

### 3

## Imanência, multidão e poder constituinte

Demonstrada a tensão constitutiva da Modernidade, entre o projeto transcendente e o imanente, bem como analisado o modo como a transcendência conceituou o poder constituinte, através da lógica da regulação e pela contenção da radicalidade produtiva do poder constituinte, abre-se um campo fértil e necessário para a análise e proposta de uma nova ideia de poder constituinte.

O Constitucionalismo, de um modo geral, classifica o poder constituinte como um poder ilimitado, incondicionado e inicial. Entretanto, tais características só possuem sentido se for pensado o poder constituinte no plano da imanência. Poder constituinte e imanência caminham juntos e se voltam para a produção de um novo real, para uma forma de produção radical, abrindo-se uma nova temporalidade.

Sob a perspectiva da imanência, o poder constituinte é ilimitado por ser justamente uma força produtiva e dinâmica de um novo real. Não há como afirmar o contrário, ele necessariamente é ilimitado. Ainda, ele é inicial na medida em que possui a potência de constituir um novo registro da realidade. E, por fim, é um poder incondicionado por não haver forma prévia de expressão dessa potência constituinte, ou seja, não há mecanismos pré-estabelecidos para a constituição de novos registros de realidade.

A classificação dada pelo Constitucionalismo, em verdade, ajuda a entender a visão imanente do poder constituinte, como ilimitado, inicial, incondicionado e ajuda a afirmar a sua radicalidade. “Um poder que se expressa sem levar em consideração possibilidades ou modelos que não estejam escritos no próprio processo de constituição do real movimentado por ele”<sup>77</sup>.

A transcendência não permite essa mesma classificação, pois onde há um mecanismo de controle e mediação do poder constituinte, e onde tudo já está extrinsecamente definido, não há como o poder constituinte ser incondicionado, inicial e ilimitado. Pensar em poder constituinte, assim, é pensar na imanência. Nada é externo ao poder constituinte. A atividade constituinte internaliza qualquer

---

<sup>77</sup> GUIMARAENS, 2004a, p . 86.

limite, isto é, os limites são internos ao movimento de constituição do real. A partir desse panorama e arcabouço filosófico é que será construída a visão de poder constituinte por Negri, que é o conceito adotado no presente trabalho.

Uma grande corrente do pensamento político moderno, de Maquiavel a Espinosa e Marx, situa-se em torno deste segundo projeto da Modernidade – imanência –, que é fundamento do pensamento democrático. Nesta tradição, a ausência do pensamento de pré-constituições e de finalidades combina-se com a potência subjetiva da multidão, constituindo, então, o social em materialidade aleatória de uma relação universal, em possibilidade de liberdade.<sup>78</sup>

A seguir, serão tratados os pensamentos de Maquiavel e Espinosa, para, ao final, se passar ao conceito de poder constituinte segundo Antonio Negri, sob a perspectiva da imanência.

### 3.1

#### Maquiavel e Republicanismo

Conforme já afirmado anteriormente, Sieyès é considerado pelo Constitucionalismo como o primeiro teórico a conceituar o poder constituinte. Entretanto, é possível afirmar que dois séculos e meio antes, nas cidades da atual Itália, e em meio ao Movimento Humanista<sup>79</sup>, a dinâmica do poder constituinte já era analisada em termos teóricos. A principal expressão desse pensamento foi Maquiavel.

É certo que “Maquiavel não nomeia o poder constituinte como tal, o que não significa que não opere como conceito, tendo, inclusive, formulado importantes noções a respeito da temática”<sup>80</sup>, principalmente na dinâmica

<sup>78</sup> NEGRI, 2002, p. 26.

<sup>79</sup> Nesse sentido, Quentin Skinner destaca a contribuição do movimento humanista para o pensamento acerca dos valores republicanos: “as maiores obras da doutrina política republicana redigidas naquela época seguiram mais vezes o molde humanista do que o escolástico. A principal influência sobre a evolução do republicanismo nesse período tardio foi, sem a menor dúvida, a dos escritos humanistas, ditos ‘cívicos’ da Florença de inícios dos Quatrocentos – Saluti, Bruni, Poggio e seus vários discípulos. Foi antes de mais nada a retomada do desenvolvimento de suas ideias que deu origem às últimas e maiores obras da doutrina política renascentista, inclusive os tratados republicanos de Guicciardini e Maquiavel.” (SKINNER, 1996, p. 172).

<sup>80</sup> GUIMARAENS, 2004a, p. 127.

atribuída entre os movimentos de *virtú* e *fortuna*, que se traduz em uma força de resistência coletiva contra as intempéries da *fortuna*, e produção de mecanismos que possam evitar ameaças internas e externas.

A *virtú* é tratada como imanente, interna à coletividade, e a *fortuna* se põe como a transcendência, como tudo que é externo à ação humana, tudo que é incerto, frágil e danoso para aquela comunidade. Não há dialética entre *virtú* e *fortuna*<sup>81</sup>. Maquiavel, na carta pré-calvinista à Soderini compreende e sustenta que não existe dialética entre *virtú* e *fortuna*, entre liberdade e necessidade. O que existe é um movimento profundo da vontade de potência que ela dispara e transforma radicalmente o real e põe em funcionamento um mecanismo irresistível. Uma ontologia absoluta da construção do real<sup>82</sup>.

De fato, é possível afirmar que Maquiavel era um defensor do regime republicano, que, ao perceber que não conseguia despertar a atenção dos Médici na segunda restauração florentina, se juntou ao círculo dos teóricos republicanos e passou a elaborar o rascunho do que seria a sua obra intitulada “*Discorsisopra la prima deca de Tito Livio*”. Em Maquiavel, poder constituinte necessariamente passa pela resistência, uma resistência que bloqueia os eventos da *fortuna* e cria boas ordenações, e cria um novo real. A *virtú* se liga à ideia de conservação, de esforço em perseverar na existência. E a *virtú* só pode existir onde há cidadãos e onde se busca a coisa pública<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Sobre a relação entre *virtú* e *fortuna*, Pocock destaca certa ambiguidade no pensamento de Maquiavel, ao afirmar que certas inovações realizadas através da *virtú* acabam abrindo as portas para a *fortuna*. Contudo, ao mesmo tempo, a *virtú*, como força de resistência, combate a *fortuna* e contém eventos contingentes. Mas tal raciocínio de Pocock só corrobora o realismo e a concretude do pensamento maquiaveliano, uma vez que já se traçava a dificuldade em se promover inovações, boas ordens e evitar o surgimento de um tirano: “This, says Machiavelli, presupposes either *virtú* or *fortuna*, but is clear that the relation between the two is more than simply antithetical. On the one hand, *virtú* is that by which we innovate, and so let loose sequences of contingency beyond our prediction or control so that become prey of *fortuna*; on the other hand, *virtú* is that internal to ourselves by which we resist *fortuna* and impose upon her patterns of order, which may even become patterns of moral order. This seems to be the heart of the Machiavellian ambiguities.” (POCOCK, 2003, p. 167).

<sup>82</sup> NEGRI, 2002, pp. 88-89.

<sup>83</sup> Pocock afirma: “Civic humanism, identifying the good man with the citizen, politicized virtue and renderer it dependent on the virtue of others. If *virtus* could only exist where citizens associated in pursuit of a *res publica*, then de *politeia* or constitution – Aristotle’s functionally differentiated structure of participation – became identical with virtue itself. [...] But at this point the ability of the republic to sustain itself against internal and external shocks – *fortuna* as the symbol of contingency – became identical with *virtus* as the Roman antithesis to *fortuna*. The virtue of the citizens was the stability of the *politeia*, and *vice versa*; politically and morally, the *vivere civile* was the only defense against the ascendancy of *fortuna*.” (POCOCK, 2003, p. 157).

Assim, a ideia de *virtú* carrega uma ideia de dinâmica interna, associada à ideia de modificação contínua e necessária. É da natureza das coisas sempre estar em processo de transição, de modificação e a *virtú* somente é capaz de resistir aos desígnios externos caso também se expresse através de sucessivas e ininterruptas modificações no real. A política em Maquiavel é vista como a arte de lidar com eventos contingentes, contra a *fortuna* incontrolável<sup>84</sup>.

O pensamento do filósofo florentino responde a uma indagação que Políbio não poderia responder: como manter um governo livre numa sociedade corrompida, ou como instituí-lo onde ele não existir?<sup>85</sup> A resposta é uma apenas: o poder constituinte. “Maquiavel constrói um método que vai da estrutura ao sujeito, da descrição fenomenológica à antropologia natural, do governo misto à criatividade democrática”<sup>86</sup>. A partir daí os *Discorsi* demonstram que o único conteúdo do poder constituinte é o povo, que constrói a democracia.

Assim, por entender a necessidade de uma força contínua, ininterrupta, apta a produzir um novo real, o pensamento maquiavélico irá se debruçar sobre a imagem da república, se pautando pela experiência da antiga Roma, por entender ser um regime que onde o amor pela liberdade é cultivado e os privilégios afastados. “A principal causa realçada por Maquiavel – nisso seguindo a análise de Bruni – é o fato de ter-se excluído o povo de um papel ativo o suficiente nos negócios de governo”<sup>87</sup>.

Entretanto, assevera, ao mesmo tempo, que o regime publicano das liberdades só se mantém enquanto se afirmar o movimento ininterrupto de modificação da realidade, de perseverança em sua existência, ou seja, através da *virtú*. A estrutura política da república, na qual cada cidadão pode prestigiar o bem comum acima do seu próprio, permitia que cada cidadão protegesse os demais cidadãos da corrupção e, conseqüentemente, da *fortuna*<sup>88</sup>.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>85</sup> Maquiavel, no capítulo 18 do livro primeiro, trata do tema ao afirmar que, nas cidades onde o povo é corrompido, somente os poderosos exercem a magistratura e, por pensar apenas nos seus interesses e não nas liberdades, promove ordenações ruins. E contra aqueles ninguém podia falar por medo, de modo que ou o povo era enganado ou forçado a deliberar a sua própria ruína. O pensamento de Maquiavel assim defende que o povo deve se fazer Príncipe, no intuito de afastar os privilegiados do poder e impor boas ordenações. (MAQUIAVEL, 2007, pp. 72-76).

<sup>86</sup> NEGRI, 2002, p. 100.

<sup>87</sup> SKINNER, 1996, p. 186.

<sup>88</sup> POCOCK, 2003, p. 184.

Maquiavel rompe com o Medievo ao afirmar que, onde há privilégios e onde o povo foi corrompido, não se pode fundar uma república<sup>89</sup>. Assim, o princípio da corrupção, que é a desigualdade, deve dar lugar a *virtú*, que é a construção da igualdade. “Em razão da igualdade é possível a Maquiavel afirmar que ‘o povo é mais sábio e constante do que o príncipe’”<sup>90</sup>. O pensador florentino afirma que os defeitos imputados à multidão, na verdade, não são mais graves que os do Príncipe<sup>91</sup> e conclui que um povo que seja bem ordenado será estável, prudente e grato, mais até do que um príncipe considerado sábio, o que a História pode afirmar que foram poucos<sup>92</sup>.

Destarte, em um regime de igualdade, nada justifica que uns possuam privilégios e dominem e outros sejam dominados. Na sociedade dividida, não existe apenas uma ética, mas sim uma ética dos “grandes” e uma ética “dos pequenos”, o que é inconcebível para um regime pautado pelas liberdades. “Nada legitima a operação liberal fundada na divisão social do trabalho segundo o qual certos cidadãos são mais aptos a ‘representar’ a vontade dos demais”<sup>93</sup>.

Portanto, se mostra correto afirmar que Maquiavel, longe de ter sido um pensador que escreveu conselhos aos Príncipes e defendeu o Estado Absoluto, como defende o senso comum, na verdade foi um republicano e defensor da liberdade, através de um pensamento radicalmente materialista, realista, que não nega a tensão existente entre imanência e transcendência e que a política e a boa ordem é construída através do conflito, do dissenso. A *virtú* da multidão, enquanto resistência produtiva, produz liberdade através da experiência republicana.

Portanto, não há transcendência em Maquiavel. A tensão e a produção construtiva da política e da liberdade é imanente ao corpo social, à multidão. Nas palavras de Negri:

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 [...]. Somente a

<sup>89</sup> Tal afirmação pode ser extraída do capítulo 55, do livro primeiro dos Discursos. (MAQUIAVEL, 2007, pp. 158-163).

<sup>90</sup> GUIMARAENS, 2004a, p. 130.

<sup>91</sup> Capítulo 58 do livro primeiro: “Digo, portanto, que do defeito de que os escritores acusam a multidão pode ser acusados todos os homens individualmente, e sobretudo os príncipes, porque qualquer um que não fosse regulado pelas leis cometeria os mesmos erros que comete a multidão irrefreada”. (MAQUIAVEL, *op.cit.*, p. 167).

<sup>92</sup> *Ibidem*. p. 169.

<sup>93</sup> GUIMARAENS, *op. cit.*, p. 130.

democracia radical – onde o poder absoluto encontra um sujeito absoluto que o encarna, a multidão – poderia desenvolver integralmente a virtú.<sup>94</sup>

Portanto, ao negar qualquer conciliação entre *virtú* e *fortuna* e reconhecer o conflito como campo da construção da política, da inovação, como campo de atuação da produção afirmativa da multidão, Maquiavel se insere no pensamento político moderno calcado na imanência. Esse mesmo pensamento político influenciou o de outro autor, que afirmou profundamente a imanência e que será tratado a seguir: Spinoza.

### 3.2

#### Spinoza e a multidão

“Spinoza é a anomalia”<sup>95</sup>. Do mesmo modo que Maquiavel, Spinoza se recusa a conferir síntese entre a tensão entre transcendência e imanência, afirmando a imanência de forma absoluta. Diferentemente de Maquiavel, que constrói a relação de oposição proporcionalmente inversa entre *virtú* e *fortuna*, Spinoza trabalha com uma nova relação entre potência e poder, fundando uma filosofia radical pautada na imanência e rompendo com uma crise que o precedia e que consistia numa violação negativa do ser, contra sua potência de transformação<sup>96</sup>.

Spinoza emergiu como o filósofo do Iluminismo radical europeu que notoriamente desafiou os fundamentos da religião revelada, ideias herdadas, tradição, moral e que era, então, considerado em todos os lugares como autoridade divinamente constituída. Destaca Jonathan Israel que Spinoza forjou uma tradição

<sup>94</sup> *Ibidem*. p. 136.

<sup>95</sup> NEGRI, 1993.

No mesmo sentido, Negri reafirma ser Spinoza a anomalia na obra “Spinoza Subersif”, pelo seu pensamento radical que nega qualquer determinação repressiva e se pauta no devir: “Spinoza, c’est l’anomalie – une négation sauvage qui nous est chère, la négation de cette détermination répressive. Spinoza est aujourd’hui présent pour la raison précise qui en a fait, à bon droit, l’ennemi de toute la pensée moderne. Il est le plein de l’être contre le vide du devenir.” (*Ibidem*. p. 11).

<sup>96</sup> *Idem*, 1994, p. 9.

de pensamento radical que abalou as fundações da civilização ocidental, ao afirmar que a natureza se automovimenta e cria a si mesma<sup>97</sup>.

Segundo Negri, “estudar Spinoza é se colocar o problema de desproporção na história”<sup>98</sup>. Um pensamento que, em relação às dimensões históricas e relações sociais da sua gênese, se traduz desproporcional à sua época. Não é à toa que o filósofo holandês tem recebido destaque pela sua filosofia do porvir, e pela reprodução da tensão entre transcendência e imanência. Espinosa afirma a imanência de forma absoluta<sup>99</sup> e traça a relação entre potência e poder<sup>100</sup>.

Inegavelmente, para entender a política em Spinoza se faz necessário, antes, analisar o dinamismo afetivo que o filósofo constrói na parte III e parte IV da obra intitulada “Ética”, e que já prepara o cenário para, posteriormente, se construir a teoria política spinozana.

A parte III, que trata da origem e natureza dos afetos, principalmente a partir da proposição XXVII, já apresenta um processo constitutivo, ou seja, inaugura um debate político, uma potência comum multitudinária, que pode ser entendida através do mimetismo afetivo. Nesse sentido, ao afirmar que, “por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós é afetada de algum afeto, seremos afetados de um afeto semelhante ao seu”<sup>101</sup>, e, no corolário 1, destacar que, “se imaginarmos que alguém, que não nos provocou qualquer afeto, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de amor para com ele”<sup>102</sup>, Spinoza afirma a ideia de liberdade do comum, da liberdade partilhada, que é o objetivo da cidade.

O pensamento spinozano afirma, no capítulo II do Tratado Político, que os homens “sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a

<sup>97</sup> ISRAEL, 2009, p. 198.

<sup>98</sup> NEGRI, 1993, p. 30.

<sup>99</sup> Nesse sentido, destaca Marilena Chauí: “ao reunir a causa *per se* e a causa absolutamente primeira, Espinosa anuncia a subversão que se prepara e que surgirá logo adiante, quando demonstrar que Deus é causa eficiente imanente de seus efeitos. De fato, vimos que uma causa *per se* é necessária porque esta inserida numa sequência necessária de produção de efeitos e se situa no interior da série causal que tem nela seu início. Era esse, exatamente, o motivo para que a tradição teológico-metafísica tivesse tido o cuidado de distinguir entre uma causa *per se* e a Causa Primeira, colocando-a antes, acima e fora das séries de causas necessárias e lhe dando o estatuto de causa voluntária, isto é, aquela que causa contingentemente os efeitos e por isso, num ato voluntário, faz aparecer algo novo. [...] Quando, portanto, Espinosa une a causa *per se* e a causa absolutamente primeira, indica não só que essa causa age necessariamente, mas também que seu lugar não é transcendente com respeito às séries causais que seguem de sua natureza.” (CHAUÍ, 1999, p. 866)

<sup>100</sup> GUIMARAENS, 2004b, pp. 41-60.

<sup>101</sup> SPINOZA, 2013, p. 195.

<sup>102</sup> SPINOZA, 2013, p. 195.

mente”<sup>103</sup>. Segundo Spinoza, o direito natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode ser concebido “a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar, cultivar e fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos”<sup>104</sup>. Portanto, quanto mais homens se põem de acordo, mais direitos eles têm juntos.

Tal pensamento se relaciona com a parte IV da *Ética*, quando Spinoza assevera que o homem age inteiramente pelas leis da natureza quando se guia pela razão, e essa mesma razão que permite que os homens concordem em natureza. Assim, é quando o homem busca o que é de máxima utilidade para si que todos, então, são de máxima utilidade uns com os outros, depreendendo-se que o útil é algo que pode ser partilhado. O útil permite essas relações de composição e com isso, aumenta-se a potência de conservar-se. É através dessa composição que os homens podem buscar o “supremo bem”<sup>105</sup>, isto é, um bem que é comum a todos e que pode ser desfrutado igualmente por todos.

Assim, pode-se afirmar que mimetismo afetivo se relaciona com a liberdade, que é a ampliação da potência de agir, que ocorre com nossos encontros, com essa relação de composição entre os homens.

Por outro lado, a proposição XXXII da parte III, ao tratar do *gáudio*<sup>106</sup> e afirmar que decorre da natureza humana que os homens são misericordiosos, mas também invejosos e ambiciosos, parece mostrar um conflito afetivo pautado por um desejo de apropriação infantil, de possuir o que o outro possui ou, ao menos, fazer com que o próximo também não usufrua da coisa boa. Tem-se uma proposição hobbesiana, que apresenta, igualmente, um mimetismo dos afetos.

Mas a semelhança entre o filósofo holandês e Hobbes termina no próprio conceito de apropriação. Negri destaca a distinção entre a apropriação<sup>107</sup> em Hobbes e Spinoza, afirmando que:

<sup>103</sup>ESPINOSA, 2009, p.19.

<sup>104</sup>*Ibidem.* p. 19.

<sup>105</sup>Proposição XXXV, parte IV (SPINOZA, *op. cit.*, p.305)

<sup>106</sup> “Se imaginarmos que alguém se enche de *gáudio* com uma coisa da qual um único pode desfrutar, nós nos esforçaremos por fazer com que ele não a desfrute.” (*Ibidem*, p. 201.)

<sup>107</sup> Negri, no livro intitulado “Cinco Lições sobre Império” destaca que Hobbes coloca no centro do processo constitutivo da modernidade o individualismo apropriador, a imagem do indivíduo como egoísta e apropriador, impulsionado pelo medo e egoísmo, para resolver os conflitos em seu favor. Por isso que, para Hobbes, apenas um contrato é capaz sair do estado de guerra e estabelecer a paz. (NEGRI, 2003, p. 142).

A filosofia de Espinoza, enquanto filosofia humanista e revolucionária, é antes de mais nada, uma filosofia da apropriação. Assim como a filosofia de Hobbes. A diferença, já vimos, reside na distinção entre um e outro quanto ao sentido ontológico da apropriação: em Hobbes, ela se apresenta como crise e tem então de encontrar novamente uma legitimidade a partir do poder, da sujeição. O horizonte criador de valor é o comando exercido sobre o mercado. Em Spinoza, ao contrário, a crise anula o sentido da gênese neoplatônica do sistema, transfigura, destruindo-a, qualquer concordância metafísica pré-constituída, e não coloca mais o problema do poder para a liberdade, mas sim o problema de uma constituição da liberdade. [...] O deslocamento spinozista do problema deverá então fundamentar como uma fenomenologia da prática constitutiva, um horizonte ontológico sobre o qual essa fenomenologia possa caber. Esse horizonte é coletivo.<sup>108</sup>

Em seguida, na parte III da *Ética*, especificamente na proposição XXXVI, Spinoza afirma um princípio afetivo do contrato social, ao asseverar que “quem se recorda de uma coisa com a qual, uma vez, se deleitou, deseja desfrutá-la sob as mesmas circunstâncias sob as quais da primeira vez, com ela se deleitou”<sup>109</sup>.

As proposições seguintes da obra spinozana traçam um panorama dos conflitos afetivos, abordando na proposição XLVI da parte III, os afetos de alegria e tristeza associados a um grupo social ou nacional, evidenciando, desta forma, que há, sim, uma luta de classes na comunidade<sup>110</sup>.

A Proposição XLVII, da mesma parte da “*Ética*”, por sua vez, demonstra um ciclo de alegria e medo que pode ser imputado como característica do governante tirano, que se alegra ao alcançar a salvação e, ao mesmo tempo, teme um novo levante ou golpe que ameace tirá-lo do poder. Perpetua-se, assim, a violência aos opositores e súditos; perpetua-se o governo pautado pelo medo. Afirma Espinosa:

Portanto, o homem só se alegra à medida que essa determinação [considerar a recordação da coisa que odiamos com tristeza] é refreada, o que faz com que essa alegria que provém do mal sofrido pela coisa que odiamos se repita cada vez que dela nos recordamos. Pois como dissemos, quando a imagem dessa coisa é a reavivada, uma vez que envolve a sua existência, ela determina o homem a considerá-la com a mesma tristeza com que estava habituada quando ela existia.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>110</sup> Negri destaca a importância em estudar o pensamento de Spinoza, por alguns motivos que aborda no prefácio da sua obra “*A Anomalia Selvagem*”. Um dos motivos elencados seria que Spinoza funda uma norma não mistificada de Democracia e coloca o problema no terreno do Materialismo, criticando toda a concepção jurídica do Estado. A democracia se coloca como uma política do *multitudo*, organizada na produção. Antonio Negri destaca: “Essa construção spinozista do político constitui um momento fundamental do pensamento moderno: e se não consegue exprimir até o fim a fundação da luta de classe como antagonismo fundados da realidade, nem por isso deixa de enunciar todos os pressupostos dessa concepção, fazendo da intervenção das massas o fundamento da atividade de transformação, ao mesmo tempo social e política.”. (*Ibid.* p. 24).

Mas como à imagem dessa coisa ele associa outras que excluem sua existência, essa determinação em direção à tristeza é imediatamente refreada, e o homem alegra-se novamente, o que ocorre cada vez que o processo se repete. E por essa mesma causa que os homens se alegram cada vez que se recordam de um mal já passado ou que se enchem de gáudio ao falar dos perigos que se salvaram. Pois quando imaginam algum perigo, consideram-no como ainda por vir e são determinados a temê-lo. Mas essa determinação é novamente refreada pela ideia de salvação que associaram à de perigo quando dele se livraram, ideia que os torna novamente seguros e, portanto, alegram-se novamente.<sup>111</sup>

A parte IV, que trata da servidão humana ou a força dos afetos, expõe, a partir da proposição XXXII, que os homens, como são afetados por paixões, não se pode dizer que concordem em natureza, ou seja, conforme proposição XXXIII: “à medida que são afligidos por afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, igualmente, sob a mesma condição, um único e mesmo homem é volúvel e inconstante”<sup>112</sup>. Observa Spinoza, através do exemplo de Pedro e Paulo, que, não é pelo fato de dois homens amarem uma mesma coisa, haverá discórdia entre ambos, pois o amor que cada um possui pela coisa é reforçado. As paixões contrárias surgem à medida que os homens discrepam em natureza, como no caso em que Pedro tem a ideia da coisa amada já possuída, enquanto Paulo tem a ideia de coisa amada perdida. No caso, ambos discrepam em natureza e, sob tais condições, os sentimentos de cada um serão reciprocamente contrários.

Inicia-se, assim, a busca acerca do que fazer para que os homens passionais não discrepem entre si. Tal indagação é respondida, mais adiante, na proposição XXXV, ao afirmar que, “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente em natureza”<sup>113</sup>. O corolário 1 da mesma proposição dispõe que o homem que é ativo, ou seja, que não se deixa engendrar pelas paixões “age inteiramente pelas leis da sua natureza quando vive sob a condução da razão”<sup>114</sup>.

O corolário 2 da proposição XXXV, trata da categoria utilidade. Não há aqui um individualismo possessivo<sup>115</sup>, já que o útil, ressalte-se, é algo que pode

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 217.

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 299.

<sup>113</sup> *Ibid.* p. 301.

<sup>114</sup> *Ibid.* p. 303.

<sup>115</sup> Francisco de Guimaraens assevera que “Spinoza rechaça qualquer resquício de individualismo em sua teoria política, que passa, deste modo, a se revestir de um caráter cooperativo. Em Spinoza, no estado civil não se abre mão da própria potência de afirmação na existência e de produção, que se compreende por *conatus*. Não se há renúncia de direitos, mas sim da possibilidade de se obedecer apenas e tão-somente aos próprios interesses, sem qualquer

ser partilhado por todos (prop. XXXVI, parte IV). Aqui, quanto mais útil é uma coisa, mais relações de composição são permitidas, aumentando-se, assim, a potência de conservar-se no seu ser. Tal raciocínio faz com o filósofo holandês afirme na mesma proposição que “o homem é um animal social. E de fato, a verdade é que a sociedade comum dos homens advém mais vantagens do que desvantagens”<sup>116</sup>. O raciocínio construído na “Ética”, de fato, é de profunda importância para se entender a construção dos espaços comuns pela multidão.

Spinoza trata do tema da cooperação entre os homens na proposição XXXVII da parte IV, que vivem em sociedade na concórdia e alegria:

Se os homens vivessem sob 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. 1 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 que precisam é de ajuda mútua (pelo esc. Da prop. 35). Para que os homens vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e deem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio.<sup>117</sup>

Destaca-se, aqui, mais uma diferença entre Spinoza e Hobbes. Em que pese a proposição XXXII da parte III, trazer uma visão do desejo de apropriação infantil similar ao traçado por Hobbes, a distinção entre o pensamento spinozano e o hobbesiano é significativa. Spinoza entende que o medo é útil, ou seja, que há uma função política do medo. É certo que o filósofo holandês entende ser o medo um sentimento triste<sup>118</sup>. Entretanto, igualmente se afirma que o temor inspirado pelas leis é decisivo para a conservação da cidade, de modo que o medo não está presente apenas na sua instituição da *civitas*, mas também na sua conservação. O

---

preocupação com o bem comum. A liberdade se traduz, neste sentido, em contínua ação, individual e coletiva, em direção à produção de espaços comuns de existência, e não em afirmação de interesses meramente individuais em uma esfera privada absolutamente dissociada da pública.” (GUIMARAENS, 2004b, p.53).

<sup>116</sup> *Ibidem*. p. 305.

<sup>117</sup> Proposição XXXVII, parte IV. (SPINOZA, 2013, pp. 305-306).

<sup>118</sup> Marilena Chauí destaca o paradoxo do medo em Spinoza, na medida em que o medo é um sentimento triste, já que na parte III da *Ética* afirma-se que o medo “é uma tristeza inconstante nascida da ideia de uma coisa futura ou passada de cujo desenlace duvidamos em certa medida.” Do medo, advém a superstição, ou seja, é quando os que temem parecem depender da cólera ou benevolência de entidades caprichosas. Assim, “o medo é a origem da superstição. A religião, o seu faro. A tirania Teológica e política, seu preço.” Entretanto, o medo e a esperança são sentimentos inseparáveis. E o mesmo medo que por um lado, pode levar ao servilismo, igualmente pode ser utilizado para conservação da cidade, através da obediência às leis. Isso porque as leis e instituições não são mantidas pela força da razão, e sim pela ameaça de punição. (CHAUÍ, 2011, pp. 160, 174 e 180).

que refreia o tirano é o medo do povo em armas, motivo pelo qual Spinoza defende a milícia dos cidadãos.

A cidade, para Spinoza, se funda na alegria e concórdia entre os homens, diferentemente do afirmado por Hobbes, onde, por temerem um mal, fundam uma sociedade a partir do medo. Para o filósofo holandês, o medo surge em um momento posterior, na manutenção da cidade e de suas instituições<sup>119</sup>. Assevera-se que não há utopia ilusória em Spinoza. Há um papel do medo na manutenção da cidade, mas esse papel é limitado em relação ao medo fundante da sociedade hobbesiana.

O processo ético descrito na obra intitulada “Ética” abre espaço para a importância de um processo político democrático, uma vez que é na Democracia que os homens são mais potentes, pois são afetados de várias maneiras, por várias ideias e sensações. E tudo isso é útil.

Não é por outro motivo que o capítulo inaugural do “Tratado Político” remete o leitor à obra intitulada “Ética”, afirmando mais uma vez que os homens são sujeitos às paixões e que desejam que cada um viva de acordo com seu próprio *ingenium*<sup>120</sup>, retornando assim ao mimetismo afetivo<sup>121</sup>. Assim, os resultados da “Ética” e o início do “Tratado Político” evidenciam a relação entre potência e poder<sup>122</sup>.

Spinoza, através da construção da dinâmica dos afetos, constrói seu pensamento pautado na lógica da imanência e demonstra o conflito existente entre poder e potência. O poder seria uma capacidade abstrata de produzir as coisas (transcendente) enquanto que a potência é uma força imediata e atual (imane). A potência é compreendida como “dispositivo desmedido de constituição do real, na medida em que, por ser sempre plena e atual, não se reduz a limitações prévias

<sup>119</sup>Mostra-se oportuna, aqui, a afirmação de Negri: “Em Hobbes, a crise conota o horizonte ontológico e o subsume.: Em Spinoza, a crise é subsumida sob o horizonte ontológico. Talvez seja este o verdadeiro lugar de nascimento do materialismo revolucionário moderno e contemporâneo. Seja como for os modelos de sociedade baseada na apropriação se diferenciam em termos ontológicos: Em Hobbes, a liberdade se curva ao poder, em Spinoza, o poder à liberdade.” (NEGRI, 1993, p. 46).

<sup>120</sup> ESPINOSA, 2009, p. 8.

<sup>121</sup> A respeito do chamado *ingenium*, traduzido para o português como engenho, Moreau explica: “Quels son les caractères de l’ingenium? On peut les énumérer selon plusieurs moments apparemment contradictoires, mais qui en fait se déduisent les uns des autres. Son irréductibilité individuelle se manifeste d’abord comme règle de diversité entre les individus. Elle se manifeste ensuite, em chaque, individu, comme principe de jugement et fonctionne alors comme règle d’assimilation. La conjonction paradoxale de ces deux règles dicte une stratégie spontanée dans les relations interhumaines.” (MOREAU, 2009, pp. 398 e 399).

<sup>122</sup> NEGRI, 1993, p. 258.

e exteriores”<sup>123</sup>. O poder encerraria um regime de subordinação da multiplicidade, da liberdade, da potência, enquanto que a potência representaria a dinâmica constitutiva do uno, da multiplicidade, do corpo da liberdade e da necessidade<sup>124</sup>.

O poder, portanto, é produto da dinâmica constitutiva – *potentia* – ou seja, só há poder porque há potência. Não há mais o poder vitalício e indefinidamente legítimo. O poder se subordina à potência da multidão.

O raciocínio traçado por Spinoza acerca da relação entre poder e potência pode ser compreendido através da noção de direito natural defendida por ele. O direito natural, aqui, não carrega nenhum resquício de transcendência<sup>125</sup>. O direito natural é expressão imediata da potência, ou seja, não há registro da transcendência<sup>126</sup> que é característico das compreensões jusnaturalistas. Assim, não há direito que não se exerça e toda pessoa e coletividade, tanto quanto podem, agem e padecem de forma inversamente proporcional. Tal conclusão demonstra que o homem se encontra inserido na natureza. Não há dualismo entre homem e natureza, ou seja, não há relação de subordinação. Por isso o direito natural é expresso como potência, como *conatus*.

O projeto de Spinoza é pautado por um realismo que implode qualquer moralismo e voluntarismo. Ao afirmar que é mais livre o homem que se guia pela razão e que, ao se guiar pela razão, os homens concordam em natureza, Espinosa destaca que os homens, por serem conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, o seu direito natural ou potência deve definir-se por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e perseverar na existência, em conservar-se, e não pela razão<sup>127</sup>. Aqui, o projeto de Spinoza recusa a ideia de Soberania

<sup>123</sup> GUIMARAENS, 2004a, p. 133.

<sup>124</sup> NEGRI, *op. cit.*, p. 248.

<sup>125</sup> “É evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que esta em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potencia da natureza é a própria potencia de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potencia universal de toda a natureza não é mais do que a potencia de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência.” (ESPINOSA, 2003, pp. 234-235)

<sup>126</sup> Mostra-se oportuno destacar que Spinoza igualmente recusa a transcendência do valor absoluto de Justiça. Segundo Laurent Bove: “Não, há, portanto, justiça como ‘valor’ senão do ponto de vista do desejo e da imaginação dos homens. Segundo, a verdade efetiva das coisas, a ideia de justiça, estabilizada, partilhada, só pode ser referida à definição que dela dá um Estado, isto é, a instituição soberana, no âmbito do direito comum, de uma imaginação ou de um desejo partilhados, constituindo, assim, um mundo comum.” (BOVE, 2010, p. 154).

<sup>127</sup> Capítulo II, par. 5. (ESPINOSA, 2003)

transcendente comum aos demais projetos jusnaturalistas e nega qualquer solução unificadora e conciliadora da Modernidade regulatória<sup>128</sup>.

Não há transferência de potência para Spinoza. Tal pensamento não faz sentido, uma vez que é impossível, fisicamente e logicamente, alienar o *conatus*, que é imanente ao homem. Tal afirmação é evidente por si mesma, já que ninguém pode alienar o seu esforço em perseverar na existência. O direito natural de cada homem determina-se pelo desejo e pela potência<sup>129</sup>. Não há alienação plena dos direitos para o filósofo holandês, ao contrário do que defendia Hobbes<sup>130</sup>.

Desta forma, Spinoza demonstra, ao destacar que não há alienação plena dos direitos, sendo que a multidão sempre carrega a possibilidade de resistência. Não há um contrato de transferência e de consolidação do poder constituído. O poder constituído está sempre subordinado ao poder constituinte, à potência. A impossibilidade da transferência plena dos direitos decorre desse raciocínio, “pois o direito e exercício atual do mesmo são correspondentes. Direito alienado não é mais direito, traduzindo-se em obrigação política ou favor concedido”<sup>131</sup>.

A importância do pensamento spinozano igualmente se encontra na ideia de construção do comum, ideia esta pautada na *Ética*: “Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com a nossa natureza, mas é má para nós na medida em que nos é contrária”<sup>132</sup>. O comum se encontra em constante construção, constituição pelo esforço coletivo. Quanto mais espaços comuns forem construídos, maior a felicidade da comunidade. O medo não funda a sociedade em Spinoza, como o faz em Hobbes. O que constitui a sociedade é o desejo de viver em alegria e na concórdia, sendo função do Estado garantir a liberdade e propiciar os meios para que todos possam experimentar expandir seus horizontes, experimentar a felicidade e o amor da vivência em comunidade.

É da natureza dos homens viverem em comunidade, ou seja, viver em comunidade é útil ao homem e vai ao encontro de sua natureza<sup>133</sup>. Os homens se associam para produzir o útil comum. “É útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com o que os homens vivam em

<sup>128</sup>GUIMARAENS, 2004a, p. 135.

<sup>129</sup>ESPINOSA, *op. cit.*, p. 235.

<sup>130</sup>Nesse sentido, Spinoza demonstra tal assertiva no capítulo XVII, do TTP. (*Ibidem*, p. 250-277).

<sup>131</sup>GUIMARAENS, 2004a, p. 136.

<sup>132</sup>Part. IV, proposição XXX. (SPINOZA, 2013)

<sup>133</sup>Part. IV, proposição XXXI, corolário. (*Ibidem*)

concordia e, inversamente, é mau aquilo que traz discordia”<sup>134</sup>. A cidade é o espaço comum produzido pelas singularidades.

Portanto, não há renúncia ao direito natural, ao *conatus*, como já dito anteriormente, ao se constituir uma comunidade. Os indivíduos renunciam a serem determinados por certas afecções, ou seja, julgam o que é bom ou o que é mau apenas segundo seus interesses, comprometendo-se a operar em um registro coletivo<sup>135</sup>.

A conjugação das potências individuais exprime-se num Direito comum, no ordenamento jurídico através do qual a “comunidade” constituída, determina o que pode, ou não, dizer e fazer. Assim, antes de ser monárquico<sup>136</sup>, aristocrático ou democrático, o Estado é um direito comum e exprime a potência da multidão. Aqui, conforme destaca Chauí, se manifesta a maior originalidade do pensador holandês: “a diferenciação dos regimes políticos não pelo número de governantes, mas pela proporcionalidade na distribuição da potência da *multitudo*, proporcionalidade que determina a forma de participação no *imperium*”.<sup>137</sup>

A construção do espaço comum é incompatível com a existência de qualquer privilégio. Spinoza defende a igualdade e despreza as honrarias e privilégios, que ameaçariam a liberdade comum e levariam a própria comunidade à ruína<sup>138</sup>. A alegria é a vivência e construção do comum, sendo incompatível qualquer forma de privilégio.

A noção de comunidade vivendo em plena igualdade e na alegria e concordia, aliada à fórmula “tanto direito quanto potência”, permite Spinoza concluir que a democracia é a forma mais natural de governo, ou *absolutum*

<sup>134</sup> Part. IV, proposição XL. (*Ibid.*)

<sup>135</sup> GUIMARAENS, 2004a, p.137.

<sup>136</sup> Sobre o estado monárquico, importante destacar a conclusão de Espinosa no último parágrafo do Capítulo VII: “Concluimos, assim, que a multidão pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida sob a guarda desta. Foi esta a única regra que segui ao lançar os fundamentos do estado monárquico.” (SPINOZA, 2009, p. 85).

<sup>137</sup> CHAUI, 2003, p. 287.

<sup>138</sup> “Quanto ao resto, as estátuas, as condecorações e outros incentivos à virtude são sinais de servidão, mais do que de liberdade. Porque é a servos e não a homens livres que se atribuem prêmios de virtude. Reconheço que os homens se sentem maximamente incentivados com tais estímulos. Mas como de início eles são atribuídos a grandes homens, da mesma forma o são a seguir, em a inveja crescendo, a inúteis e inchados com o tamanho da riqueza, para grande indignação de todos os bons.(...) é certo que a igualdade, retirada a qual desaparece necessariamente a liberdade comum, não pode de maneira nenhuma conservar-se a partir do momento em que são atribuídas pelo direito público honras especiais a um homem famoso pela virtude.” (SPINOZA, 2009, p. 134.)

*imperium*<sup>139</sup>, sendo o regime mais compatível com a liberdade. Marilena Chauí destaca que a multidão é sujeito político originário, de onde vem o poder, e a democracia, a forma mais natural de governo:

De fato, se naturalmente todos desejam governar e ninguém desejar ser governado, se o poder não nasce de um contrato fundado na transferência para alguém ou para alguns de todo o direito natural da massa (a *multitudo*) e se, como Espinosa afirma no parágrafo 12 do capítulo 8, ‘a maioria dos Estados aristocráticos começou por ser democracia’ (pois como dirá no último capítulo da obra, a democracia é o mais natural dos regimes políticos e o único no qual se pode falar rigorosamente em *absolutum imperium*), então é evidente que a plebe, enquanto constitutiva da *multitudo*, era membro do sujeito político originário e detentora do poder. *Tornou-se* plebe exatamente ao se deixar excluir do poder, ou ao permitir que dele fosse excluída, no processo de passagem da democracia originária à aristocracia, isto é, o movimento que instaura a divisão social das classes. Ora, visto que o direito natural não desaparece no direito civil, e que os homens não mudam a natureza ao passarem à vida política, a plebe ainda que excluída, continua tacitamente reivindicando e mantendo a liberdade, tornando-se temível para os aristocratas ou patrícios.<sup>140</sup>

O exercício do direito comum, constitutivo de um mundo comum, será somente exercido pela democracia, que eleva a cidade. O direito comum é a estratégia de afirmação do *conatus* do corpo coletivo da *civitas*<sup>141</sup>.

O regime democrático, por possibilitar a mais ampla e efetiva igualdade, eleva a potência da comunidade e permite a construção do comum e potencializa afetos de alegria, ao mesmo tempo em que evita paixões tristes e o desgaste das relações sociais da cidade. Portanto, a democracia possui mais condições para elevar potência de agir, salientando que é a forma de governo que admite a possibilidade de múltiplo simultâneo<sup>142</sup>. Destaca-se aqui a proposição XIV da parte II da Ética, que afirma que “a mente humana é capaz de perceber muitas

<sup>139</sup> Sobre o tema, destaco trecho da obra de Marilena Chauí: “Assim, não é o número de governantes, nem são os procedimentos para sua escolha que determinam as diferenças entre os regimes, mas a forma de participação do poder. Definidas as condições de distribuição e redistribuição do poder, Espinosa pode considerar todos os regimes políticos como legítimos (seu ponto de partida sendo sempre o povo ou a *multitudo* como agente político, visto ser ele o portador do direito natural comum) e, ao mesmo tempo, afirmar que a democracia é o ‘mais natural dos regimes’ ou o ‘poder *absoluto*’, isto é, *sem exclusão de uma parte da sociedade*.” (CHAUÍ, 2003, p. 300).

<sup>140</sup> *Ibidem*. P. 285.

<sup>141</sup> BOVE, Laurent, 1996, .p. 156.

<sup>142</sup> A ideia de múltiplo simultâneo se relaciona à capacidade de ampliar a potência individual de cada um. Somos mais potentes, quanto mais somos afetados de várias coisas, de várias ideias e sensações físicas. Isso tudo se afigura útil, e é o regime democrático que mais propicia essa experiência. Nesse sentido, a Proposição XXXVIII, da parte IV da “Ética”, afirma: “É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.” (SPINOZA, 2013, p. 311).

coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado”<sup>143</sup>.

Assim, aquele que tem um corpo apto a experimentar uma pluralidade de afecções simultâneas, tem uma mente apta a uma pluralidade de ideias simultâneas, de forma que a liberdade permite a ampliação da potência para o múltiplo simultâneo<sup>144</sup>. O regime democrático, ao propiciar a mais ampla liberdade, potencializa essa experiência.

Ressalta-se na filosofia de Spinoza que a expansão da expressão coletiva na Democracia não acarreta nenhuma supressão das singularidades do corpo coletivo, sendo possível afirmar a igualdade sem extinguir as individualidades<sup>145</sup>. A hibridização não é um problema, como ocorre na transcendência.

A democracia, portanto, se traduz em um movimento prático e ininterrupto de produção de novas realidades, ou seja, se afigura como um regime político em que a potência de agir se expressa de forma mais livre e eficaz e onde a potência da multidão reduz ao máximo a potência do poder constituído. No regime democrático, é possível a construção de mais espaços comuns, preservando-se as singularidades. O pensamento político não afasta do estado civil a dinâmica do conflito entre múltiplas singularidades, como ocorre no contratualismo. O estado de natureza não cessa com a constituição do civil.

Spinoza, diferentemente de Hobbes, entende que o direito natural não se extingue com a formação do contrato e fundação do estado civil. “A relação de forças existe onde há política, é constitutiva da mesma, de modo a não se sublimar a política através do direito, segundo Spinoza”<sup>146</sup>. A diferenciação promovida pelo filósofo holandês se dá no sentido de que, no estado de natureza, os afetos são vivenciados de maneira individual, enquanto que, no estado civil, há uma coletivização dos afetos. Ressalta o pensamento spinozano que, em um estado civil que não suprimiu as causas da guerra e da sedição e as leis são frequentemente violadas, não difere muito do estado de natureza, em que cada um possui mais risco para sua vida e age segundo seu próprio *ingenium*. Spinoza, portanto, passa a buscar como afirmar a paz e evitar o terror no Estado Civil.

---

<sup>143</sup> *Ibidem*. p. 107.

<sup>144</sup> CHAUI, 2002.

<sup>145</sup> GUIMARAENS, 2004a, p. 141.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 141.

A paz, em Spinoza é muito mais do que ausência de guerra, como bem destaca no “Tratado Político”: “É, portanto, do interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, não consiste na ausência de guerra, mas na união e concórdia dos ânimos”<sup>147</sup>. Assim, a paz é entendida como comunidade, como espaço comum de exercício de direitos de forma concreta, constitutiva e coletiva. Somente em um regime radicalmente democrático é possível a construção dos espaços comuns, a elevação da potência de agir da multidão e a experiência mais ampla do múltiplo simultâneo.

A causa para a fundação do estado civil, portanto, não é o medo hobbesiano, mas o desejo de liberdade e da vivência através da união e de encontros que proporcionem afetos de alegria. A democracia não é ausência de conflito, mas um espaço de construção imanente, de produção de um novo real, de forma contínua e ininterrupta. O corpo político permanece sempre como mecanismo de liberação e de superação dos limites existentes e a democracia, o regime político mais natural, por permitir essa prática coletiva de constituição do real.

O poder constituído se põe internamente no poder constituinte e é subordinando a esse último. O poder constituinte destrói obstáculos que o poder constituído cria e amplia cada vez mais os espaços comuns. A proporção de forças é inversa, ou seja, quanto mais força tem o poder constituinte, menos força tem o constituído e, cada vez mais, a potência constituinte se espalha e amplia a atividade comum da multidão.

Assim, através do pensamento de Spinoza, é possível conceber o poder constituinte como “movimento de superação dos obstáculos instaurados pelo poder constituído em direção à constituição de cada vez mais amplos registros de espaços comuns”<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> ESPINOSA, 2003 p. 49.

<sup>148</sup> GUIMARAENS, *op. cit.*, p. 145.

### 3.3

#### Negri, poder constituinte e Democracia

O poder constituinte não pode ser concebido como uma determinada forma de expressão constituinte, como é a concepção do Constitucionalismo e da transcendência. É necessário pensar o poder constituinte como prática concreta capaz de modificar e produzir um novo real.

Nesse sentido, os pensamentos de Maquiavel e Spinoza contribuem para a construção do conceito imanente do poder constituinte, como força ininterrupta de produção, que entende o conflito presente na unidade estatal e que tal tensão é inconciliável, uma vez que o real é produzido através do conflito. “A dinâmica produtiva da realidade, deste modo, é ininterrupta, infinita. A mutação e a inovação são constantes”<sup>149</sup>.

O conceito de poder constituinte de Antonio Negri considera a aceitação do conflito como mecanismo fundamental de produção constituinte. O poder constituinte é pensado como um meio de resistência ao poder constituído, como constante afirmação da potência produtiva da multidão, que nunca foi plenamente contida. Todo obstáculo é interno, assim como poder constituído é interno ao constituinte. Todo obstáculo é superável para o poder constituinte.

A potência do poder constituído nunca poderá superar a potência do poder constituinte e, logicamente, nunca poderá conter esse movimento de resistência e afirmação de novas estruturas, de novas institucionalidades, de um novo real<sup>150</sup>.

Assim, é preciso resistir à tentativa de apropriação pelo Estado, pelo capital, pela família, pela tradição e qualquer outra forma de poder constituído, liberando

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>150</sup> Acerca do que já foi asseverado anteriormente no presente trabalho, Negri põe a questão de como a massa biopolítica, composta de singularidades cuja ferramenta de vida é o cérebro e a força produtiva consiste na cooperação, chamada multidão pós-moderna, pode exercer o “governo de si mesma”, como essa pluralidade de singularidades, que formam o poder constituinte do mundo, podem exprimir o governo do comum. Negri afirma que: “Libertando-se do transcendental da soberania, a filosofia política (a materialista, sobretudo e a consequente práxis ontológica do político) transforma o sentido do tema da decisão. Ao contrário do que acontecia quando a decisão representava o signo ‘eminente’ do político e a insurreição sua matriz de uma fantasiosa ‘tomada do poder’, a decisão e a insurreição – posicionando-se sobre o horizonte da intelectualidade de massa e da cooperação – deverão ser absorvidas e trabalhadas pelas singularidades que constituem a multidão.” (NEGRI, 2003, p. 173).

o poder constituinte da transcendência e da regulação<sup>151</sup>. O poder constituinte é experiência constitutiva que, por natureza, é singular, incomensurável, desmedida. É um movimento que se insere na constituição do real, isto é, o conceito de poder constituinte é aberto, que se encontra em permanente construção.

Negri se utiliza do pensamento de Spinoza representado na máxima “ninguém sabe o que pode um corpo”, para construir seu conceito de poder constituinte, justamente por ser Spinoza, bem como Maquiavel<sup>152</sup>, pensadores que vivenciaram de perto alguma forma de expressão do poder constituinte.

A igualdade se põe como princípio que informa, necessariamente, a ideia de poder constituinte e a ideia de política. A política, como tratada no presente trabalho, indica sempre um espaço de inovação, de modificação de um estado de coisas atual, produzindo-se, conseqüentemente, um novo real. O político é tratado como atividade incessante e imanente, que produz uma contínua inovação<sup>153</sup>.

Sem o reconhecimento da igualdade não há possibilidade de bloqueio do poder constituinte. Isso porque, mesmo quando o poder constituído profere seu discurso calcado na transcendência, no intuito de bloquear o movimento de expressão da multidão, ele deve pressupor que todos são iguais e compreendem o discurso transcendente. “Só há ordem se todos a compreendem, mas ao compreenderem, nada justifica, a não ser a imaginação, que nem todos sejam aptos a falar”<sup>154</sup>.

Assim, o poder constituinte surge como mecanismo de expansão e afirmação da igualdade, ele desmascara a desigualdade existente como algo dado, natural, assumindo a ideia de que a própria desigualdade afirma, implicitamente, a igualdade. O poder constituinte altera o estado de coisas e instaura o real com pressuposto na igualdade.

No entanto, a questão acerca da igualdade auxilia na reflexão de outro mecanismo que propaga a situação não-igualitária das coisas: a representação política como expressão democrática. A representação estabelece um regime de

---

<sup>151</sup> GUIMARAENS, 2004a, p. 148.

<sup>152</sup> Negri, em sua obra sobre o Poder Constituinte, analisa a pensamento de Maquiavel, no qual a mutação se insere no tempo histórico enquanto efeito da expressão da *virtú*, tornando-se, assim, inovação. O poder constituinte em Maquiavel se apresenta como mutação que põe fim ao tempo cíclico e funda uma nova temporalidade, caracterizada pela produção ontológica de eventos singulares. (NEGRI, 2002, pp. 57-92)

<sup>153</sup> GUIMARAENS, *op. cit.*, p. 159.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 159.

desigualdade instituído pelo Estado. “A multidão, ao se fazer representar, pode ouvir, mas nunca falar”<sup>155</sup>.

A Democracia, nesse sentido, não se dá através do Estado, mas necessariamente fora dele. O Estado se apresenta, no máximo, como uma instância mediadora de conflitos sociais existentes, mas nunca como mecanismo de liberação e de afirmação da igualdade. Desta forma, se mostra incompatível tentar associar Estado e poder constituinte, já que o Estado não é instância produtiva, mas sim de regulação transcendente da potência produtiva da multidão.

A ideia de política, aqui, não está associada ao Estado, mas se encontra intimamente relacionada com o social, com a atividade de produção da multidão. O Estado é o controle, e a esfera da atuação policial.

A transcendência, importante afirmar, sempre relacionou o político com o Estado, transformando a esfera política em autônoma, desconexa com a esfera social. Entretanto, como já demonstrado anteriormente, os momentos de crise e tensão social geram reflexos no aparelho estatal e no campo da política, sendo incongruente defender qualquer autonomia do político em relação ao social.

Portanto, o poder constituinte deve ser entendido como movimento de produção ontológica do real, de inovações, sendo a multidão o sujeito responsável pela contínua e ininterrupta constituição de um novo estado de coisas. “O sujeito de produção constituinte é a multidão, cuja organização interna se dá em redes abertas, orientando-se contra a existência do isolamento, seja do político, seja do econômico, do jurídico, do social ou de qualquer registro de desigualdade”<sup>156</sup>.

A multidão é o sujeito que atualiza e materializa a produção transformadora do poder constituinte. A multidão nasce na obra de Spinoza como uma multiplicidade de singularidades que se situam em alguma ordem. Isso não quer dizer que o conceito de multidão estivesse ausente no pensamento político anterior, mas a multidão, até então, era considerada como uma horda, como uma multiplicidade sem ordem, que deveria ser moldada, era considerada como estando “fora”<sup>157</sup>. Negava-se, assim, qualquer potência criadora, produção de inovações e boa ordem.

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>157</sup> NEGRI, 2003, p. 139.

Spinoza, em seu pensamento radical, trata a multidão como expressão da vontade comum, como sujeito político em um cenário imanentista capaz de organizar um governo democrático, voltado para a liberdade e convivência através da união e concórdia.

A transcendência se utiliza de outras noções para tratar do sujeito político, como a ideia de “nação” e de “povo”.

A ideia de “nação” carrega uma profunda abstração que busca unificar determinado conjunto de singularidades em um todo homogêneo e ordenado. Essa noção deu origem à ideia de soberania nacional, como forma de expressão da nação, sendo que seu exercício caberia ao Estado-Nação. Assim, a ideia de “nação” busca criar uma forma identitária e homogênea, previamente determinada, negando, desta forma, qualquer movimento constitutivo existente nas singularidades. Ao se guiar pela lógica da criação de uma unidade homogênea, o conceito de nação afasta qualquer noção de singularidade, negando qualquer multiplicidade de singularidades.

Outra noção utilizada pela lógica da Modernidade hegemônica é o conceito de “povo”, que atrai o regime de representação, e igualmente confere unidade à multiplicidade de singularidades que constituem a multidão. O “povo” surge como um produto do poder constituído<sup>158</sup>, ou seja, a voz dos representantes é expressão da manifestação desse sujeito uno, afastando, destarte, qualquer atividade produtiva do constituinte.

A expressão do povo aparece encerrada no mecanismo de representação, ou seja, só existe povo enquanto existir o Estado, o que traz um regime de autonomia do político em relação ao social, separando-se a titularidade e o exercício do poder. O povo, igualmente, pressupõe uma organização prévia que não lhe pertence, que o insere no pensamento moderno calcado na transcendência. “Unidade e homogeneidade previamente determinadas, separação da titularidade e do exercício do poder, submissão das singularidades à organização externa”<sup>159</sup>, todos estes registros se inserem na transcendência e possibilitam identificar as

---

<sup>158</sup> Sobre o tema, Paolo Virno afirma que “nas reflexões político-filosóficas dos Seiscentos, prevaleceu o ‘povo’ sobre a ‘multidão’: por isso, o povo usufrui um léxico adequado. A propósito da multidão descontamos, em troca, a absoluta ausência de codificação, a ausência de um vocabulário conceitual perspicaz. E esse é um belo desafio para filósofos e sociólogos, em especial pela riqueza do tema. Trata-se de trabalhar sobre materiais concretos, examinando-os em detalhe e, ao mesmo tempo, obtendo deles categorias teóricas”. (VIRNO, 2013, p. 27).

<sup>159</sup> GUIMARAENS, 2004a, p. 164.

noções de nação e povo como ideias incompatíveis com o conceito de poder constituinte.

Assim o sujeito que permite a atualização constante e efetivação do poder constituinte é a multidão, como uma rede de singularidades que se relacionam entre si e constroem uma estrutura aberta e incessante de produção e mutação. A estrutura aberta da multidão é incompatível com qualquer lógica unificadora que negue essa multiplicidade, essa hibridização e dinâmica afetiva entre as singularidades, que se afetam e são afetados.

Seguindo a máxima spinozana “ninguém sabe o que pode um corpo”, a multidão deve ser concebida como um terreno de construção de subjetividades, como uma rede em constante mutação, modificação. Não existe possibilidade de representação da multidão através de uma lógica unificadora ou homogeneizadora. Ainda, “a multidão é sempre imediata e instantânea, não sendo possível se fazer representar”<sup>160</sup>.

O sujeito que representa o poder constituinte é a multidão, pela sua força de produção do real. Nada é externo à multidão e não existem limites externos à sua expressão, bem como não pode haver limites externos para a expressão do poder constituinte. Qualquer registro constituído, instituição, é interno à multidão e subordinada à mesma<sup>161</sup>.

A multidão não é passível de normalização externa, como ocorre na noção de “povo”, ou então de redução a uma abstração homogênea, como no caso da ideia de “nação”, por ser uma multiplicidade aberta, que se produz e cria um novo real de forma ininterrupta, conforme a rede de singularidades que a constitui. Ainda, é a multidão que causa o medo constante para aqueles que se aproveitam da estrutura constituída de poder e deixam de procurar o que é melhor para a cidade. O poder constituído pode tentar conter a força produtiva da multidão, mas essa nunca cessa. Qualquer esforço do constituído será apenas provisório, que pode ser superado a qualquer momento.

Como destaca Francisco de Guimaraens: “Democracia, poder constituinte, multidão, comunismo, liberação e igualdade: todas estas noções caminham no mesmo

<sup>160</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>161</sup> Segundo Marilena Chauí, o *imperium* não é transferível. O que se distribui não é a soberania, que permanece sempre na multidão, mas sim a participação no poder. O que distingue os regimes políticos não é o número de governantes ou sua origem, mas o exercício do poder (CHAUI, 2003, p. 171).

sentido, o da afirmação da imanência e da prática humana como dispositivos fundamentais para a construção do real”.<sup>162</sup>

A multidão é o sujeito político que produz um novo real, e sua potência é o motor que movimenta o poder constituinte. Quanto maior a potência da multidão, maior sua capacidade de expressão, sua capacidade produtiva para constituição de novas institucionalidades. E a potência está relacionada, como afirmava Spinoza, a afetos alegres e tristes. O desejo e o amor, são afetos que constituem espaços comuns, fundam a comunidade e elevam a potência da comunidade. O medo da morte violenta no estado de natureza, como afirmava Hobbes, não funda a cidade, por ser um afeto triste, que refreia a potência constituinte.

O desejo não significa falta, mas sim o esforço em perseverar e continuar existindo, como afirmação em produzir melhores condições para conservar a vida. O desejo traduz a busca por produção do real, pela criação de espaços comuns e condições de perpetuação da vida. Ele modifica a rede de singularidades, as relações dentro da multidão e impulsiona a criação de novos registros da realidade. O desejo constitui o poder constituinte. O desejo não é padecimento, não é falta, não é paixão triste. Vincular o desejo à ideia de falta é subordiná-lo à lógica do constituído.

O amor, igualmente, está relacionando ao poder constituinte. Não o amor ligado ao negativo, ligado à vontade de se unir à coisa amada. O amor é uma alegria e representa um dos afetos fundamentais para a construção da comunidade, ao lado do desejo. O amor amplia a potência da cidade, ou seja, potencializa a força produtiva da multidão, sendo indissociáveis o amor e o poder constituinte. Assim, o poder constituinte só pode ser mais bem compreendido através da imanência, como uma força capaz de produzir um novo real, e cujo sujeito é a multidão, a multiplicidade de singularidades, um campo de hibridização que irrompe com qualquer esforço da transcendência em contê-lo em modelos prévios, no regime da representação e outras abstrações.

Conforme será tratado a seguir, a lógica da representação e de desaceleração da maior participação popular na democracia traduz momentos de termidor, conforme as lições de Negri.

---

<sup>162</sup> GUIMARAENS, 2004a, p. 167.

### 3.4

#### O conceito de Negri sobre o termidor

Inicialmente, se mostra necessário destacar o que se entende por termidor, na filosofia política de Antonio Negri, considerando que é sob essa perspectiva de resistência ao poder constituinte que a análise do discurso travado na Assembleia Constituinte de 1987-1988 será pautada.

A construção do termidor negriano possui como terreno a análise de Negri sobre a Revolução Francesa e a constituição do trabalho, tratado no capítulo V de sua célebre obra “O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade”. A Revolução Francesa traduz uma marcha temporal, uma mutação – real ou imaginária – que traduz a dimensão mais essencial do seu movimento<sup>163</sup>. A palavra “tempo” é utilizada tanto pelos protagonistas da Revolução Francesa quanto pelos adversários, como uma temporalidade contra o antigo regime ou contra uma nova ordem.

A concepção maquiaveliana de poder constituinte reaparece em sua temporalidade nos episódios revolucionários na França, no final do século XVIII. “O tempo maquiaveliano da mutação, do evento e da fundação pode ser qualificado das mais diferentes maneiras, mas está sempre ali, delineando a forma contemporânea do poder constituinte”<sup>164</sup>.

A Revolução se põe como tempo das massas, da multidão revolucionária dos sans-culottes. A dinâmica da multidão parisiense é explicada através do absoluto maquiaveliano, de uma vontade de potência que se constrói originalmente<sup>165</sup>. “É o tempo do processo revolucionário, um tecido de necessidades e utopias, interesses e discursos, vontade de potência e dinâmica política”.<sup>166</sup> É o tempo do povo parisiense, da sua miséria e da sua imaginação.

O conceito de poder constituinte, depois de Maquiavel, desenvolveu-se no espaço, como contrapoder em Harrington e na prática da Revolução Americana. Na experiência francesa, “ele reconquista o terreno da temporalidade, já

---

<sup>163</sup> *Ibidem.* p. 277.

<sup>164</sup> *Ibid.* p. 278.

<sup>165</sup> *Ibid.* p. 279.

<sup>166</sup> *Ibid.* p. 279.

reconstruído como espaço público e, portanto, como território temporal para as massas.”<sup>167</sup>

O poder constituinte expande seu caráter absoluto e exprime sua potência que se desenvolve na temporalidade. Mas essa temporalidade também é espacial, atacando o poder constituído, revoltando-se contra o sistema de produção escravocrata, por exemplo. Esse tempo e espaço se manifestam como um movimento inovador que busca a Democracia. E não poderia ser diferente, já que esse movimento de inovação e construção radical da Democracia se confunde com a própria definição de poder constituinte. Democracia e poder constituinte são indissociáveis.

A temporalidade das massas revolucionárias encaminha-se para a realização integral e absoluta do processo democrático no político e no social. “As massas consideram a democracia como absoluto político e social, e o poder constituinte como um procedimento absoluto, no político e no social”<sup>168</sup>.

Antonio Negri destaca que as massas parisienses começam a resolver o conjunto de experiências de crítica da sociedade e inscrevem um programa de liberação política e social<sup>169</sup>. E, para a burguesia, o princípio constituinte se mostra em degeneração. As massas são vistas como bárbaros na medida em que a crítica social se une à constituição democrática. Segundo Negri, o termidor reage:

O povo – escreve Quinet – parecia mais ameaçador do que em qualquer outro período da Revolução. Amedrontava os próprios amigos. Foi o momento mais atroz”. Michelet fala de uma ‘terrível embriaguez, uma estranha sede de sangue’ e cita as palavras de Carnot, endossando-as: ‘foi o único dia que o povo me pareceu feroz’. Aqui a apreciação sempre ambígua sobre as multidões parisienses experimenta um salto de qualidade: os observadores burgueses e os historiadores começam a expressar seu ódio de classe.<sup>170</sup>

A Revolução Francesa, que se inicia como um movimento radical de expressão do poder constituinte democrático, passa a ser um movimento social de liberação do proletariado, na medida em que a temporalidade for sendo encerrada na nova organização termidoriana burguesa. “A luta de classes não é sua origem, mas o seu resultado”<sup>171</sup>. Essa temporalidade da massa e seu desenvolvimento

<sup>167</sup>*Ibid.* p. 279.

<sup>168</sup>*Ibid.* p. 280.

<sup>169</sup>*Ibid.* p. 280.

<sup>170</sup>*Ibid.* p. 281.

<sup>171</sup>*Ibid.* p. 281.

introduzem um novo conteúdo de fundação, pautado no trabalho, sua organização pela classe burguesa e sua liberação pelo proletariado.

A “vontade geral” rousseauiana foi se afirmando, e a ideologia do poder constituinte e da soberania popular foi sendo utilizada por ambos os lados. “Para a Burguesia, de um lado, a ‘vontade geral’ é o fundamento abstrato da soberania, que aponta genericamente o povo como sujeito do poder; para os *sans-culottes*, de outro, a soberania reside diretamente no povo”<sup>172</sup>. Para os *sans-culottes*, o poder constituinte seria potência exercida em ato, na prática, ou seja, o soberano era de carne e osso e o próprio povo era quem exercia seus direitos nas assembleias, e não como abstração, como representação de um soberano puramente metafísico advindo da vontade geral. Destaca Negri que:

A ambiguidade de Rousseau é desmistificada, e a soberania popular é inscrita na teoria e na prática do exercício do poder – não apenas como contrapoder, mas na universalidade de sua irradiação. Como diriam os burgueses e os políticos, a ruptura não poderia ter sido mais “feroz”.<sup>173</sup>

Essa temporalidade fundamental das massas se manifesta no terreno do trabalho como ruptura, na medida em que busca continuar existindo como poder constituinte, como exercício em ato, e se recusa a ser transformado em poder constituído. O tempo das massas encontra no tempo da burguesia o seu obstáculo. O tempo da jornada de trabalho, de repetição, aumenta a consciência das massas e levam da política à sociedade, da crítica do poder à crítica do trabalho. A fome, a dor, o desejo, o movimento e as lutas organizam a descoberta da crítica do trabalho. A aceleração do tempo revolucionário constrói um tempo concebido como potência, de descoberta de um espaço público definido pela titularidade e exercício do poder constituinte.

A crítica ao trabalho se dá sob a forma de reivindicação de igualdade. E aqui, novamente, encontramos Rousseau e seu conceito de igualdade, que afirma apenas uma igualdade política e que alude à igualdade social como algo desejável, ideal, atemporal. É a partir dessa igualdade que, segundo Negri, a burguesia encontra o pensamento que servirá de base para sua construção jurídica<sup>174</sup>.

A partir da abstração metafísica calcada em um poder soberano abstrato, cria-se a supremacia do poder legislativo e a continuidade do poder constituinte

<sup>172</sup>*Ibid.* p. 282.

<sup>173</sup>*Ibid.* p. 283.

<sup>174</sup>*Ibid.* p. 285.

através da representação. O legislativo é sempre poder constituinte e é exercido através de instrumentos constitucionais adequados, através do exercício permanente do constituinte. Aponta Negri que as lições de Rousseau traduzem um paradoxo de um pensamento que nutre uma concepção imediata e radical do poder constituinte na exata medida em que afirma, ao mesmo tempo, a onipotência de um poder soberano abstrato<sup>175</sup>.

A temporalidade das massas, o exercício do poder constituinte em ato torna-se transcendental, formal e abstrato, constituindo um paradigma inquebrantável.

Assim, Rousseau é utilizado, não apenas pelas massas parisienses, pela sua concepção prática de poder constituinte, que impunha um posicionamento contra toda a linha constitucional e desigualdade social, mas igualmente pela oposição e como inspirador da separação dos poderes, que representa a própria desigualdade social e serve de alicerce para que o antigo regime se oponha à política do poder constituinte revolucionário. A multidão é reduzida à nação, à unidade, a uma abstração. A vontade geral passa a ser entendida como vontade da nação. “O poder constituinte, sua temporalidade irreprimível, sua marcha impetuosa em direção à liberdade integral, social e política, são recalcados: tornam-se produto do poder constituído”<sup>176</sup>.

A Revolução Francesa demonstra uma luta que se estende até as Declarações de 1793 e de 1795, dos jacobinos e a do termidor. Aprofunda-se no tempo o confronto entre o radicalismo democrático do poder constituinte e o projeto da burguesia, que se expressa como poder oposto, através de formas mais ou menos liberais. Em disputa, apresenta-se a produção do poder constituinte. As diferenças entre as declarações concernem a dois problemas: a igualdade e a qualificação do sujeito, ambos referentes ao conceito de poder constituinte.

Na Constituição de 1793, a igualdade não se põe como um conceito abstrato, mas como um caminho a ser percorrido. O poder constituinte é afirmado como potência social, como resistência afirmativa, como construção da liberdade. Por sua vez, a Declaração de 1795 busca limitar os resultados trazidos pelos jacobinos, que traz a igualdade e liberdade para o terreno social, ao reconduzir o conceito de igualdade e da segurança para o campo da propriedade. Mas através desse deslocamento, a própria oposição termidoriana é obrigada a explicitar a

---

<sup>175</sup>*Ibid.*, p. 287.

<sup>176</sup>*Ibid.*, p. 292.

discriminação social em que se funda. O termidor encerra a reação jacobina no terreno da reconstrução da desigualdade social, que retoma os temas do constitucionalismo inglês, a temática da representação e dos contrapoderes socialmente organizados<sup>177</sup>.

Outra diferença fundamental entre as declarações de 1793 e 1795 consubstancia-se no tempo dos *sans-culottes*, na medida em que em 1793 constrói-se o direito de resistência como princípio prático decorrente do desenvolvimento do poder constituinte. A subjetividade revolucionária do poder constituinte desenvolve-se como resistência à opressão, como produção, inovação positiva. O poder constituinte se encontra sempre latente e, diante da tensão entre constituinte e constituído, pode ser exercido a qualquer momento, pondo fim à opressão e produzindo pura liberdade.

A reação termidoriana é imediata. “O poder constituinte, como direito das massas ao exercício permanente da potência constitutiva, torna-se seu pesadelo e terror”<sup>178</sup>. O termidor busca extirpar qualquer possibilidade de resistência das massas, aplicando sanção ao movimento constituinte e empregado um discurso sobre os “deveres” dos cidadãos e da obediência ao pacto. A soberania passa a residir na totalidade dos cidadãos e nenhuma parcela poderá executar, expedir ou assinar qualquer ato, que será considerado arbitrário e digno de punição.

Assim, através da criação de uma universalidade impotente, a investida termidoriana assume o espaço político e social. “A boa ordem não é garantida pela criatividade das massas, mas sim pela obediência destas”<sup>179</sup>. A reação do termidor recai sobre o tempo dos *sans-culottes*, contra o amadurecimento positivo do movimento constituinte das massas. Mas o tempo dos *sans-culottes* traz à luz as alternativas do poder, as tensões e repressões que viverão no tempo futuro. “O poder constituinte tudo define, inclusive para os seus adversários”<sup>180</sup>.

“A temporalidade dos *sans-culottes* opõe-se a constituição do trabalho”<sup>181</sup>. Sieyès, ao tratar do Terceiro Estado, tece sua definição em termos econômicos, como uma nação que não é representada e se encontra excluída do poder político. O conteúdo econômico do Terceiro Estado irá ditar os demais conceitos de nação,

<sup>177</sup> *Ibid.* p. 298.

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 302.

<sup>179</sup> *Ibid.* p. 303.

<sup>180</sup> *Ibid.* p. 303.

<sup>181</sup> *Ibid.* p. 306.

representação, de poder constituinte e constituído. Aqui, o conceito de trabalho é sempre conservador, tratado através da concepção de propriedade, que se faz algo intocável pelo poder revolucionário<sup>182</sup>.

A proposta de Sieyès é reafirmar a lógica da representação das ordens sociais, através de um sistema que traduza corretamente as estruturas econômico-sociais do país. A vontade comum representativa é que exerce o poder em nome da nação. O poder constituinte é reduzido a um corpo de representantes, é reduzido ao papel de produzir a constituição política da sociedade, cabendo ao governo dos mandatários atuar segundo as normas do direito positivo.

Em Sieyès, o conceito de representação política se relaciona com a divisão do trabalho. A mediação é a peça central, que sustenta que o governo representativo é a única forma de governo legítimo. Dessa forma, o poder constituinte se mostra um poder, não só extraordinário, mas que impõe limites, inclusive, e primordialmente, a si próprio. Há uma relação de sujeição entre o constituinte e o constituído. “Mas uma vez definido o trabalho como valor estruturante da constituição, a luta é aberta no terreno social”<sup>183</sup>.

Negri destaca que a temporalidade das massas, dos *sans-culottes*, apresenta-se como um projeto de liberação que atravessa a constituição de Sieyès, descortinando-se o antagonismo entre o projeto de liberação e o projeto de constitucionalização do trabalho, entre o tempo constituído e o tempo constituinte identificado por Maquiavel<sup>184</sup>.

Ao analisar a interpretação marxiana da Revolução Francesa, Negri afirma:

Ora, em A Ideologia Alemã, a divisão do trabalho constitui pressuposto da crítica – a potente abstração do Estado e sua imagem constitucional são expostas a partir da crítica da divisão social do trabalho. O que fizera Sieyès senão isto? Só muda o ponto de vista. Marx coloca-se desde logo na perspectiva do poder constituinte, de uma universalidade atemporal que se torna poder: o seu conceito de poder constituinte está situado naquela zona intermediária entre sociedade e Estado, entre movimento e instituição, que não pode ser superada, pois, se tal superação ocorresse, isto se daria na forma de ilusão e de contenção ‘geral’ do movimento real.<sup>185</sup>

Na leitura de Marx, o poder constituinte se põe como Comunismo, como um movimento real que abole o estado de coisas existente, como resistência que

<sup>182</sup> *Ibid.* p. 307.

<sup>183</sup> *Ibid.* p. 316.

<sup>184</sup> *Ibid.* p. 317.

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 320.

transforma a divisão do trabalho. Essa potência aberta, dinâmica, é poder constituinte. O tempo é a dimensão fundamental desse poder, no sentido da permanência do processo constituinte. Traduz-se num processo contínuo que, através de acelerações, crises e momentos de ofensiva, aponta para um horizonte de amadurecimento e consolidação da consciência coletiva.

Marx desenvolve, nos seus escritos sobre a Comuna de Paris, sua tipologia do poder constituinte expansivo. O poder constituinte se apresenta como poder de ruptura, de refundação radical da organização social<sup>186</sup>. Assim, a dinâmica do poder constituinte se mostra incessante. “A radicalidade, a expansividade, a continuidade e a permanência do poder constituinte são, portanto, as características de uma potência que, implantada no trabalho, o libera”<sup>187</sup>.

Para o terrível, o tema é terminar a revolução, ou seja, encerrar o poder constituinte no tempo, como um poder que deve parar de produzir seus efeitos ou deve ser levado a termo<sup>188</sup>. O poder constituinte é aceito como necessário, mas apenas para ordenar o estado de coisas inicialmente.

Negri demonstra a oposição entre a Revolução Francesa e a Revolução Inglesa. Enquanto a experiência de Paris formula um princípio constituinte que é fundamento democrático da legitimidade, expansão do direito de resistência, a Revolução Inglesa de 1688, calcada na tradição e na monarquia hereditária, apresenta seu sistema político fundado e desenvolvido historicamente, e que apresenta correspondência e simetria com a ordem do mundo<sup>189</sup>. Ao analisar a obra de Edmund Burke, o pensador italiano afirma que Burke, ao se posicionar de maneira conservadora no terreno da temporalidade do poder constituinte, negando-a, acaba por negar um espaço político livre, autônomo, destacado do social, ou seja, o que era igualmente negado pelos revolucionários radicais franceses<sup>190</sup>.

O poder constituinte se impõe como princípio ontológico, que registra uma ordem social que se pauta na organização e divisão do trabalho. A liberdade é garantida através da propriedade, cuja essência se pauta na própria desigualdade. A propriedade fundiária se põe como fundamento sagrado da ordem jurídica, ou

---

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 327.

<sup>187</sup> *Ibid.* p. 329.

<sup>188</sup> *Ibid.* p. 330.

<sup>189</sup> *Ibid.* p. 334.

<sup>190</sup> *Ibid.* p. 336.

seja, é a base insubstituível da constituição. “O princípio da propriedade – e, com ele, o princípio da desigualdade – constitui então o autêntico poder constituinte dos ordenamentos”<sup>191</sup>. É precisamente contra a propriedade e a desigualdade que a Revolução Francesa se insurge, e por tal motivo, ela apresenta uma ruptura, um movimento constituinte radical que busca a descontinuidade da ordem e a produção de algo novo.

Em que pese o ponto de vista aristocrático de Burke, é certo que ele não ataca a burguesia, propriamente, mas sim o poder constituinte abstrato defendido pela classe burguesa. “Quando o poder constituinte se desvincula do seu fundamento histórico, não produz somente a esfera separada da ‘política’, mas também a esfera privada da ‘economia’”<sup>192</sup>.

Burke busca reconduzir o poder constituinte ao tempo da história e apresenta um modelo de reforma, como contraposto à revolução. Um processo constante e lento, de mediação entre a natureza do homem e a história. “Terminar a revolução é revelar-lhe a nova configuração, a de uma potência inserida no processo histórico: a produtividade constitucional do trabalho social”<sup>193</sup>. Burke inventa um novo horizonte do poder constituinte, que termina a Revolução, tornando-se um princípio do devir histórico. Segundo Negri:

Os conteúdos do poder constituinte revolucionário são combatidos no terreno e na extensão em que se aplicam: contra a liberdade, o princípio da autoridade é afirmado como dimensão ética; contra a igualdade, é posta a necessidade de uma sociedade do trabalho dividida em classes; o verdadeiro fundamento da sociedade – e também o seu fim – é a ordem, ou melhor, a reprodução ordenada das condições da ordem.<sup>194</sup>

Essa breve análise da obra de Negri sobre a Revolução Francesa, e seus momentos de reação termidoriana à expansividade do movimento das massas parisienses, do medo da produção de um estado de coisas completamente novo, de um processo contínuo, constante, de produção de inovações, se mostra necessário para a análise que se buscará realizar sobre os debates na Assembleia Nacional Constituinte Brasileira, que se reuniu em 1987-1988. Nesse sentido, será destacado como o discurso travado na Constituinte ergueu barreiras em relação a institutos que, *a priori*, prestigiam uma maior participação popular da multidão

---

<sup>191</sup> *Ibid.* p. 337.

<sup>192</sup> *Ibid.* p. 339.

<sup>193</sup> *Ibid.* p. 341.

<sup>194</sup> *Ibid.* p. 344.

nas decisões públicas do país. “Para os termidorianos, o poder constituinte como direito das massas ao exercício permanente da potência constitutiva, torna-se seu pesadelo e terror”<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup>*Ibid.* p. 302.