituinte, portanto, não aliena o poder que ele próprio constituiu, ou em outros termos, a causa permanece imanente aos sucessivos efeitos.²⁷⁴ Em sentido idêntico, Chauí afirma, consoante demonstração geométrica,²⁷⁵ que a lei ou a causa instituidora de um corpo político não lhe é causa extrínseca, cronologicamente pretérita – enquanto vista como causa eficiente – ou futura – enquanto imaginada como causa final. A

²⁷¹ Cf. GUIMARAENS, Francisco de. **Cartografia da imanência**: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito. Tese (Doutorado em Teoria Geral do Estado e Direito Constitucional) – PUC, Rio de Janeiro, 2006, p. 226-227.

²⁷² CHAUI, Marilena. Direito é potência – Experiência e geometria no “Tratado Político”. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.210.

²⁷³ AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 270.

²⁷⁴ AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000, p. 294.

²⁷⁵ No que concerne à causalidade eficiente e imanente, bem como da decorrência necessária de efeito de tudo que existe, cf. proposições 16, corol.; 18; e 36 da Parte I da *Ética*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Quanto à demonstração geométrica espinosana utilizada para a análise política, cf. CHAUI, Marilena. Direito é potência – Experiência e geometria no “Tratado Político”. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.197-218.

causa instituinte – leciona Chaui -, deveras, é eficiente, imanente e atual, exprimindo no presente, por meio das instituições, seus efeitos intrínsecos.²⁷⁶

Tratando, ainda, desta complexa relação entre potência da multidão e Estado, ou em outros termos, entre potência constituinte e poder instituído, Aurélio ressalta que o medo é recíproco entre ambos, dependendo das ações do poder constituído e do equilíbrio relativamente duradouro entre o desejo de segurança e o desejo de infringir a lei. Enquanto o poder instituído fará tudo quanto possível para se manter, ou seja, tentará ao máximo que os súditos desejem a ordem por seu intermédio; os súditos, por sua vez, buscarão agir conforme seu próprio engenho, sendo o campo político se constituindo em cada um desses momentos.²⁷⁷ Aurélio, então, sintetiza esta complexa relação do seguinte modo:

A soberania, entendida como potência comum, não encarna na multidão enquanto tal, que não possui consistência política senão através de um sistema de instituições, mas também não encarna nas instituições, que carecem, para subsistir, de recriar em permanência o sempre fugidio assentimento da multidão. Ela é e permanece potência constituinte, continuamente em devir – o devir instituição, por parte da multidão, o devir multidão, por parte das instituições -, num movimento elíptico mediante o qual se exprime ao mesmo tempo a potência de cada um e a potência coletiva, a liberdade individual e a liberdade comum. Daí a natureza ambígua da lei: por um lado, é expressão da vontade comum e, nessa medida, impõe-se como poder soberano para o qual remete toda a decisão ou juízo de valor no espaço público; por outro lado, é um simples ditame de quem ocasionalmente detém o poder institucional, razão pela qual ela é intrinsecamente discutível. O direito comum é precisamente esse foco alucinatório em nome do qual se consolidam as instituições e fazem as revoluções, que se representa como transcendente aos desejos individuais e que, no entanto, não acede à existência senão flutuante e sempre controversa cadeia de enunciados normativos a que se reconhece ‘força de lei’²⁷⁸.

Não obstante o exposto, Negri considera o poder – ou conforme a terminologia supra utilizada, *potestas* – como “superstição, organização do medo, não-ser”, enquanto a potência – *potentia* – constitui-se coletivamente, “o processo do ser, a afirmação cada vez mais complexa da potência subjetiva, a construção da necessidade do ser, escavam na base do poder, para demoli-lo”.²⁷⁹ Seguindo nesta linha argumentativa, Negri aduz que há uma real antinomia entre *potentia* e *potestas*, potência contra poder, motivo pelo qual declara que potência consiste na “inerência, dinâmica e constitutiva, do uno e da multiplicidade, da inteligência e do corpo,

²⁷⁶ CHAUI, Marilena. Direito é potência – Experiência e geometria no “Tratado Político”. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.263.

²⁷⁷ AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000, p. 282.

²⁷⁸ AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes: Espinosa e a Democracia**. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 64.

²⁷⁹ NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p.285.

da liberdade e da necessidade”, ao passo que o poder se refere a “subordinação da multiplicidade, da inteligência, da liberdade, da potência”.²⁸⁰

Aurélio, todavia, identifica algumas dificuldades na leitura de Negri acerca da filosofia espinosana, concedendo realce precípua à seguinte questão: “é que não se vislumbra como pode a democracia, mesmo sendo o mais participado dos Estados, elidir a existência da norma, isto é, da lei e da obediência”. Como, indaga Aurélio, poder-se-ia cogitar o governo absoluto,²⁸¹ ou seja, a democracia, como absoluta inexistência de Estado, “sem que a liberdade seja negada e sem cair no absurdo de um império sem império”?²⁸²

No que concerne à indagação crítica de Aurélio, faz-se necessário analisar, neste ensejo, ainda que brevemente, o tema da democracia sob as óticas espinosana e espinosista. O *Tratado Político* de Espinosa - obra em que o filósofo se propôs a tratar de diversos assuntos concernentes à teoria política, dentre os quais, a configuração dos estados monárquico, aristocrático e popular²⁸³ - jamais foi concluído, visto que o autor faleceu de tuberculose, justamente, quando se debruçaria, de forma mais específica e minuciosa, acerca da democracia, último capítulo o qual Espinosa teve a oportunidade de apenas iniciar o assunto, redigindo poucos quatro parágrafos.²⁸⁴ Apesar das escassas menções e dos sintéticos apontamentos sobre democracia no *Tratado Político*, não se identifica - a partir de uma interpretação holística e sistemática do conjunto das obras e das cartas escritas por Espinosa - elementos esparsos ou porventura quebradiços sobre o tema, mas, ao contrário, se verifica uma construção político-filosófica realmente sólida, robusta e imanente sobre democracia, coerente – em razão disso e portanto – com o conjunto da filosofia espinosana.

Espinosa explicita o significado de democracia, conquanto de maneira breve, em oportunidades distintas no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*: neste, define democracia como o estado em que a multidão comum compõe o conselho – detentor absoluto, por consenso comum, do direito que se define pela potência da multidão -, o qual possui a

²⁸⁰ NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: editora 34, 1993, p.248.

²⁸¹ Nas palavras de Espinosa, o “totalmente absoluto estado, a que chamamos democrático”, cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 137.

²⁸² Cf. AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 396-397.

²⁸³ Em carta endereçada a um amigo, Espinosa expõe sinteticamente a proposta e/ou estrutura do *Tratado Político*, cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 3-4.

²⁸⁴ Sobre este tema, Diogo Pires Aurélio esboça uma breve contextualização histórica e política da época da feitura do *Tratado Político*, cf. AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 343-349.

incumbência da república, isto é, de regulamentar, interpretar e extinguir direitos, fortalecer urbes, tomar decisões sobre a guerra e a paz, dentre outras;²⁸⁵ naquele, define democracia “como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o supremo direito a tudo o que estiver em seu poder”,²⁸⁶ sendo o Estado democrático “o mais natural e o que mais se aproxima da liberdade que a natureza concede a cada um”.²⁸⁷

Segundo interpretação de Chauí, a utilização da expressão “mais natural” para definir a democracia significa “o que está mais de acordo com a condição humana quando definida pelo direito natural”, considerando, portanto, que a política se deduz a partir da natureza humana. A democracia – prossegue Chauí – se apresenta como a mais concreta e natural forma da existência política, pois nela “cada um é cidadão (fundador da lei), súdito (obediente à lei), dirigente (atualiza a lei em suas decisões) e dirigido (realiza as decisões emanadas da lei)”,²⁸⁸ sendo, por mesmo raciocínio, governo absoluto, visto que o poder da multidão e o poder dos cidadãos são idênticos, sendo cada cidadão “legislador, governante e súdito”, havendo o direito destes participarem do poder.²⁸⁹

De forma similar, Aurélio afirma que a democracia se acerca do estado de natureza porquanto conserva a igualdade e o direito natural de cada indivíduo, embora não seja idêntica ao estado de natureza, pois se assim o fosse “seria algo de pré-político ou mesmo de não-político”. O que os aproxima, portanto, o que há no estado de natureza e persiste na democracia é o direito de governar, haja vista a política, consoante interpretação de Aurélio, ser reputada como algo que possui o escopo de possibilitar as condições de liberdade, tornando cada indivíduo, na medida do possível, *sui juris*, isto é, tornar cada indivíduo um “cidadão livre e não um objecto manobrável”.²⁹⁰

Aurélio preleciona, ademais, que, a democracia pode ser julgada também como natural em decorrência de não contrariar as diferenças de cada indivíduo, considerando, desta feita, que cada um busca, naturalmente, que as coisas públicas sejam administradas conforme seu próprio engenho. Ao reputar que a nossa existência – e, por conseguinte, nossa potência singularmente considerada, nossa essência atual – equivale a uma recorrente “compatibilização

²⁸⁵ Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 20.

²⁸⁶ SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Teológico-Político**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, p. 330.

²⁸⁷ SPINOZA, *Ibid.*, p. 332.

²⁸⁸ CHAUI, Marilena. Direito é potência – Experiência e geometria no “Tratado Político”. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.236.

²⁸⁹ Cf. CHAUI, Marilena. A instituição do campo político. In: CHAUI, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.171.

²⁹⁰ AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000, p. 283.

com todos os outros”, por meio da qual nossos movimentos incorporam quantidade significativa de determinações exteriores, o que pode nos tornar “dependente e passivo, *alterii juris*, em suma”, Aurélio aduz que a democracia se acerca bastante da diversidade natural, à medida que possibilita a manifestação de opiniões as mais diversas como método para evitar o absurdo, quiçá para exsurgir as melhores soluções.²⁹¹ Esta ilação, faz-se mister destacar, tem por base afirmação de Espinosa, o qual, avaliando os engenhos humanos como sobremaneira obtusos para entender tudo de forma imediata, julga que “consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tenham todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes”.²⁹²

Pode-se depreender da exposição supra que a democracia para Espinosa e para os espinosistas é compreendida, de certa forma, como participação dos indivíduos na gestão da coisa pública, os quais - buscando a liberdade, desejando não apenas se tornar *sui juris*, mas também que os demais vivam segundo seu próprio engenho – querem expressar suas mais variadas opiniões. Tais predicados constitutivos da democracia articulam-se, outrossim, com os conceitos de potência, multidão e direito, motivo por que se torna necessário retomá-los neste momento, ainda que sinteticamente, sob o prisma democrático.

De acordo com Aurélio, multidão não pode ser confundida com povo, nação, massa ou qualquer outra espécie de agregado em que as múltiplas vontades individuais sejam convoladas em uma vontade unificada. A multidão, portanto, não é sujeito, mas, na verdade, “é um cabo de forças, um horizonte fluido e em permanente mutação, no seio do qual se desenham núcleos de potência que são modos de realização singular da potência infinita da natureza”. Sendo a potência da multidão resultante das diversas potências que atuam e que entram em conflito no seu interior, bem como capacidade de afirmação da união face ao exterior, Aurélio assevera que a única maneira de a potência da multidão se afirmar é por meio da sua manifestação em poder constituído – a *potestas* ou sistema de instituições -, sob pena de permanecer “na cacofonia das opiniões e na pluralidade informe dos interesses”, pois para a multidão se tornar um corpo político, esta precisa ter “uma forma, uma constituição, uma lei ou direito comum”.²⁹³

²⁹¹ AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000, p. 284.

²⁹² SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 126.

²⁹³ AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 62.

Por este motivo, Aurélio aduz que o poder – onde se determina o que é proibido, obrigatório ou permitido, bem como se define o que é ou não interesse público -, na realidade, está em incessante disputa, não existindo, destarte, nenhum enunciado normativo que esgote o sentido de bem comum, pois inexistente verdade que suspenda, peremptoriamente, os constantes debates e conflitos de opiniões acerca da forma que as leis devem assumir. Não obstante, ausente a pressuposição de um bem comum, discussões análogas sequer teriam sentido, pelo que a multidão dissipar-se-ia em um desarranjo de vontades e interesses individuais. Aurélio assevera que Espinosa reputava a democracia como o regime que mais se aproximava da natureza porquanto ela “é esse processo irrepresentável, que se autoconstitui e reconstitui na imanência da natureza humana, tendo por referencial um padrão que não possui conteúdo *a priori*, sem modelo, portanto, a que se ajustar, nem bússola por onde se orientar”.²⁹⁴

Conforme Aurélio – e contrariamente ao sugerido por Negri -, o poder constituído, em sua concepção espinosana, mostra-se detentor de uma certa positividade,²⁹⁵ pois, em todo Estado ou regime, sempre haverá “um operador que realiza e atualiza essa unificação da mente da multidão, ou seja, que materializa a vontade dispersa na unidade permanente de uma lei”.²⁹⁶ Ao ressaltar que a potência da multidão se confirma por meio do direito público pelo fato da liberdade existir coletivamente apenas “sob o rosto de uma *potestas*”, Aurélio assevera que a “*potentia, sive jus*, da multidão”, de forma alguma, implica o desaparecimento da normatividade – o que seria, no entendimento de Negri, conceber a potência unicamente como liberdade, ao passo que a *potestas* seria tão somente negação e ausência de ser -, mas, deveras, significa “a impossibilidade de a potência da multidão existir sem o direito. Politicamente, o ser ou potência da multidão é o direito”.²⁹⁷ De forma crítica e percuciente, ultima, então, Aurélio:

Espinosa, como sabem os seus leitores, repete insistentemente que o sentido da política reside no facto de os homens se conduzirem menos pela razão que pelos afetos. **Se a multidão é de facto um conceito de maior importância na sua filosofia, é porque ela permite pensar o direito como expressão e ordenação da coexistência de uma multiplicidade de indivíduos, cada um deles com seu direito natural. Na medida em que é expressão, ou, mais espinosamente, modificação, o direito conserva consigo a sua causa imanente, que é a multidão. E, da mesma forma que a substância é causa imanente dos modos, a potência da multidão é causa imanente do direito comum.** É certo que esse direito, conforme a história demonstra, pode assumir diferentes modos e a *res publica* sobreviver sob diferentes

²⁹⁴ AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 65.

²⁹⁵ AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000, p. 266.

²⁹⁶ AURÉLIO, *op. cit.*, p. 397.

²⁹⁷ AURÉLIO, *Ibid.*, p. 398.

regimes, dois dos quais – a monarquia e a aristocracia – Espinosa descreve em pormenor, deixando em fase de simples esboço a descrição de um terceiro, a democracia. **Imaginar, porém, um regime em que a potência da multidão não se refletisse sob a forma de uma ordem jurídica, incidindo sobre todos e cada um dos indivíduos, seria imaginar uma potência, por um lado, constituinte e, por outro lado, sem nenhum poder constituído: uma potência impotente, em suma.**²⁹⁸ (grifo nosso)

Exsurge, assim, uma outra dificuldade da teoria negriana de poder constituinte: a (im)possibilidade da potência constituinte nada produzir. Ao que parece, tal potência constituinte concebida por Negri exclui a possibilidade de qualquer produção, ou seja, desconsidera, frontal e contundentemente, a proposição 36 da Primeira Parte da *Ética* onde está insculpido que “não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito”.²⁹⁹

Cumprido destacar, ademais, que a eventual não existência do direito comum, implica, de igual modo, a irrealidade do direito natural, que se tornaria nulo ou meramente uma opinião, pois não haveria qualquer garantia de sua manutenção, conforme lição espinosana.

Paralelamente – quiçá por consequência – à carência de uma *ciência dos afetos* e uma teoria da passividade mais aprofundada na concepção negriana de poder constituinte, verifica-se uma - senão ausente, talvez - essencialmente negativa teoria do direito no construto político-democrático articulado por Negri. O direito, o estado ou o poder constituído – ao que parece ser o entendimento de Negri – são naturalmente ou essencialmente ruins em si, pelo que devem ser extirpados através da potência constituinte da multidão.

Sob a perspectiva da filosofia de Espinosa, todavia, tais ilações demonstram tão somente a não compreensão da ordem necessária da natureza, ou seja, imagina-se que algo seja bom ou ruim em si mesmo, embora se devesse considerar que nada poderia ser produzido de outra forma que não aquelas em que foram produzidas.³⁰⁰ Conceber, portanto, a potência constituinte da multidão enquanto existência autônoma e não relacionada com o poder constituído, visto que este unicamente a constrange e a limita; considerar que a potência deva dominar completamente o poder; defender a ausência ou a demolição do direito, pois este refletiria somente a negação e a submissão da liberdade, são deduções que podem evidenciar, de veras, “deficiência de conhecimento”, ou seja, dificuldades em compreender como as coisas são e, por conseguinte - conforme interpretação que se faz da filosofia de Espinosa -, implica

²⁹⁸ AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes**: Espinosa e a Democracia. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014, p. 398.

²⁹⁹ Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 63.

³⁰⁰ Cf. Proposição 33, Parte I, *Ética*. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 57.

conceber a política, a democracia e o poder constituinte não como são, mas como gostariam que eles fossem.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Porventura se possa afirmar que perscrutar o conceito de poder constituinte sob o prisma filosófico signifique: primeiro, não se resignar com a conceituação posta, admitindo-a, irrefletidamente, como algo já pronto, acabado e – talvez – suficiente; segundo, analisar não somente as conclusões – ou em termos jurídico-processuais, o dispositivo sentencial – e as fundamentações epidérmicas, as quais constituem senão o todo predicativo, ao menos o âmago dos conceitos insculpidos nas obras de direito constitucional, mas, principalmente, examinar os pressupostos quando explícitos ou evidenciá-los quando se fazem implícitos, possibilitando a compreensão de como foram desenvolvidas tais conceituações; terceiro, entender em que contexto histórico, político, social e econômico foram elaborados e estão sendo disseminados pela literatura jurídica; quarto, identificar tanto a quais discursos ou segmentos de poder se presta, quanto de que modo e o porquê deles serem reproduzidos; quinto, cotejar pensamentos e concepções distintas, demonstrando os variáveis entendimentos de um conceito, bem como os seus possíveis efeitos para a sociedade nos mais diversos campos (jurídico, político, social, etc.).

Todo este árduo percurso investigativo pode ser percebido na estruturação teórica de Antonio Negri, que, além de praticar as operações supra delineadas, expõe e edifica uma nova interpretação, um novo conceito de poder constituinte. O construto negriano, com efeito, rompe o discurso hegemônico sobre o tema em muitos aspectos essenciais, não revestindo-lhe apenas com um outro figurino ou outra roupagem, mas, talvez, concedendo-lhe, de fato, alicerces outros até então não percebidos ou, ao menos, não coligidos e concatenados de forma sistemática.

Utilizando um eixo filosófico incomum, olvidado, quiçá malquisto pelos constitucionalistas, Negri articula a perspectiva política de Maquiavel, a crítica materialista-histórica de Marx e a filosofia de Espinosa como base teórica de um conceito de poder constituinte construído historicamente, ativo politicamente, vigoroso socialmente e radical democraticamente.

A partir do paradigma maquiaveliano – sustenta Negri – confere-se à multidão predicados não antes vistos, verificando-se nesta mais *virtù* do que no príncipe, o que a torna – pela desunião e, notadamente, pelas vitórias contra a fortuna – o motor precípua da democracia, a expressão do poder constituinte. O pensamento marxiano – segundo Negri – exprime, por sua vez, o poder constituinte enquanto trabalho vivo, que, por meio da cooperação, deseja se libertar da expropriação, o que assim o faz ao introduzir a força social na política, amalgamando mundo

do trabalho e mundo político. A leitura da filosofia espinosana – consoante Negri – expressa, por fim, o poder constituinte enquanto uma manifestação da desutopia em ato que busca liberar a multidão, possibilitando, desta forma, realizar a constituição da potência.

Quando do exame da teoria do poder constituinte negriano a partir da filosofia de Espinosa, verifica-se, conquanto inovadora e complexa seja aquela edificação teórico-conceitual, algumas dificuldades, primordialmente, no que se refere à categoria do possível na concepção espinosana de livre necessidade; à dinamicidade, origem e natureza dos afetos; ao poder constituído e ao direito, enquanto investigados sob um viés democrático, motivo por que este temário se torna paradigmático para a formulação de possíveis críticas.

Assim como os afetos, não devemos – num primeiro momento – rir, chorar, censurar ou detestar o direito ou o poder constituído, pois, não obstante possam ser muitas vezes incômodos, são todavia necessários – ou inelimináveis de forma absoluta – e possuem causas certas, por meio das quais devemos tentar entender a sua natureza.³⁰¹ De igual modo, a assunção do campo de forças afetivo como imanente à natureza – e, por conseguinte, a compreensão da potência e da atuação de forças externas em relação a nós – possibilita-nos identificar quais as circunstâncias passíveis de submissão ao nosso poder; permite-nos agir conforme as possibilidades determinadas, ou seja, padecer menos; confere-nos a autoridade de decidir não mais com fulcro em crenças supersticiosas de livre-arbítrio e de criação *ex nihilo*, mas, sim, em conformidade com a livre necessidade determinada, plena de materialidade, capaz de alterar – quiçá superar – o atual estado de coisas em que nos encontramos; autoriza-nos reconhecermos a nós próprios, com efeito, não como completamente ativos, tampouco como completamente passivos, mas, deveras, absolutamente determinados pelas mais diversas causas e suas conexões.

Para uma filosofia em que saber é saber pela causa,³⁰² pois, conforme prelecionado por Espinosa, conhecer o efeito depende do conhecimento da causa,³⁰³ tornar-se causa adequada, portanto, implica, por um lado, o fortalecimento do *conatus* e o aumento de potência, por outro lado, resulta em mais direito, haja vista o direito se estender até onde se estende sua potência. O direito, então, passa a ser visto não mais como algo abstratamente pré-definido,

³⁰¹ Este período corresponde a uma paráfrase dos parágrafos primeiro e quarto do capítulo I do *Tratado Político*, cf. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 5 e 8.

³⁰² Expressão utilizada por Homero Santiago ao se referir à filosofia espinosana, cf. SANTIAGO, Homero. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André. (org). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 202.

³⁰³ Cf. Axioma 4, Primeira Parte, Ética. In: SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 15.

mas como algo aferido, concretamente, na prática das relações intersubjetivas, o qual tem sua valoração modificada segundo as circunstâncias determinadas e determinantes da correlação de forças atual. O direito e o poder constituído, da mesma forma que o indivíduo, não são integralmente passivos ou integralmente ativos – em outros termos, poder-se-ia dizer, outrossim, que não são completamente negativos ou positivos –, estando eivados, desta forma, de uma ambivalência ou ambiguidade que lhes é natural: à medida que são manifestações dos afetos comuns, efeitos da potência da multidão, mantenedores da segurança e da consistência política, o direito e o poder constituído também são – em maior ou menor grau, sob uma perspectiva qualitativa, e/ou extensão, sob uma perspectiva quantitativa – meras normas e instituições reflexas da conjuntura político-econômico-social vigente, simples produtos daqueles que, no momento, detém o poder institucional.

Tal entendimento demonstra – empregando termo utilizado por Espinosa, talvez seja possível adjetivar de “natural” – a convivência entre transgressão e observância das prescrições normativas. Revolução e estabilidade parecem estar, desta feita, tão intimamente ligadas, quanto demais correlações binômicas na filosofia espinosana, a exemplo: de ordem necessária da Natureza-ordem comum da Natureza; corpo-mente; agir-padecer; ação-paixão; alegria-tristeza; medo-esperança; servidão-liberdade; direito natural-direito civil. De modo idêntico a estas correlações mencionadas, revolução/transgressão e estabilidade/observância não se excluem completamente, tampouco submetem uma à outra de forma absoluta, pois ambas fazem parte da ordem da natureza – notadamente, no âmbito político –, inexistindo vício ou deformidade nesta, pois a natureza é sempre a mesma e uma só em qualquer parte³⁰⁴ – consoante entendimento de Espinosa –, o que, em outras palavras, significa que tanto revolução/transgressão, quanto estabilidade/observância são expressões das variações de potência – ou essência atual –³⁰⁵ seja da multidão, seja do indivíduo: este, geralmente, associado às categorias de transgressão/observância e determinado pelos afetos, correspondendo ao agir individual; aquela, normalmente, associada às categorias de revolução/estabilidade e determinada pelo afeto comum, correspondendo ao agir multitudinário.

Consoante entendimento espinosano, a natureza, ou seja, Deus, a substância única que consta infinitos atributos e existe necessariamente, não apenas é causa imanente e não transitiva de tudo o que existe, como também é causa eficiente da existência e da essência das

³⁰⁴ Cf. Prefácio da Terceira Parte da *Ética*. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 162-163.

³⁰⁵ Cf. proposição 7 da Terceira Parte da *Ética*. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 175.

coisas, logo, tudo que existe, existe na substância, não podendo nada existir nem ser concebido sem ela.³⁰⁶ Em uma palavra, em tudo na natureza se segue algum efeito porquanto tudo na natureza expressa a natureza da substância, isto é, expressa a essência da substância de uma forma definida e determinada, motivo por que a potência de Deus é causa de todas as coisas.³⁰⁷

Seguido a causalidade eficiente imanente deste raciocínio espinosano, pode-se, de modo análogo, compreender o poder constituinte não mais como extrínseco ou externo, mas como causa eficiente imanente, não transitiva, sendo o poder constituído seu efeito, em outros termos, o direito – ou o poder constituído - possui a potência da multidão - ou seja, o poder constituinte - como causa eficiente imanente. Rompe-se, assim, a análise e a interpretação contemporâneas da constituição como causa final. Em vez de se debruçar sobre a causa final, poder-se-á examinar mais detidamente não apenas quais vontades acarretaram a constituição, como também quais as causas destas vontades e suas conexões, inexistindo, neste ponto de vista, qualquer fim predeterminado, destino a ser alcançado ou forma justa de agir previamente definida. O conhecimento pela causa viceja nesta perspectiva. Talvez se possa afirmar que, ante esta ótica da causalidade eficiente imanente, exsurtem, com efeito, possíveis novos pressupostos para análise e interpretação não só do poder constituinte, como também do poder constituído.

O poder constituinte – ou seja, a potência da multidão –, destarte, se caracteriza: primeiramente, pelos operadores da *virtù* e da desunião em Maquiavel; segundo, se apresenta, via materialismo-histórico, como cooperação, trabalho vivo e força social para Marx; em um terceiro momento, Negri não só reaviva, expõe e articula os pensamentos maquiaveliano, marxiano e espinosano, como também – e principalmente – revoluciona, em virtude do pujante e vanguardista caráter político-social-democrático, o conceito de poder constituinte, que, a partir de sua teoria inverte o ângulo da análise – em vez de olhar o poder constituinte do ponto de vista da constituição e do constitucionalismo, examinar-se-á a constituição pelo prisma do poder constituinte -, trazendo à tona, desta feita, a questão premente e atual em que consiste este tema; e, por fim, o poder constituinte, consoante leitura tanto de obras espinosanas, quanto de obras espinosistas, se afigura como causa eficiente imanente do direito – ou poder constituído -, como potência da multidão, que oscila e atua conforme o afeto comum.

³⁰⁶ Cf. Proposições 11, 15, 18, 25, 26 e 28 da Primeira Parte da *Ética*. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 25-49

³⁰⁷ Cf. Proposição 36, demonstração, da Primeira Parte da *Ética*. In: SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 63.

Perscrutar o conceito de poder constituinte de Negri sob a ótica da filosofia de Espinosa implica, portanto, além de manejar os conceitos maquiavelianos, marxianos e, principalmente, negrianos, utilizar como operadores fundamentais da análise crítica não apenas a dinâmica e a ciência dos afetos, como também a causalidade eficiente imanente, o determinismo e a ontologia do necessário, em outras palavras, significa evidenciar o campo de forças afetivos; demonstrar e argumentar por meio do método de investigação das causas, bem como de suas conexões e efeitos; elucidar as possibilidades determinadas, expor a livre necessidade; e, por conseguinte, explicitar, de forma franca, o incessante embate político. Reputar o poder constituído não como algo, aparentemente, negativo em sua essência, algo que não deveria existir, mas, sim, como algo natural e, intimamente, relacionado com o poder constituinte e com a democracia, se, por um lado, resulta – conforme almeja Negri – na desdramatização do conceito de revolução; por outro lado, denota, com efeito, não a crise do conceito de poder constituinte, mas, deveras, a concepção de poder constituinte como conceito de uma crise.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Newton de Menezes. Estado de Direito: dialética entre Ordem Normativa e Estado de Exceção na Concepção Marxista do Político. In: LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto; BELLO, Enzo. **Direito e Marxismo**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010, p. 95-121.
- APPEL, Karl-Otto; MOREIRA, Luiz; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Com Habermas, Contra Habermas: Direito, Discurso e Democracia**. São Paulo: Landy, 2004.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **O mais natural dos regimes: Espinosa e a Democracia**. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014.
- _____. **Imaginação e Poder** – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa. Lisboa: Colibri, 2000.
- BAGNO, Sandra. “Maquiavélico” versus “maquiaveliano” na língua e nos dicionários monolíngües brasileiros. **Cadernos de Tradução**, Florianópolis, v. 2, n. 22, p. 129-150, fev. 2009. ISSN 2175-7968. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/traducao/article/view/2175-7968.2008v2n22p129/9412>>. Acesso em: 10 jan 2016.
- BARROSO, Luís Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. 4.ed. São Paulo: Saraiva, 2013.
- BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: Para uma Crítica do Constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.
- BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 6.ed. São Paulo: Malheiros Editores, 1996.
- BULLOS, Uadi Lammêgo. **Curso de direito constitucional**. 9.ed. São Paulo: Saraiva, 2015.
- CAMPOS, Juliana Cristine Diniz. As origens da teoria do poder constituinte: um resgate da obra de Sieyès e suas múltiplas releituras pela doutrina publicista continental. **Revista da Faculdade de Direito da UERJ – RFD**, Rio de Janeiro, v.1, n.25, p. 153-174, 2014. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/rfduerj/article/view/8032/9122>>. Acesso em: 10 jan 2016.
- _____. **Nomogênese e poder constituinte: fundamentação racional e a legitimidade democrática da norma constitucional**. Tese (Doutorado em Direito do Estado) – USP, São Paulo, 2013.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7.ed. Coimbra: Almedina, 2003
- CHAGAS, Eduardo Ferreira. A natureza dúplice do trabalho em Marx: trabalho útil-concreto e trabalho abstrato. **Revista Outubro**. n.19, p. 61-80, jan./jun. 2011. Disponível em: <<http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/02/Revista-Outubro-Edic%CC%A7a%CC%83o-19-Artigo-04.pdf>>. Acesso em: 28 dez 2015.

CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Entrevista – Marilena Chauí. **Revista Cult**, São Paulo, edição 133, 2010. Entrevista concedida a Juvenal Savian Filho e a Eduardo Socha. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-marilena-chaui/>>. Acesso em: 20 jan 2016.

_____. *Mea philosophia* - Marilena Chauí e Bento Prado Jr. dialogam sobre a filosofia de Espinosa. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 mar 1999. Entrevista concedida a Bento Prado Júnior. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs13039901.htm>>. Acesso em: 23 dez 2015.

_____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

GAINZA, Mariana de. **Espinosa**: uma filosofia materialista do infinito positivo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Fapesp, 2011.

GUIMARAENS, Francisco de. **Cartografia da imanência**: Spinoza e as fundações ontológicas e éticas da política e do direito. Tese (Doutorado em Teoria Geral do Estado e Direito Constitucional) – PUC, Rio de Janeiro, 2006.

LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. Jurisdição Constitucional: Um Problema da Teoria da Democracia Política. In: SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; BERCOVICI, Gilberto; MORAES FILHO, José Filomeno de; LIMA, Martonio Mont'Alverne Barreto. **Teoria da Constituição**: Estudos sobre o Lugar da Política no Direito Constitucional. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003, p. 199-261.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **O Príncipe**. 4.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política. Livro I. Volume 2. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas**. Tomo I. Lisboa/Moscou: Edições Avante!/Progresso, 1982.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 7.ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro: editora 34, 1993.

_____. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

QUINTAR, Aída. A potência democrática do poder constituinte em Negri. **Lua Nova – Revista de Cultura e Política**, São Paulo: Cedec, n.43, p.131-154, 1998.

SANTIAGO, Homero. As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri, **Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU on line**, São Leopoldo, n. 397, Ano XII, 06 ago 2012. Entrevista concedida por e-mail a Márcia Junges. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4537&secao=397>. Acesso em: 15 dez 2015.

_____. A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri. In: **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza**, Fortaleza: UECE, v. 4, n. 8, p.55-64, dez.2010. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3666531>>. Acesso em: 28 dez 2015.

_____. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André. (org). **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p.171-212.

_____. Um conceito de classe. In: **Cadernos espinosanos**, São Paulo, n.30, p.24-48, jan./jun. 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/83773>>. Acesso em: 03 jan 2016.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A constituinte burguesa – Qu'est-ce que le Tiers État?** 6.ed. trad. Norma Azevedo. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3.ed.bilingue [latim/português]. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. **Tratado político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. **Tratado Teológico-Político**. 3.ed. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.