

A força dos afetos no direito e na multidão: uma possível leitura espinosista sobre o poder constituinte de Antonio Negri

*The force of affections in law and in multitude:
a possible spinozist interpretation about Antonio Negri's constituent power*

Vitor Sousa Bizerril*

Resumo: A teoria do poder constituinte formulada por Antonio Negri diferencia-se das demais concepções existentes, visto que, em vez de buscar arrefecê-lo ou controlá-lo, Negri apresenta-o como um procedimento absoluto, ilimitado e inconcluso. Não obstante seu caráter vanguardista, a robusta fundamentação teórica e a complexa pesquisa efetuada por Negri na elaboração de seu conceito de poder constituinte apresentam, 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 espinosiana como argumento basilar de sua proposta teórica, inclusive adotando e interpretando conceitos próprios daquela, analisam-se temas como dinâmica e ciência dos afetos, multidão e direito, que, por serem caros à literatura de Espinosa, merecem, de forma crítica e percuciente, serem examinados e cotejados com elementos da teoria do poder constituinte negriana.

Palavras-chave: poder constituinte; afetos; multidão; Antonio Negri; Baruch de Espinosa.

Abstract: The constituent power theory conceived by Antonio Negri is remarkably different from other existents concepts, for, instead of trying to decrease it or control it, Negri states the constituent power as an absolut, boundless and unfinished procedure. 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, embracing and interpreting specific terms of this philosophical theory, it will be analyzed themes as like science and dynamics of affections, multitude and law, which – because of relevance to Spinoza's literature – deserve to be thoughtfully



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que sem fins comerciais e que o trabalho original seja corretamente citado.

* Coordenador Adjunto do curso de Graduação em Direito do Centro Universitário Christus (Unichristus) – Campus Parquelândia, situado no município de Fortaleza (CE). Doutorando em Direito na Universidade de Brasília (UnB), integrante da Linha de Pesquisa “Constituição e Democracia”, sub-linha “Filosofia Política, Teoria Constitucional e Democracia”. Mestre em Ordem Jurídica Constitucional pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Bacharel em Direito pela Universidade de Fortaleza (Unifor). E-mail: vitorbizerril@gmail.com.

examined and compared with elements of Negri's constituent power theory.

Keywords: constituent power; affections; multitude; Antonio Negri; Benedictus de Spinoza.

1. “Deus vivo democrático”, desutopia e o conceito de poder constituinte como crise

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”.¹ Nessa definição jurídica – prossegue Negri – há um imenso paradoxo, pois se 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”.²

O poder constituinte, onipotente e expansivo, acaba sendo reduzido – nas palavras de Negri – à norma de produção do direito, interiorizado no poder constituído, sendo sua expansividade, desta forma, manifestada tão somente “como norma de interpretação, como 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”.³

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, indagam-se 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”; questionam-se, outrossim, acerca da possibilidade de conservar aberto, conquanto sob vigilância e domínio, o poder constituinte, “fonte da vitalidade do sistema”; perguntam-se, então, como encarcerar o poder constituinte em um “mecanismo jurídico”. Embora não o eliminem, afirma Negri, os hermeneutas jurídicos o mantêm em virtude do receio de o poder constituinte levar consigo “o sentido do sistema jurídico e a referência democrática que lhe deve qualificar o horizonte”, motivo por que, ao partir do pressuposto de que existem tanto o poder constituinte quanto seus efeitos, busca-se definir como e onde fazê-los atuar.⁴

No que concerne ao constitucionalismo, Negri afirma que este é “teoria e prática do governo limitado: limitado pelo

¹ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 8.

² Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 9.

³ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 10.

⁴ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 11-12.

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 porque o paradigma do poder constituinte rebenta, quebra, cessa e dissolve qualquer equilíbrio preexistente.⁵ 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”.⁶

Tendo em vista que nem o constitucionalismo ou as exacerbadas ambiguidades das doutrinas jurídicas conseguem solucionar o problema da crise do poder constituinte, Negri infere

que não é o caso de resolvê-la, mas sim de assumir esse 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”.⁷

Afirma Negri, então, que a filosofia espinosiana 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”.⁸

Em decorrência dessa interpretação da filosofia espinosiana, Negri assevera que a constituição do político tem por base a expansão progressiva e irreprimível da *cupiditas*,⁹ que se mostra como “força

⁵ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 20-21.

⁶ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 21-22.

⁷ NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 22-23.

⁸ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 28.

⁹ 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” (SPINOZA, *Ética*, 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 inconceptibilidade 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 a vertigem de uma exterioridade,

determinante do processo de constituição do social”. O novo ser social, portanto, constitui-se, necessariamente, a partir 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 subjacentes ao processo, efetiva-se como tendência, ou seja, o poder constituinte se encontra em permanente abertura, continuamente se redefinindo como absoluto, encontrando-se, assim, no real, na guerra e na crise, sendo “a divindade do mundo”, um “*deus vivo democrático*”.¹⁰

Negri define esse absoluto como “produto de condições dialéticas abertas e negativas”, isto é, consequência de um processo histórico, “determinação de subjetividades concretas”:¹¹

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.¹²

Tendo em vista a criatividade já referida, bem como a ilimitada versatilidade do poder constituinte, Negri compreende haver motivos para que os resultados dessa força constitutiva sejam aniquilados no exato momento em que são atingidos, pois, se assim não o fossem, a contínua expressão de vitalidade da multidão seria resumida a um “fantasma unitário da potência”.¹³

Nessa mesma linha argumentativa, 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 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.¹⁴

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

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” (NEGRI, *A anomalia selvagem*, p. 210).

¹⁰ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 423-424.

¹¹ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 425.

¹² NEGRI, *O poder constituinte*, p. 425.

¹³ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 427-428.

¹⁴ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 440.

descobrimto “de um novo horizonte real e futuro”, a qual é concebida na “dimensão material e prática de uma filosofia do porvir”.¹⁵ Não apenas a desutopia é crítica do existente, dos componentes, mas também é “positiva, singular, construção do presente”.¹⁶

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.¹⁷ 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.¹⁸

Ainda no que concerne à desutopia, Negri identifica essa forma política do poder constituinte com a democracia, que, por sua vez, se compreende, de fato, como “expressão integral da multidão, radical imanência da potência, exclusão de toda definição externa”. Em decorrência de tal assertiva, Negri salienta que essa 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”. Com efeito, Negri assevera que o aparato

negacionista do poder constituinte – “horizonte inarredável, presença maciça, multidão” – e da democracia é, de fato, 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”.¹⁹

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 inter-relações, pelo que se pode depreender que o amor do tempo “é a alma do poder constituinte na medida em que ele faz do mundo da vida uma essência dinâmica, síntese sempre renovada da natureza e da história”.²⁰ 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

¹⁵ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 230.

¹⁶ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 282.

¹⁷ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, pp. 442-444.

¹⁸ Cf. NEGRI, *O poder constituinte*, p. 446.

¹⁹ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 444.

²⁰ NEGRI, *O poder constituinte*, p. 459.

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.²¹

Consoante Negri, a política não está restrita apenas à mediação de caráter administrativo e diplomático, nem somente à burocracia e à atividade policial, mas deve-se compreendê-la, deveras, como “constituição dinâmica, criadora, contínua e processual das potências: a política é isto. Essa 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 da criação incessante.²²

Negri, com efeito, afirma – a partir da exposição desse conceito de poder constituinte por ele delineado – haver 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.²³

Considera 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 *multidão*”.²⁴ 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.²⁵

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,

²¹ NEGRI, O poder constituinte, p. 459.

²² NEGRI, O poder constituinte, p. 460.

²³ NEGRI, O poder constituinte, p. 460.

²⁴ NEGRI, O poder constituinte, p. 461.

²⁵ NEGRI, O poder constituinte, pp. 26-27.

notadamente no que se refere à sua singular interpretação e utilização de operadores teóricos da filosofia de Espinosa.

Cumprido salientar, todavia, que não se pretende defender alguma ortodoxia do pensamento espinosoano, 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 ela.

Chauí assevera, com efeito, que buscar ler Espinosa conforme o que nos parece familiar implica fracassar, pois Espinosa inova ao subverter e expor suas concepções: no discurso que exprime o novo, ao passo que efetua um contradiscurso, aniquila o herdado. A vigorosa rede dos textos espinosianos se constitui, outrossim, como um tecido argumentativo, motivo pelo qual “a obra se efetua como exposição especulativa do novo e desmantelamento dos

preconceitos antigos que referenciam o presente, subvertendo, nos registros, o instituído”.²⁶

2. *Conatus*, ausência de livre-arbítrio e liberdade

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 fortuna²⁷ no próprio campo da fortuna”.²⁸

Chauí, então, salienta que somos livres não apesar da necessidade,²⁹ mas em

²⁶ CHAUI, *A nervura do real*, pp. 36-37.

²⁷ O termo fortuna aqui utilizado em muito se aproxima do conceito maquiaveliano, considerando a influência que Espinosa sofreu do filósofo político florentino. Tendo em vista a importância desse construto teórico, bem como buscando preservar a acepção utilizada por Marilena Chauí, faz-se necessário trazer à tona a explanação constante no “Vocabulário de termos-chave de Maquiavel” – parte integrante das edições de *O príncipe* e de *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* publicadas pela WMF Martins Fontes –, 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*, p. 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 benéfica, 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”. (MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, pp. 462-463; MAQUIAVEL, *O Príncipe*, pp. 187-188).

²⁸ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 202.

²⁹ Acerca da ontologia do necessário, cf. CHAUI, *A nervura do real*. Sobre a estrutura da obra *A nervura do real*, bem como explanações objetivas e didáticas de operadores espinosianos fundamentais,

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 de vencê-la ao revelá-la como tristeza, ignorância e fraqueza, pelo que, nas palavras de Chauí, “Espinosa chegará à definição de virtude³⁰ 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”.³¹ Chauí, destarte, conclui:

Nesse movimento, o instante decisivo é a dedução da gênese necessária da passividade como determinação da potência do *conatus*³² pela potência das causas exteriores, quando a exterioridade entre as potências das coisas e a do indivíduo corpómente institui um campo de forças afetivas onde a servidão germinará e desdobrá 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.³³

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*.³⁴ 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”.³⁵ Em outras palavras, 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, todavia³⁶ – e que somos

recomenda-se a leitura da entrevista de Marilena Chauí, concedida ao professor Bento Prado Júnior à época do lançamento da obra em comento: CHAUI, Marilena. *Mea philosophia* - Marilena Chauí e Bento Prado Jr. dialogam sobre a filosofia de Espinosa.

³⁰ 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” (SPINOZA, *Ética*, p. 269).

³¹ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, pp. 202-203.

³² Sobre *conatus* na filosofia espinosiana, Marilena Chauí 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 afeições internos e externos; na mente, o esforço para conhecer; os dois esforços são inseparáveis e constituem a essência atual do ser humano)” (CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 340).

³³ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 204.

³⁴ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 125.

³⁵ SPINOZA, *Ética*, p. 67.

³⁶ Neste sentido, elucidativa e sintética se apresenta a explanação de Homero Santiago acerca do determinismo “não-fatalista” de Espinosa (SANTIAGO, *As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri*).

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”.³⁷ Seguindo essa 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 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 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.³⁸

Santiago infere, assim, que, mesmo inseridos 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*”.³⁹ Não obstante permaneçamos “ignorantes das verdadeiras causas de tudo e sem outra norma de verdade”, se há uma nova condição, ela existe porque a ignorância sedimentada pela superstição teológica cede espaço para

a ignorância circunstancial, o que, segundo Santiago, “já faz uma enorme diferença”.⁴⁰

Santiago expõe, ainda, um outro elemento relacionado ao possível: a decisão. Não sendo no objeto (ou apenas nele) em que 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 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 independentemente de quaisquer determinações, isto é, a liberdade espinosiana 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 estado de coisas dado, atingindo o próprio cerne “da dinâmica das transformações e da historicidade”.

⁴¹

³⁷ SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 201.

³⁸ SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 202.

³⁹ Cf. SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, pp. 200-203.

⁴⁰ SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 203.

⁴¹ SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, p. 61.

Com efeito, Santiago verifica algumas “dificuldades” na teoria negriana constituinte, notadamente, o fato de o 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 essa 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 espinosiano”,⁴² 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 espinosiana; 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.⁴³

Santiago resume, de forma bastante sintética, a distância entre Negri e Espinosa a partir do operador *liberdade*,⁴⁴ pois aquele concede um destaque à liberdade não afeito a esse. Enquanto Espinosa afirma que a liberdade é algo “tão difícil como raro”,⁴⁵ 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.⁴⁶

Santiago conclui, por fim, que, não por acaso, a dificuldade dos textos de Negri consiste em “ir da possibilidade de a 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*”.⁴⁷

3. 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 fizeram-no como se tratando não de coisas naturais, as quais seguem as leis comuns da natureza, mas

⁴² SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, p. 63.

⁴³ SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, p. 64.

⁴⁴ De forma didática e objetiva, Homero Santiago tece breves considerações acerca do tema liberdade para Espinosa em SANTIAGO, *As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri*.

⁴⁵ Cf. Quinta Parte, Proposição 42, Escólio (SPINOZA, *Ética*, p. 411).

⁴⁶ SANTIAGO, *A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri*, pp. 63-64.

⁴⁷ SANTIAGO, *Um conceito de classe*, p. 44.

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.⁴⁸

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

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.⁴⁹

Nesse sentido, Espinosa afirma que não carecem 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-os como “algo que, além de vão, absurdo e horrendo, opõe-se à razão”.⁵⁰ Em sentido contrário, Espinosa assevera que a nada produzido na natureza pode ser atribuído um defeito próprio dela, visto que 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”.⁵¹

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 afecções”.⁵² Seguindo essa definição, apresenta-se o primeiro postulado da Parte III, da qual se extrai: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”.⁵³

Desta feita, percebe-se que o homem é passional, sendo afetado por causas

⁴⁸ SPINOZA, *Ética*, p. 161.

⁴⁹ SPINOZA, *Tratado político*, pp. 5-6.

⁵⁰ SPINOZA, *Ética*, p. 161.

⁵¹ SPINOZA, *Ética*, pp. 161-163.

⁵² SPINOZA, *Ética*, p. 163.

⁵³ SPINOZA, *Ética*, p. 163.

externas continuamente, alegrando-se, entristecendo-se ou, conforme operadores notadamente espinosianos, 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.⁵⁴

Deve-se inferir da condição natural dos homens que eles são passionais e racionais, podendo a paixão dividi-los, enquanto a razão os une necessariamente. Nesse tocante, Chauí argumenta que, considerados esses aspectos, torna-se necessário chegar “a um ponto de interseção entre a razão e paixão” para culminar na instituição da política, sendo esse ponto de interseção o escólio 2 da proposição 37 da Quarta Parte da *Ética*.⁵⁵ 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),⁵⁶ motivo por que nos abtemos de ocasionar um dano por medo de nos ser infligido dano ainda maior (*Ética*, Parte III, proposição 39).⁵⁷ 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),⁵⁸ 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).⁵⁹

A transmutação 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”.⁶⁰

Alegrear-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 adequada⁶¹

⁵⁴ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 173.

⁵⁵ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 179.

⁵⁶ *Ética*, Parte IV, proposição 7 (SPINOZA, *Ética*, p. 275).

⁵⁷ *Ética*, Parte III, proposição 39 (SPINOZA, *Ética*, p. 209).

⁵⁸ SPINOZA, *Ética*, p. 341.

⁵⁹ SPINOZA, *Ética*, p. 341.

⁶⁰ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 170.

⁶¹ *Ética*, Terceira Parte, definições. “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” (SPINOZA, *Ética*, p. 163).

ou causa total dos efeitos internos e externos que produz, isto é, de seus comportamentos, suas ideias e seus afetos, tornando-se, então, ativo. Ao se autodeterminar, ou seja, ser causa adequada, deixa de estar sob o jugo da ordem comum da Natureza, em que se encontra a imagem da contingência, fomentadora do medo. Participar da ordem necessária da Natureza, então, é ser causa adequada.⁶²

Ainda nesse tocante, Chauí adverte que a passividade não é causada simplesmente pela relação com as forças externas, pois, se assim o fosse, estaríamos destinados tão somente à passividade, visto que somos necessariamente seres finitos. Em verdade, ela deriva da forma como nos relacionamos com o exterior. A atividade, por sua vez, não decorre da ausência de relação com o externo, mas da forma pela qual é estabelecida a relação com o exterior. Leciona 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 pelo qual conclui que “a liberdade, portanto, é atividade corporal e psíquica de uma causa eficiente interna adequada ou forte”.⁶³

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 têm 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 esses os mesmos efeitos, quais sejam, a servidão do rebanho (ausência de guerra sem a presença de paz) e a revolta contínua (relações sociais e políticas pautadas pela discórdia). Sendo causados tão somente pelo medo, necessariamente restaria produzir senão efeitos do medo, assevera Chauí.⁶⁴

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

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 Chauí – conquistar a liberdade não determinada

⁶² CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, p. 170.

⁶³ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 214.

⁶⁴ CHAUI, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, pp. 171-172.

pela/na Fortuna, mas, de algum modo, fora dela.

Com o fito de colocar 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”,⁶⁵ não considerando nessa 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,⁶⁶ 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 home enquanto modo finito na duração.

4. Potência, direito e multidão

Espinosa, ao definir direito de natureza, articula esse conceito com o de *conatus* e de potência – todos 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, 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.⁶⁷ 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 pelos quais se esforçam por conservar-se –, do que pela reta razão, sendo-lhe lícito, ao julgar algo como útil para si, cobiçá-lo e adquiri-lo por meio de força, de astúcia, de solicitação ou de qualquer outra forma que lhe pareça mais fácil, podendo reputar como inimigo, conseqüentemente, todo aquele que tentar impedir seu propósito.⁶⁸

Em seguida, Espinosa preleciona que alguém se encontra sob a jurisdição de outrem (*alieni juris*) quando se encontra sob o poder de outro; ao passo que estará sob jurisdição de si próprio (*sui juris*)⁶⁹ 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.⁷⁰ Espinosa destaca ainda que desvanecido o medo ou a esperança – ou convolada esta última em *segurança* –, passa-se da condição de *alieni juris* para *sui juris*, pois

⁶⁵ Cf. Prefácio, Quarta Parte, *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 161).

⁶⁶ Acerca da Natureza, mostra-se oportuno explicitar, de forma inequívoca, a compreensão de Espinosa sobre o tema, razão por que transcrever-se-á a proposição 29 e escólio da Parte Primeira da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, 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”.

⁶⁷ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, p. 325; SPINOZA, *Tratado político*, p. 12.

⁶⁸ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, pp. 326-327; SPINOZA, *Tratado político*, pp. 12-13.

⁶⁹ 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 existirem algumas diferentes outras formas de traduzir estes conceitos.

⁷⁰ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, pp. 16-17.

reputa livre aquele que é conduzido pela razão, sendo, dessa forma, determinado a agir por causas adequadas e em conformidade com sua natureza, numa palavra, “a liberdade não tira, antes põe, a necessidade de agir”.⁷¹

No estado natural, considera-se *sui juris* aquele que consegue prevenir-se de qualquer opressão por outrem. No entanto, qualquer um que se encontre sozinho se esforçaria em vão para prevenir-se de todos os outros. Por essas razões, 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”.⁷² Em vista disto, Espinosa assevera que, provavelmente, pode-se 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”.⁷³

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 isso 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 idênticas para todos a causa de *segurança* e a regra de vida, o que, ressalta Espinosa, não obsta a faculdade de julgar de cada um.⁷⁴

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, guiada por esperança, por medo ou pelo desejo de vingar algum dano comum.⁷⁵

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

⁷¹ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, pp. 17-18.

⁷² Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 19.

⁷³ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 19.

⁷⁴ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, pp. 25-27.

⁷⁵ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 47.

forma e quaisquer outras situações exteriores.⁷⁶

Conforme Aurélio, a teoria da imitação dos afetos (*Ética*, Parte III, proposição 27)⁷⁷ 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 estarem “possuídos do dinamismo da imitação dos afetos, desde que eles se encontrem numa situação idêntica”.⁷⁸ 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.⁷⁹ 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),⁸⁰ 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 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.⁸¹

A potência comum – ou da multidão, consoante operador estritamente espinosiano –, prossegue Aurélio, não é assim denominada porque 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 essa razão, Aurélio afirma que a potência comum será mais potente quanto mais livre for 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.⁸²

Poder-se-ia, talvez, com fulcro nessa exposição de Aurélio, falar em um paralelismo entre o árduo percurso – “tão difícil como raro” – da servidão humana à liberdade, tratado na *Ética*, e o desejo de sair da condição de *alieni juris* para *sui juris*, abordada no *Tratado político*. De forma convergente, Chauí afirma que a *segurança* se apresenta

⁷⁶ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 226.

⁷⁷ *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” (SPINOZA, *Ética*, p. 195).

⁷⁸ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 228.

⁷⁹ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 231.

⁸⁰ *Ética*, Parte IV, proposição 7: “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” (SPINOZA, *Ética*, p. 275).

⁸¹ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 358-359.

⁸² AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 359.

como condição para que cada um se torne *sui juris* enquanto cidadão e, por conseguinte, livre, notadamente, na democracia, na qual 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*, haja vista, ao passar da passividade à atividade, efetua-se “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”.⁸³

Ainda nesse tocante, pondera 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 jurisdição alheia [*alieni juris*]”. A construção filosófica espinosiana 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”.⁸⁴

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 comum⁸⁵ –, com o escopo de opor-se ao aleatório e de inserir alguma previsibilidade, ressalta, 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”.⁸⁶

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 proporção 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 nas quais concorrem as vontades dos participantes nas assembleias e nos conselhos, como

⁸³ Cf. CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 182-183.

⁸⁴ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 354-355.

⁸⁵ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 7.

⁸⁶ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 354-356.

também tende a se tornar atemporal, haja vista aglutinar às decisões a experiência e a memória comuns, concatenando presente e passado.⁸⁷

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.⁸⁸ Em sentido idêntico, Chaui afirma, consoante demonstração geométrica,⁸⁹ 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 causa instituinte – leciona Chaui –, deveras, é eficiente, imanente e atual, exprimindo no presente, por meio das instituições, seus efeitos intrínsecos.⁹⁰

Tratando, ainda, da 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, constituindo-se o campo político em cada

um desses momentos.⁹¹ Aurélio, então, sintetiza essa 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 fugidivo 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’⁹².

Não obstante o exposto, Negri considera o poder – ou conforme a terminologia supratutilizada, *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”.⁹³ Seguindo essa linha argumentativa, Negri aduz que há uma real antinomia

⁸⁷ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 270.

⁸⁸ AURÉLIO, *Imaginação e Poder*, p. 294.

⁸⁹ 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* (SPINOZA, *Ética*). Quanto à demonstração geométrica espinosiana utilizada para a análise política, cf. CHAUI, Marilena. Direito é potência – Experiência e geometria no “Tratado Político” (CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 197-218).

⁹⁰ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 263.

⁹¹ AURÉLIO, *Imaginação e poder*, p. 282.

⁹² AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 64.

⁹³ NEGRI, *A anomalia selvagem*, p. 285.

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, da liberdade e da necessidade”, ao passo que o poder se refere à “subordinação da multiplicidade, da inteligência, da liberdade, da potência”.⁹⁴

Aurélio, todavia, identifica algumas dificuldades na leitura de Negri acerca da filosofia espinosiana, 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,⁹⁵ 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”?⁹⁶

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, essa precisa ter “uma forma, uma constituição, uma lei ou direito comum”.⁹⁷

Por esse motivo, Aurélio aduz que o poder – determinante do que é proibido, obrigatório ou permitido, bem como definidor do 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 inexiste 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 se dissiparia em um desarranjo de vontades e interesses individuais. Aurélio assevera que Espinosa reputava a democracia como o regime que mais se aproximava da natureza porque 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 qual se orientar”.⁹⁸

Conforme Aurélio – e contrariamente ao sugerido por Negri –, o poder constituído, em sua concepção espinosiana, mostra-se detentor de uma

⁹⁴ NEGRI, *A anomalia selvagem*, p. 248.

⁹⁵ Nas palavras de Espinosa, o “totalmente absoluto estado, a que chamamos democrático”, cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 137.

⁹⁶ Cf. AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, pp. 396-397.

⁹⁷ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 62.

⁹⁸ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 65.

certa positividade,⁹⁹ 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”.¹⁰⁰ Ao ressaltar que a potência da multidão se confirma por meio do direito público, pelo fato de a 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”.¹⁰¹ De forma crítica e percuciente, última, 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 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.¹⁰²

Exsurge, assim, uma outra dificuldade da teoria negriana de poder constituinte: a (im)possibilidade de a 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*, em que está insculpido que “não existe nada de cuja natureza não se siga algum efeito”.¹⁰³

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 espinosiana.

Paralelamente – quiçá por consequência – à carência de uma *ciência dos afetos* e de 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.

⁹⁹ AURÉLIO, *Imaginação e poder*, p. 266.

¹⁰⁰ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 397.

¹⁰¹ AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 398.

¹⁰² AURÉLIO, *O mais natural dos regimes*, p. 398.

¹⁰³ Cf. SPINOZA, *Ética*, p. 63.

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.¹⁰⁴ Conceber, portanto, a potência constituinte da multidão enquanto existência autônoma e não relacionada com o poder constituído, visto que este unicamente a constriange e a limita; considerar que a potência deva dominar completamente o poder; defender a ausência ou a demolição do direito, pois esse refletiria somente a negação e a submissão da liberdade, são deduções que podem evidenciar, deveras, “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 conceber a política, a democracia e o poder constituinte não como são, mas como gostariam que eles fossem.

5. Considerações finais

Quando do exame da teoria do poder constituinte negriano a partir da filosofia de Espinosa, verificam-se, conquanto inovadora e complexa seja aquela edificação teórico-conceitual, algumas dificuldades, primordialmente, no que se refere à categoria do possível na concepção espinosiana 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 na análise dos afetos, não devemos rir, chorar, censurar ou detestar o direito ou o poder constituído, pois, não obstante possam ser muitas vezes incômodos, são, todavia, necessários – ou, examinando de outro modo, inelimináveis de forma absoluta – e possuem causas certas, por meio das quais devemos tentar entender a sua natureza.¹⁰⁵ 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 a nos reconhecermos, 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,¹⁰⁶ pois, conforme prelecionado por Espinosa, conhecer o efeito depende do conhecimento da causa,¹⁰⁷ tornar-se causa adequada,

¹⁰⁴ Cf. Proposição 33, Parte I, *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 57).

¹⁰⁵ Esse período corresponde a uma paráfrase dos parágrafos primeiro e quarto do capítulo I do *Tratado político*, cf. SPINOZA, *Tratado político*, p. 5 e 8.

¹⁰⁶ Expressão utilizada por Homero Santiago ao se referir à filosofia espinosiana, cf. SANTIAGO, *Superstição e ordem moral do mundo*, p. 202.

¹⁰⁷ Cf. Axioma 4, Primeira Parte, *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 15).

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, 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: por serem 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, detêm o poder institucional.

Tal entendimento demonstra – pegando emprestado termo utilizado por Espinosa ao se referir à democracia, 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 as demais correlações binômicas na filosofia espinosiana, por 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 essas 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 parte¹⁰⁸ – 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 atual¹⁰⁹ – seja da multidão, seja do indivíduo: esse, 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 o entendimento espinosiano, 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 coisas, logo, tudo que existe, existe na substância, não podendo nada existir nem ser concebido sem ela.¹¹⁰ Em uma palavra, em tudo na natureza se segue algum efeito, pois tudo na natureza expressa a natureza da substância, isto é, expressa a essência da substância de uma forma definida e determinada,

¹⁰⁸ Cf. Prefácio da Terceira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 162-163).

¹⁰⁹ Cf. proposição 7 da Terceira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 175).

¹¹⁰ Cf. Proposições 11, 15, 18, 25, 26 e 28 da Primeira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 25-49).

motivo por que a potência de Deus é causa de todas as coisas.¹¹¹

Seguindo a causalidade eficiente imanente desse raciocínio espinosiano, 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. Rompese, 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, nesse ponto de vista, qualquer fim predeterminado, destino a ser alcançado ou forma justa de agir previamente definida. O conhecimento pela causa viceja nessa perspectiva. Talvez se possa afirmar que, ante esta ótica da causalidade eficiente imanente, exsurgem, com efeito, possíveis novos pressupostos para análise e interpretação não só do poder constituinte, como também do poder constituído.

Cumpre destacar, por um lado, que Negri não só reaviva, expõe e articula os pensamentos maquiaveliano, marxiano e espinosiano, como também – e principalmente – revoluciona, em virtude do pujante e vanguardista caráter político-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, examina-se a

constituição pelo prisma do poder constituinte –, trazendo à tona, desta feita, a questão premente e atual em que consiste o tema.

Por outro lado, após os argumentos acima expostos, propugna-se que devemos reputar o poder constituído não somente como algo, aparentemente, negativo em sua “essência” ou que não deveria existir, mas, sim, como algo natural e, intimamente, relacionado com o poder constituinte e com a democracia, pois tanto resulta – conforme almeja Negri – na desdramatização do conceito de revolução, quanto denota, com efeito, não a crise do conceito de poder constituinte, mas, verdadeiramente, a compreensão de poder constituinte como conceito de uma crise.

¹¹¹ Cf. Proposição 36, demonstração, da Primeira Parte da *Ética* (SPINOZA, *Ética*, p. 63).

Referências

- AURÉLIO, Diogo Pires. *Imaginação e poder: estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa: Colibri, 2000.
- AURÉLIO, Diogo Pires. *O mais natural dos regimes: Espinosa e a democracia*. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2014.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V.1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- 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 30 set. 2021.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SANTIAGO, Homero. A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, v. 4, n. 8, pp. 55-64, dez. 2010. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3666531>. Acesso em 30 set. 2021.
- SANTIAGO, Homero. As aproximações entre Spinoza, Nietzsche e Antonio Negri. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU on line*, São Leopoldo, n. 397, a. 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 30 set. 2021.
- SANTIAGO, Homero. Superstição e ordem moral do mundo. In: MARTINS, André. (org). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, pp.171-212, 2009.
- SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. *Cadernos espinosianos*, n. 30, pp. 24-48, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/espinosianos/article/view/83773>. Acesso em 30 set. 2021.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3.ed. Trad. e notas Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado político*. Trad., introd. e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- SPINOZA, Benedictus de. *Tratado teológico-político*. 3.ed. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

Recebido em 04 de outubro de 2021
Aceito em 10 de dezembro de 2021