



Alan Cristian de Oliveira Peixoto

QUAE UNA VELUTI MENTE

Multidão e sujeito político na pós-modernidade: um
estudo a partir de Antonio Negri

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da PUC-Rio como
requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Rio de Janeiro

Abril de 2019



Alan Cristian de Oliveira Peixoto

QUAE UNA VELUTI MENTE

Multidão e sujeito político na pós-modernidade: um estudo a partir
de Antonio Negri

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito
parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Adriano Pilatti

Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Ulysses Pinheiros

Departamento de Filosofia – UFRJ

Prof. Maxime Rovere

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de abril de 2019.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Alan Cristian de Oliveira Peixoto

Graduou-se em Direito pela UNESA (Universidade Estácio de Sá) em 2011. Concluiu Pós-Graduação *lato sensu* em Filosofia e Teoria do Direito pela PUC-Minas em 2015.

Ficha Catalográfica

Peixoto, Alan Cristian de Oliveira

Quae Una Veluti Mente : multidão e sujeito político na pós-modernidade : um estudo a partir de Antonio Negri / Alan Cristian de Oliveira Peixoto ; orientador: Rodrigo Guimarães Nunes. – 2019.

108 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Multidão. 3. sujeito político. 4. Benedictus de Spinoza. 5. Antonio Negri. 6. Transindividual. I. Nunes, Rodrigo Guimarães. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

À PUC-Rio que muito bem me recebeu e possibilitou que eu continuasse meus estudos.

Ao professor e orientador Rodrigo Nunes por todo o aprendizado, apoio e paciência ao longo do mestrado.

Aos professores Orlando Calheiros, Oswaldo Chateaubriand, Adriano Pilatti e Maxime Rovere por me receberem em suas salas de aula.

À Edna Sampaio e todo o Departamento de Filosofia pelo apoio ao longo do curso.

Aos meus pais, Marina e José, por todo incentivo à minha educação e formação ao longo de minha vida.

Aos meus irmãos e amigos pelo apoio ao longo dessa caminhada.

À minha esposa Tatiana pelo companheirismo e por dividir comigo os momentos bons e os difíceis deste mestrado.

Resumo

Peixoto, Alan Cristian de Oliveira; Nunes, Rodrigo Guimarães (orientador). **Quae Una Veluti Mente, Multidão e sujeito político na pós-modernidade: um estudo a partir de Antonio Negri**. Rio de Janeiro, 2019. 108 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho busca analisar o conceito de multidão e a possibilidade de pensá-la como um sujeito político na pós-modernidade, tendo como referência a concepção espinosana do termo e as interpretações contemporâneas daí decorrentes. O ponto de partida é o pensamento de Antonio Negri, que, ao observar as formas de poder e de organização política após a década de 1990, propõe o conceito de Império para explicar a política na contemporaneidade e o conceito de Multidão como um sujeito político capaz de agir no interior do Império e construir uma democracia em escala global. Em seguida serão analisadas as referências ao termo “multidão” na obra do próprio Spinoza, dando especial atenção à expressão “*quae una veluti mente*”, contida no Tratado Político. A partir desta expressão será apresentada a discussão existente entre pensadores como Alexandre Matheron que a tomam como referência para sustentar que a multidão seria um sujeito natural, possuindo uma existência singular; e pensadores como Lee Rice e Den Uyl que a criticam e apontam que a existência do termo “*quae*” na expressão foi utilizada exatamente para diferenciar a multidão de um sujeito natural. Por fim, tomando como referência os escritos de Gilbert Simondon, Etienne Balibar e Paolo Virno, serão articulados os conceitos de multidão, transindividualidade e individuação coletiva para responder criticamente à proposta de Antonio Negri e apontar as dificuldades em considerar a multidão um sujeito político.

Palavras-Chave

Multidão; sujeito político; Benedictus de Spinoza; Antonio Negri; transindividual.

Abstract

Peixoto, Alan Cristian de Oliveira; Nunes, Rodrigo Guimarães (Advisor). **Quae Una Veluti Mente: multitude and political subject in postmodernity: a study as from Antonio Negri's philosophy**. Rio de Janeiro, 2019. 108 p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present work intends to analyze the concept of multitude and the possibility of thinking it as a political subject in postmodernity, having as reference Spinoza's conception of the term and the contemporaneous interpretations that follows it. The starting point is Antonio Negri's arguments, who observing the forms of power and political organization after 1990s proposes the concept of Empire to explain the politics in contemporaneity and the concept of Multitude as a political subject capable to act in Empire's interior and to construct a democracy in global scale. Next, will be analyzed the references to the term "multitudo" in Spinoza's own work, paying special attention to the expression "*quae una veluti mente*", contained in Political Treaty. From this expression will be presented the discussion that exists between thinkers like Alexandre Matheron that takes it as reference to sustain that the multitude would be a natural subject, possessing a singular existence; and thinkers like Lee Rice and Den Uyl that criticizes it and defend that the existence of the term "*quae*" in the expression was used exactly to differentiate the multitude of a natural subject. Finally, taking as reference the writings of Gilbert Simondon, Etienne Balibar and Paolo Virno, will be articulated the concepts of multitude, trans-individuality and collective individuation to respond critically Antonio Negri's proposal and to point out the difficulties in considering the multitude a political subject.

Keywords

Multitude; political subject; Benedictus de Spinoza; Antonio Negri; trans-individuality.

Sumário

1. Introdução	9
2. Antonio Negri: entre Império e Multidão	14
2.1. Império	14
2.2. Contexto biopolítico	18
2.3. Multidão na obra de Antonio Negri	23
2.3.1. Anomalia Selvagem	23
2.3.2. O Poder Constituinte	29
2.3.3. Império, Multidão e Commonwealth	35
3. <i>Quae una veluti mente</i> : como se fosse uma mente	43
3.1. Multidão na obra de Spinoza	43
3.2. Multidão e sujeito político	55
4. A natureza transindividual da multidão	70
4.1. Spinoza e o transindividual	70
4.1.1. Causalidade	73
4.1.2. Integração	75
4.1.3. Imaginação e razão	79
4.2. Individuação e transindividual em Simondon	85
4.3. Multidão e o transindividual	90
4.3.1. Transindividualidade dos afetos	91
4.3.2. Individuação coletiva	94
5. Considerações finais	101
6. Referências bibliográficas	104

Porque temos uma mente que pensa, pensamos “eu sou”. Por isso Descartes disse, “penso logo existo”. Para o Budismo a frase correta é: “penso, por isso penso que existo”. Somos uma ilusão ambulante com um cérebro fabricando continuamente a noção de um “eu”. Por estarmos continuamente fabricando a noção de um “eu” nos perdemos da interconexão, interdependência e da unidade de todas as coisas.

Chalegre Petrucio (monge Genshō). *Desconstruindo nossas ilusões.*

1) Introdução

A vida contemporânea tem passado por profundas transformações. Conceitos e ideias que antes davam conta de explicar a realidade hoje não mostram a mesma capacidade. Novas formas de produção pós-fordistas, o fim das barreiras que dividiram o mundo durante a Guerra Fria, o acelerado movimento de globalização e expansão da comunicação a nível global tem alterado a maneira como as mais diversas subjetividades se constituem e agem no mundo. Isso, obviamente reflete-se na prática política.

Um dos filósofos contemporâneos que tentam explicar estas transformações e encontrar alternativas de ação política neste novo contexto social e político é Antonio Negri. A partir dos anos 2000, em trabalho conjunto com Michel Hardt, Negri passa a reformular ou atualizar conceitos da filosofia política, como os conceitos de “império” e “multidão”.

Com a categoria de império, Negri e Hardt pretendem explicar uma nova lógica global de poder (econômico, cultural, político) que ultrapassa os limites dos Estados-nação e que não possui um único centro de poder:

a soberania declinante dos Estados-nação, e sua crescente incapacidade de regular as permutas econômicas e culturais, é certamente um dos sintomas primários da chegada do Império. (...) Em contraste com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão.¹

Neste novo cenário que tem se construído, os autores identificam que, assim como as formas de produção transformaram-se profundamente, também transformaram-se as formas de organização do trabalho e da política. Neste sentido, modos de organização como sindicatos, partidos políticos e até mesmo a ideia de povo já não mostram-se adequadas para operar e explicar a ação política no interior do Império. Estas formas de organização, sustentam Hardt e Negri, fundam-se numa lógica hierárquica que reduz as singularidades dos sujeitos que a compõem. Estes autores propõem, então, o conceito de multidão, em vez de povo, para explicar as novas formas de organização e propor uma alternativa de ação política a partir do interior do Império. A multidão seria, sustentam os autores, um

1 HARDT; NEGRI, 2000, p. 12.

sujeito político capaz de por em prática um projeto de construção de uma democracia em escala global:

O projeto da multidão não só expressa o desejo de um mundo de igualdade e liberdade, não apenas exige uma sociedade global democrática que seja aberta e inclusive, como proporciona os meios para alcançá-la.²

Apesar de alvo de variadas críticas, tais ideias podem ser utilizadas como ponto de partida para outras investigações. No presente trabalho, partimos da hipótese sustentada por Hardt e Negri de que a multidão seria o sujeito político capaz de construir uma democracia em escala global, para colocarmos a seguinte questão: a multidão é um sujeito político? Os autores utilizam este conceito como uma alternativa ao conceito de povo para explicar uma nova forma de organização política, uma forma mais capaz de agir democraticamente e de preservar as singularidades dos sujeitos que a compõe. Considerando, então, que a práxis política demanda sua própria teoria, é fundamental responder adequadamente a esta questão para, ao explorar e tensionar o conceito de multidão, verificar sua real capacidade de agir politicamente e de oferecer uma alternativa teórica ao conceito de povo.

Em seus primeiros trabalhos Negri toma o conceito de multidão em Spinoza como referência para pensar o sujeito político contemporâneo. Assim, para dar conta de responder adequadamente a pergunta colocada no parágrafo anterior, o presente trabalho estrutura-se em três partes principais.

A primeira parte propõe-se a analisar o que Negri e Hardt entendem por Império e quais as características contemporâneas que os permite propor uma nova categoria de sujeito político. Além disso, serão analisadas as principais obras de Negri, tanto as que escreve sozinho quanto as que escreve em conjunto com Hardt, com o objetivo de identificar o que o autor define por “multidão”.

Na segunda parte do trabalho será analisado, primeiramente, o conceito de multidão na obra de Spinoza. Como dito anteriormente, é em Spinoza que Negri encontra as bases para trabalhar com o conceito de multidão. Retornar às origens do conceito permitirá uma compreensão mais fiel e uma resposta mais adequada ao problema colocado. Neste sentido, será realizada uma investigação na obra de Spinoza para identificar onde o conceito de multidão aparece e como é utilizado pelo filósofo. Veremos que na obra de Spinoza este conceito mostra-se de grande complexidade, especialmente pelo fato de, aparentemente, lhe ser atribuído não

2 HARDT; NEGRI, 2004, p. 9.

um único e unívoco significado: ora multidão é utilizado por Spinoza com um sentido quantitativo, para referir-se à um certo grupo de indivíduos; ora é utilizado para referir-se à força ou potência que constitui o político e apresenta-se como fundamento ontológico do Estado.

Ainda nesta segunda parte, será explorado o problema em torno de uma expressão presente em certas passagens relacionadas à multidão, “*quae una veluti mente*”, ou “como se fosse uma mente”, conforme podemos observar a seguir:

o direito do estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente.³

Spinoza hesita em dizer que a multidão possui uma mente única como as que possuem os indivíduos humanos, por exemplo. Em vez disso ele utiliza uma qualificadora restritiva, “como que”, evidenciando a dificuldade de pensar a multidão como um sujeito da mesma maneira que pensamos o indivíduo humano. O estudioso da obra espinosana, Étienne Balibar se propõe a investigar este problema. Num artigo dedicado à questão, Balibar apresenta diversas interpretações distintas sobre esta expressão “como que”, as quais critica por manterem-se presas ao que chama de “ilusão antropomórfica” ao buscarem explicar todo tipo de individuação a partir do modelo de individuação humana (indivíduo dotado de um corpo e uma mente), ideia da qual o próprio Spinoza teria buscado escapar⁴. Assim, Balibar propõe pensar a multidão a partir da ideia de *transindividual*.

A terceira parte deste trabalho explora, então, esta relação entre multidão e transindividual. Inicialmente toma como referência outro escrito de Balibar para mostrar como a ideia de transindividualidade encontra-se implícita na filosofia de Spinoza. A partir dos conceitos de causalidade (cada coisa singular possui uma causa determinada e é, ao mesmo tempo, causa de outras coisas singulares, num processo não linear de interdependência das coisas singulares), integração (um indivíduo é constituído por partes menores e é, também, parte num todo maior) e da dinâmica entre imaginação e razão (ambos são explicados como gêneros de conhecimento; imaginação é fundada em representações dos sentidos e percepções confusas de coisas singulares; razão corresponde às noções comuns ou ideias

3 SPINOZA, 2009, p. 25.

4 BALIBAR, 2005, p. 94/95.

adequadas formadas sobre as coisas singulares⁵), Balibar mostra que há no pensamento de Spinoza fundamentos para pensar que a individualidade é construída a partir de uma realidade transindividual.

Gilbert Simondon foi um importante filósofo contemporâneo e dedicou grande parte de sua obra às questões relativas à individuação. Talvez tenha sido o pensador que melhor explorou o conceito de transindividual. Assim, em seguida serão apresentados os conceitos necessários para compreender o transindividual em Simondon, de modo a melhor fundamentar sua relação com o conceito de multidão. Simondon propõe pensar o indivíduo não como um ser já constituído e completo, mas como um produto ou uma fase de um processo de individuação que atravessa o indivíduo. A partir do que chama de realidade ou ser pré-individual, segundo Simondon, ocorre um processo de individuação, dando origem, a um só tempo, aos indivíduos singulares e ao ser social ou coletivo. Ambos constituem-se a partir de um mesmo processo, onde o coletivo é uma forma de “continuação” (não linear e simultâneo) da primeira individuação ou um segundo nível ontológico de individuação. A realidade pré-individual não se resolve completamente ou se esgota neste processo de individuação. Os indivíduos carregam consigo uma carga de pré-individual não resolvido, como potencial de transformação e de novas individuações. Neste contexto, transindividual pode ser entendido como uma complexa trama de relações que constitui ao mesmo tempo a individuação psíquica (do sujeito singular) e a individuação coletiva. A categoria do transindividual atravessa e unifica ambas as individuações numa espécie de unidade sistemática.

Com base nos conceitos até então apresentados, serão analisados os argumentos de Warren Montag que busca explicar a transindividualidade por meio da teoria da imitação dos afetos em Spinoza e, também, como a multidão pode ser entendida como um permanente excesso de força ou potência, como um elemento de transindividualidade.

Por fim, no intuito de complementar a hipótese de Montag, será analisado um artigo de Paolo Virno onde busca explicar a multidão a partir de conceitos do pensamento simondoniano e associa a multidão com a ideia de individuação coletiva, definindo-a como um conjunto de indivíduos sociais. A partir dessa outra

5 SPINOZA, 2014d, p. 81/82.

forma de compreender a multidão buscaremos responder a questão inicial, se a multidão pode ser considerada um sujeito político ou não.

2) Antonio Negri: entre Império e Multidão

Neste capítulo analisaremos o pensamento de Antonio Negri com o objetivo de destacar como o autor compreende, de maneira geral, a política na contemporaneidade. Neste momento não será realizada uma leitura crítica de seus argumentos. O intuito aqui é chegar o mais próximo possível da maneira como o autor expõe e defende seu pensamento sobre a multidão para, a partir daí, buscar conceitos e ideias que nos permitam oferecer uma resposta crítica à questão da multidão.

Veremos, então, que a filosofia política de Negri gira em torno de dois conceitos fundamentais: Império e Multidão. Por esta razão o estudo de sua obra também será organizado em torno destes conceitos.

2.1) Império

Antonio Negri, em trabalho conjunto com Michael Hardt, propõe uma nova forma de explicar a ordem política contemporânea quando retoma, e em certa medida ressignifica, o conceito de Império. Ao analisar as mudanças econômicas, sociais e políticas ocorridas nas últimas décadas, especialmente após o fim da União Soviética, os autores observam que a queda das barreiras ao capitalismo até então existentes proporciona um momento de irresistível globalização e expansão das trocas econômicas e culturais, levando ao surgimento não apenas de uma nova ordem econômica global, mas também de uma nova lógica de comando, de uma “nova forma de supremacia”. Eles chamam de Império esta “substância política que, de fato, regula essas permutas globais, o poder supremo que governa o mundo”⁶.

Este poder capaz de governar a nível global provoca transformações nos Estados-nações. Desde o início da modernidade, a ideia de soberania têm sido um dos pilares a sustentar as tentativas de construção de Estados democráticos. Embora soberania seja um conceito problemático por si só⁷, os canais institucionais construídos ao longo de anos de lutas dentro dos Estados-nações permitiam, até certo ponto, regular as relações econômicas e de produção. Quando tais relações passam a ser regidas por uma lógica global a soberania política dos

6 HARDT; NEGRI, 2010, p. 11.

7 Este assunto será retomado mais adiante no trabalho quando forem discutidos os conceitos de povo e multidão. Vide subcapítulo 2.3.3.

Estados-nações perde força, tornando-os menos capazes de regular as trocas econômicas e culturais. Negri e Hardt sustentam que embora a soberania dos Estados-nações esteja em declínio, a própria ideia de soberania como tal não está. Os controles políticos dos Estados continuam a determinar e regular a produção e as trocas, mas a soberania tomou uma nova forma: hoje é “composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única”.⁸

Os autores iniciam a reflexão sobre o conceito de Império analisando sua estrutura jurídica e de imediato deixam claro que se opõem a duas ideias comuns a respeito da constituição política atual: uma de que a ordem atual surge espontaneamente da interação de forças heterogêneas, algo como uma harmonia gerada pelas relações de forças do mercado mundial; outra de que haveria um centro de comando ou agente regendo as forças globais de um lugar transcendente. Negri e Hardt defendem que a lógica de comando do Império é difusa e imanente a seu próprio campo social e político, não havendo unidade ou transcendência de um poder único. Os autores passam, então, a analisar como se deu a construção dessa soberania global.

Negri aponta que a partir do início século XIX passa a ser construída a noção moderna de direito internacional por meio de tratados e acordos firmados pelos Estados-nações recém-constituídos. Nesse contexto o direito internacional surgia a partir de convenções multilaterais e era válido apenas para as partes envolvidas, encontrando aí seu limite. Este modelo se desenvolve ao longo do século XIX e com as guerras mundiais entra numa crise definitiva. Após a Segunda Guerra Mundial o surgimento da ONU (Organização das Nações Unidas) marca uma mudança nas relações entre as nações e a ordem jurídica internacional, que se desenvolve ao ponto de, gradativamente, se tornar uma ordem global. As Nações Unidas representam o auge de um processo constitutivo iniciado com a modernidade, revelando simultaneamente “as limitações do conceito de ordem internacional” e apontando “para além dela, rumo a um novo conceito de ordem global”.⁹

Para Negri e Hardt a base conceitual que sustenta a ONU mostra-se contraditória, pois ao mesmo tempo que reconhece a soberania dos Estados-membros individualmente tomados, seu processo de legitimação só se torna eficaz

8 HARDT; NEGRI, 2010, p. 12.

9 HARDT; NEGRI, 2010, p. 22.

na medida em que os próprios Estados-membros transferem parte de seu poder soberano ao novo centro de produção de normas. Todavia, mesmo diante deste problemático arranjo conceitual a ONU passa a criar e desenvolver estruturas jurídicas internacionais capazes de exercer um papel soberano, se tornando, assim, um centro (cada vez mais) global de produção normativa.

As tentativas dos teóricos de responder a essa “constitucionalização de um poder mundial supranacional” têm sido inadequada, sustentam Negri e Hardt, destacando duas linhas de pensamento que buscam explicar essa formação de uma ordem jurídica supranacional: uma hobbesiana e outra lockiana. A primeira concebe que cada Estado-nação, agindo de forma individualizada como um sujeito, convencionalmente transferiria parte de seu poder soberano a um novo poder supranacional, unitário e transcendente. A segunda concebe que uma vez transferido o poder de criação de normas jurídicas a este novo centro supraestatal surgiriam redes de contrapoderes locais para “contestar e/ou apoiar a nova figura de poder”, eliminando, assim, as barreiras estatais para a “constituição de uma sociedade civil global”¹⁰. Mas para Negri e Hardt ambas as linhas de pensamento incorrem no mesmo erro: tratam-se de simples analogias das teorias clássicas sobre a soberania dos Estados-nações, surgidas no início da modernidade, e por isso não dão conta de explicar adequadamente os novos processos históricos que têm ocorrido na contemporaneidade.

Ao tentar encontrar ferramentas mais adequadas para pensar esse novo poder global em formação Negri e Hardt utilizam-se do conceito de Império. Alguns teóricos continuam a defender que o atual processo de globalização seria o aperfeiçoamento do imperialismo e que as nações dominantes continuam a exercer, como antes, sua influência sobre as nações menos poderosas. Todavia, os autores destacam que a competição e conflito entre as nações imperialistas vivenciado nos séculos passados foi substituído por uma lógica de poder supranacional e única, uma estrutura de poder “pós-colonial e pós-imperialista”. E seria a passagem de um direito internacional construído por meio de acordos multilaterais para a criação de novas instâncias soberanas e globais de produção de normas (como por exemplo ONU, OMC (Organização Mundial do Comércio), dentre outros) que diferenciaria o imperialismo dos séculos passados do Império enquanto tendência de uma nova ordem global em construção.

10 HARDT; NEGRI, 2010, p. 25.

Negri e Hardt remontam, então, à genealogia do conceito de Império e tomam como referência histórica especialmente o Império Romano. Identificam que certas características dos Impérios passados voltam a estar presentes nos dias de hoje e por isso utilizam-se deste conceito.

Inicialmente, os autores destacam que dentro do Império há uma união entre as categorias jurídicas e valores éticos universais. Embora de uma maneira ou de outra todo ordenamento jurídico reflita um conjunto de valores específicos de suas sociedades, no Império essa relação é levada ao extremo em nome de uma promessa de paz e justiça universais:

no Império há paz, no Império há garantia de justiça para todos. O conceito de Império é apresentado como um concerto global, sob a direção de um único maestro, um poder unitário que mantém a paz social e produz suas verdades éticas. E, para atingir esses objetivos, ao poder único é dada força necessária para conduzir, quando preciso for, “guerras justas” nas fronteiras contra os bárbaros e, no plano interno, contra os rebeldes. (HARDT; NEGRI, 2010, p. 28)

Ao unir categorias jurídicas e valores éticos universais e ao prometer paz e justiça também universais, o Império apresenta e faz uso de um direito com duas tendências fundamentais: uma é que sua noção de direito abarca todo o espaço que ele próprio considera civilizado, ou seja, um direito espacialmente ilimitado e universal; outra é que o Império abrange e exaure todo o tempo Histórico em seu fundamento moral convocando “passado e futuro para dentro de sua ordem ética”, apresentando “sua ordem como algo permanente, eterno e necessário.”¹¹.

A ideia de “guerra justa”, como citado anteriormente, é outro elemento fundamental no Império. Originalmente tal ideia encontrava-se ligada ao direito que determinada nação teria de ir a guerra caso se visse diante de uma agressão ou ameaça. Tal lógica tornava a guerra um instrumento ético e a modernidade buscou eliminar essa tradição medieval. Na pós-modernidade, defendem Negri e Hardt, a ideia “guerra justa” reaparece uma vez que a guerra volta a ter um *status* policial e ao novo poder global é permitido exercer funções éticas por meio do conflito, novamente tido como legítimo.

A guerra “contra os bárbaros” nos limites do “mundo civilizado” e “contra os rebeldes” no plano interno faz com que no Império o estado de guerra deixe de ser um estado de exceção, ou melhor dizendo, faz com que o estado de exceção se torne permanente, legitimando o poder a valer-se ordinariamente da força policial

11 Neste sentido, é ilustrativo citar pensadores contemporâneos que chegam a defender o “fim da história”, como Francis Fukuyama, por exemplo. Vide FUKUYAMA, 1992.

e do direito de exceção.¹² No Império a exceção se torna a regra e o “poder jurídico de reinar sobre a exceção e a capacidade de usar a força policial” se mostram duas ferramentas indispensáveis ao modelo de autoridade imperial¹³.

A partir dos estudos de Tucídides, Tito Lívio e Maquiavel, Negri e Hardt sustentam que o Império não surge por si só ou como uma harmonização dialética entre poderes diversos. Ao contrário, ele é “convocado a nascer e constituído com base em sua capacidade para resolver conflitos”. Mais do que o uso da força, é sua “capacidade de mostrar a força como algo a serviço do direito e da paz” que o faz surgir¹⁴.

Diante das características resumidamente expostas até aqui, os autores observam que o Império se apresenta como uma tendência na pós modernidade, já que se mostra, talvez, o único modelo de autoridade capaz dar sustentação às novas relações de poder na transição para a pós-modernidade, em especial aquelas ocorridas a partir da globalização da produção.

2.2) Contexto biopolítico

Analisar inicialmente o Império por meio de sua estrutura jurídica foi a abordagem desejada por Negri e Hardt. Contudo, as transformações no mundo do direito não ocorrem por si só. Elas se mostram como sintomas das mudanças da constituição material das sociedades, notadamente aquelas ocorridas no campo da produção e das relações sociais. Neste sentido, a ideia de biopolítica é fundamental para os autores, em especial a passagem do que Foucault chamou de sociedade disciplinar para as sociedades de controle, identificada por Deleuze.

Os estudos de Foucault permitem compreender como se formou e desenvolveu a sociedade disciplinar ao longo da modernidade. Foucault identifica que na antiguidade o poder do soberano sobre os súditos exercia-se principalmente por meio do “direito de vida e matar”¹⁵, da possibilidade de decidir sobre causar a morte do súdito ou deixá-lo viver. O soberano poderia, por exemplo, condenar alguém à pena de morte ou então exigir que fosse à guerra, o que de maneira indireta é também uma maneira de dispor sobre a vida do outro.

12 Vide AGAMBEN, 2004.

13 HARDT; NEGRI, 2010, p. 35.

14 HARDT; NEGRI, 2010, p. 33.

15 FOUCAULT, 1988, p. 127.

Era uma forma de poder que se exercia sobre a vida por meio da possibilidade de dispô-la para a morte.

Com a modernidade há uma mudança na maneira como o poder é exercido. Em vez de voltar-se para a morte, ele passa a ter como objeto a vida, mais especificamente sua força produtiva. O poder passa a buscar formas de gerir a vida em vez de tirá-la. “Agora”, diz Foucault, “é sobre a vida e ao longo de todo o seu desenrolar que o poder estabelece seus pontos de fixação; a morte é o limite, o momento que lhe escapa”.¹⁶

A partir do século XVIII o poder passou a buscar mecanismos que o permitissem organizar a vida, disciplinando e sujeitando os corpos de modo que suas forças de trabalho pudessem ser exploradas. Pode-se dizer que é a partir deste deslocamento que se forma a chamada sociedade disciplinar. As instituições disciplinares, como, por exemplo, família, escola, fábrica, hospital, dentre outros, buscam regular os hábitos, costumes sociais e as práticas produtivas da sociedade. Tais instituições funcionam por meio de inclusão ou exclusão, determinando “parâmetros e limites do pensamento e da prática, sancionando e prescrevendo comportamentos normais e/ou desviados”.¹⁷ O poder disciplinar volta-se para a vida com o intuito de “majorar suas forças” e aptidões, e, assim, aumentar sua força produtiva; mas esse fortalecimento da vida acontece junto com a criação de instituições e aparelhos de Estado capazes de continuamente sujeitar a vida e manter as relações de produção.¹⁸

No fim do século XX ocorre uma transição da sociedade disciplinar para o que Deleuze chamou de sociedade de controle¹⁹. Neste tipo de sociedade as normas e mecanismos de comando das disciplinas tornam-se imanentes ao campo social. As instituições disciplinares funcionavam como num sistema fechado, cada uma com seus próprios comandos e regras, aos quais o indivíduo era submetido quanto encontrava-se temporal e fisicamente nos limites de determinada instituição. Na sociedade de controle o poder opera fora destes limites e não se encontra mais fechado. O poder é exercido “mediante máquinas que organizam o cérebro e os corpos no objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade”²⁰. O que ocorre na sociedade de

16 FOUCAULT, 1988, p. 130.

17 HARDT; NEGRI, 2010, p. 42.

18 FOUCAULT, 1988, p. 132.

19 DELEUZE, 1992, p. 219/226.

20 HARDT; NEGRI, 2010, p.42.

controle é a intensificação das disciplinas, de modo que seus comandos sejam internalizados nas práticas diárias dos indivíduos.

Este poder que se volta para a vida e sua força produtiva é chamado de biopoder, “um poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e rearticulando”, sustentam Negri e Hardt²¹. Neste sentido, no Império pode-se dizer que a política torna-se biopolítica. A própria vida torna-se “objeto político”²² uma vez que o poder continuamente busca mecanismos de controlar a produção e reprodução da vida e de suas forças produtivas.

Negri e Hardt observam que as instituições da disciplina não foram capazes de absorver e consumir completamente as forças produtivas da vida, pois os indivíduos encontraram meios mais ou menos eficazes de resistir ao poder das disciplinas, de modo que a relação entre poder e indivíduo permaneceu relativamente estável. Já na sociedade de controle o poder entranha-se nas estruturas sociais, estendendo-se pelas consciências e corpos da população e espalhando-se pela totalidade das relações sociais. Os autores entendem que essa passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle marca o desenvolvimento do capitalismo, que busca a subsunção nas relações de produção e consumo não apenas da dimensão econômica, mas também a totalidade das próprias relações sociais. Uma consequência desta mudança é que nas sociedades de controle, em função da maneira como o poder encontra-se imerso na vida social, “as resistências deixam de ser marginais e tornam-se ativas no centro de uma sociedade que se abre em redes”.²³

As ideias de sociedade de controle e biopoder tornam-se centrais na construção do conceito de Império realizada por Negri e Hardt. Este contexto biopolítico marca um novo paradigma para o direito, que se mostra incapaz de abarcar concretamente os aspectos do biopoder, representando “apenas parcialmente o projeto subjacente da nova constituição da ordem mundial”.²⁴ Por essa razão os autores concentram-se na dimensão produtiva do biopoder, ou seja, na produção da vida dentro deste contexto biopolítico.

21 HARDT; NEGRI, 2010, p. 43.

22 FOUCAULT, 1988, p. 136.

23 HARDT; NEGRI, 2010, p. 44.

24 HARDT; NEGRI, 2010, p. 46.

Embora os trabalhos de Foucault, Deleuze e Guattari tenham sido importantes para a sua construção teórica, Negri guarda certas críticas à obra destes autores quanto a relação entre produção social e biopoder²⁵ e para tal análise toma como referência um grupo de teóricos marxistas italianos chamados operaístas²⁶, que em seu entendimento teriam sido capazes de apreender a nova natureza do trabalho no contexto biopolítico. Estes autores cunham conceitos como “intelectualidade de massa”, “trabalho imaterial” e retomam o conceito de “intelecto geral” de Marx²⁷.

Maurizio Lazzarato define trabalho imaterial como aquele que produz bens de conteúdo comunicativo ou cultural²⁸. Isso não significa que o trabalho manual e fabril deixem de existir, mas que há uma mudança profunda na geração de valor, de modo que o trabalho tende cada vez mais à se organizar de maneira comunicativa e a produzir bens não materiais:

A ‘grande transformação’ que começou no início dos anos 1970 mudou os próprios termos em que a questão [do trabalho] é colocada. Trabalho manual cada vez mais passa a envolver procedimentos que podem ser definidos como ‘intelectuais’, e as novas tecnologias comunicacionais requerem cada vez mais subjetividades ricas em conhecimento. (...) O que aconteceu é que uma nova ‘intelectualidade de massa’ surgiu.²⁹

O modo de produzir e o que é produzido se transformaram junto com a sociedade na pós-modernidade. Ou até, numa perspectiva marxista, seria mais justo dizer que são as alterações nas relações de produção o que tem ocasionado

25 Negri entende que Foucault foi incapaz de se afastar da epistemologia estruturalista - “a reinvenção de uma análise funcionalista no domínio das ciências humanas, um método que efetivamente sacrifica a dinâmica do sistema, a temporalidade criativa de seus movimentos, e a substância ontológica de reprodução cultural e social” - e por isso sua obra não teria compreendido a dinâmica real de produção na sociedade biopolítica. Já Deleuze e Guattari teriam apresentado um entendimento pós-estruturalista do biopoder e entendido a produção do ser social, embora tenham conseguido articular as ideias de “produtividade da reprodução social (produção criativa, produção de valores, relações sociais, afetos, formações)” apenas de maneira superficial e efêmera, como um horizonte caótico marcado “pelo evento inalcançável”. (HARDT; NEGRI, 2010, p. 47).

26 O filósofo Sandro Mazzadra destaca que o “operaismo” também é conhecido como “marxismo autonomista, e o define da seguinte maneira: “O ‘operaismo’ (...) é uma corrente política e teórica do pensamento marxista que surgiu na Itália no começo dos anos 1960. Trata-se de uma leitura original de Marx, no contexto das lutas radicais dos trabalhadores ocorridas no país durante toda a década, e que levaram à invenção de novos conceitos teóricos (tais como: “composição técnica de classe”, “composição política de classe”, “operário massa”, “recusa ao trabalho”) e uma nova metodologia política (a copesquisa, ou investigação militante). Na Itália, o desenvolvimento do operaismo influenciou profundamente uma cultura política e movimentos sociais nos anos de 1960 e 1970” (MAZZADRA, 2014, p. 85). Raniero Panzieri, Antonio Negri e Mario Tronti são alguns dos principais pensadores deste movimento.

27 Vide *Radical Thought in Italy*. Paolo Virno e Michael Hardt, orgs. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

28 LAZZARATO, 1996, p. 133. Todas as traduções são do autor, exceto quando indicado.

29 LAZZARATO, 1996, p. 134.

tamanha transformação nas sociedades contemporâneas. De todo modo, o trabalho e a geração de valor se transformaram e tendem a ser cada vez mais comunicativos, afetivos, sociais. O local da produção de valor que na sociedade disciplinar predominantemente limitava-se às fábricas, nas sociedades de controle abre-se para todo o campo social e suas relações.

Neste ponto Negri e Hardt destacam outra dimensão do trabalho imaterial. Com o novo modo de organização do trabalho surgem novas configurações de subjetividade, além de novos modos de exploração e de resistência. Os mesmos elementos de relações sociais que permitem a exploração do trabalho imaterial também desenvolvem o potencial de insubordinação e revolta. A produtividade dos corpos e o valor dos afetos são essenciais.

Neste contexto, os autores defendem que é possível identificar a nova figura de um corpo biopolítico coletivo e o chamam de multidão: um sujeito político coletivo composto por um conjunto de singularidades e capaz de, superando as limitações da democracia na modernidade, conduzir a uma democracia global e absoluta³⁰.

O conceito de multidão é central para esta dissertação. Negri e Hardt defendem que a multidão (e não o povo) é o sujeito político capaz de conduzir à democracia real, uma vez que no Império estariam presentes os elementos necessários para esse fim. Mas o que exatamente é a multidão? Ela é capaz de se auto-organizar e de construir uma democracia absoluta, como defendem os autores? Ao mesmo tempo que provocador, o conceito de multidão proposto por Negri e Hardt não é isento de críticas, como mostraremos adiante³¹. Assim, o objetivo desta dissertação será explorar o conceito de multidão não apenas na obra de Negri, mas também de pensadores modernos e contemporâneos a fim de buscar respostas para estas perguntas.

Nos subcapítulos a seguir será analisado o conceito de multidão na obra de Negri, iniciando em sua primeira grande obra sobre o tema, *Anomalia Selvagem*³², passando por *O Poder Constituinte*³³ e pela trilogia Império³⁴. Nos capítulos

30 HARDT; NEGRI, 2014, p.139, 394, 434.

31 Nesta dissertação focaremos na análise do conceito de multidão apenas. Para um estudo mais completo da obra de Antonio Negri, vide MURPHY; MUSTAPHA, 2005 e 2007.

32 NEGRI, 1993.

33 NEGRI, 2015.

34 Por “trilogia Império” refiro-me aos livros *Império* (HARDT; NEGRI, 2010), *Multidão* (HARDT; NEGRI, 2014) e *Commonwealth* (HARDT; NEGRI, 2016).

seguintes será estudado o conceito de multidão em Spinoza e nos principais pensadores que o tomaram como referência até a contemporaneidade para que, ao fim, seja possível responder criticamente às perguntas colocadas.

2.3) Multidão na obra de Antonio Negri

2.3.1) Anomalia Selvagem

Durante o período em que esteve preso, Negri se dedica ao estudo de Spinoza e escreve *Anomalia Selvagem*, encontrando aí a origem de uma alternativa teórica ao pensamento político que predominou desde a modernidade, pensamento este que, segundo Negri, não conseguiu ir muito (ou nada) além das ideias transcendentais e mistificadas de vontade geral, soberania e Estado de direito quando trata de democracia³⁵. Negri identifica em Spinoza não só alternativas teóricas, mas “possibilidades subjetivas de revolução em ato”³⁶, pois entende que este foi capaz de definir uma outra racionalidade – distinta da metafísica burguesa – ao pensar uma ontologia constitutiva baseada na espontaneidade das necessidades e organizada pela imaginação coletiva:

[Spinoza] é um filósofo do ser que realiza imediatamente uma reversão total do enraizamento da causalidade na transcendência, colocando uma causa produtiva imanente, transparente e direta do mundo; um democrata radical e revolucionário que elimina imediatamente até mesmo a simples possibilidade abstrata de Estado de direito e de jacobinismo; um analista das paixões que não as define como padecer, mas como agir – agir histórico, materialista e portanto positivo.³⁷

Nesta obra, Negri aponta a fundamental importância do político – entendido aqui num sentido mais amplo e não meramente como política institucionalizada – nas relações humanas. O político é definido por Negri como o tecido real “sobre o qual, de maneira central, se desenrola a atividade constitutiva

35 “(...) o conceito de ‘sociedade civil’, como momento intermediário no processo que leva do estado natural ao Estado Político, não existe em Spinoza. O estado civil é ao mesmo tempo sociedade civil e Estado político. Examinados de diversos prismas: a primeira como consenso e constituição material, o segundo como comando e constituição formal. Mas nenhum dos dois elementos pode existir separadamente. A hipótese burguesa e capitalista da sociedade civil como camada sobre a qual, qualitativamente, se baseia o direito, não se encontra em Spinoza. (...) Os termos da passagem só seriam formalizáveis se Spinoza distinguisse potência e poder, fundamento de legitimação e exercício de poder – como a burguesia tem de fazer para mistificar seu poder, como a sublime linhagem Hobbes-Rousseau-Hegel.” (NEGRI, 1993, p. 257).

36 NEGRI, 1993, p. 26/27.

37 NEGRI, 1993, p. 28.

do homem”, pois a “possibilidade real de uma prática constitutiva é o político percorrido pela liberdade”.³⁸

Todavia, não foi esse o pensamento político que predominou desde a modernidade, especialmente a partir de Descartes e Hobbes. A filosofia tradicional construiu um pensamento político que buscou, com a ideia de contrato social e por meio de elementos formais de mediação e representação, sustentar o domínio do Estado sobre as massas de governados, ou seja, sobre a *multitudo* que fora definida, então, como uma “realidade viva que tem de ser contida dentro de determinados limites”³⁹.

A crítica feita por Spinoza, e reapresentada por Negri, se baseia na ideia de que o político constitui-se não no reino do dever-ser ou da transcendência da mediação e da representação, mas na prática das relações e paixões humanas. Estas paixões são propriedades da natureza humana e enquanto tal são ações vinculadas e provocadas pela “*cupiditas*”⁴⁰. Neste sentido, a *multitudo* é também uma condição humana, uma modalidade dinâmica e constitutiva de um ser determinado.

O termo *multitudo*, ou multidão, é utilizado por Negri nesta obra para se referir ao ser político coletivo, à massa de pessoas que formam o corpo político de uma determinada coletividade. Aqui a palavra corpo não é utilizada metaforicamente, como se pode concluir de uma leitura mais atenta, pois a multidão é explicada como uma associação absolutamente material e coletiva, como um “processo constitutivo social” que insiste na materialidade dos desejos (*cupiditas*).

Um ponto importante a se abordar antes de continuar com o presente raciocínio é a ideia de livre necessidade em Spinoza. Embora o termo pareça paradoxal, Spinoza esclarece que o livre arbítrio não se confunde com a livre necessidade.

38 NEGRI, 1993, p. 243.

39 NEGRI, 1993, p. 244.

40 *Cupiditas*, nos seres humanos, pode ser entendido com desejo ou impulso e, assim, sua própria essência na medida em que expressa sua potência. Neste sentido, explica Espinosa: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira. (...) Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem.” (SPINOZA, 2014d, p. 141).

Como tratado na *Ética*, todas as coisas que existem têm uma causa determinada⁴¹. Assim, o que se imagina ser o livre arbítrio é na realidade a ignorância das causas que o determinam⁴². Ou seja, o livre-arbítrio é uma ficção na medida em que não possui na natureza causas determinadas capazes de proporcioná-lo uma existência singular; é mera consequência da concatenação de ideias inadequadas. Já a livre necessidade seria a consciência do ser ao agir de acordo com sua própria natureza, a consciência de seu movimento e de suas causas. Nas palavras de Negri:

(...) a liberdade então não é mais um resultado, mas também não só um pressuposto formal: é um sujeito. A consciência vive a ideia como concordância da ideia com seu ideato: neste caminho se estende a liberdade. (...) desse modo, sujeito e causa eficiente tendem à identidade. (...) A livre necessidade é a atualidade do processo constitutivo que se torna explícita como potência ontológica dinamicamente estendida.⁴³

A livre necessidade do ser, a consciência das causas que o determinam, é a atualidade do processo constitutivo do político. A própria *multitudo*, enquanto ser coletivo, é a um só tempo sujeito e causa eficiente do processo constituinte que cria o político. Por isso Negri afirma que a livre necessidade é a fundação da política espinosista.⁴⁴

Continuando o raciocínio, Negri passa a abordar outro aparente paradoxo: a relação entre *potentia* e *potestas*, ou seja, entre potência e poder. Para tal, toma como referências as proposições XXXIV⁴⁵ e XXXV⁴⁶ do livro I da *Ética*. Negri explica que *potestas* pode ser entendida como “capacidade de produzir as coisas” e *potentia* “como força que as produz atualmente”.⁴⁷ Acompanha, então, a interpretação de Martial Gueroult⁴⁸ ao dizer que a distinção entre os termos possui, neste ponto da obra de Spinoza, um caráter polêmico ou argumentativo no

41 Livro I, Axioma 3: “De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.” (SPINOZA, 2014d, p. 14).

42 *Ética*, Livro I, Proposição 32: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária. (...) nenhuma volição pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra causa e, essa, por sua vez, por outra causa, e assim por diante, até o infinito. (...) Assim, seja qual for a maneira pela qual a vontade é concebida (...) ela requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar. Portando, ela não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária ou coagita.” (SPINOZA, 2014d, p. 36/37).

43 NEGRI, 1993, p. 246/247.

44 NEGRI, 1993, p. 247.

45 *Ética*, Livro I, Proposição 34: “A potência (*potentia*) de Deus é a sua própria essência.” (SPINOZA, 2014d, p. 40).

46 *Ética*, Livro I, Proposição 35: “Tudo aquilo que concebemos como estando no poder (*potestas*) de Deus existe necessariamente.” (SPINOZA, 2014d, p. 41).

47 NEGRI, 1993, p. 248.

48 GUEROUULT, 1969.

intuito de criticar aqueles pensadores que, baseando-se na ideia de livre-arbítrio, defendem haver uma desproporção entre o que é possível a partir da essência de Deus e o quanto é, de fato, atualmente dado no mundo.⁴⁹

Mais à frente na *Ética*, continua Negri, a distinção entre os termos *potentia* e *potestas* perde a função polêmica/argumentativa que possuía no Livro I. Contudo, tampouco é possível reduzir *potestas* à *potentia*. Negri aponta que *potestas*, enquanto capacidade de produzir, deve ser entendida como uma “função subordinada” à *potentia* do ser, e exatamente por isso inteiramente determinada e submetida “ao contínuo deslocamento, à contínua atualização determinada pelo ser potencial”⁵⁰.

Tomando como base conceitual a ideia de que a potência é uma força que constitui e desloca o ser, que o põe em movimento, o poder é entendido sendo como “subordinado”, “determinado”, “submetido” por essa força. Poder é, então, a potência em ato, real, concreta, determinada de uma maneira singular. Assim continua a explicar Negri:

‘*potestas*’, poder, desse ponto de vista, só pode significar: ‘*potentia*’ em direção à constituição – um esforço que o termo poder não representa, mas apenas indica, pois a potência do ser o fixa ou o destrói, o coloca ou o ultrapassa, dentro de um processo de constituição do real. O reforço que o conceito de poder propõe ao conceito de potência só é relativo à demonstração da necessidade para a potência de sempre se colocar contra o poder.⁵¹

Estes conceitos são de grande importância não apenas na *Anomalia Selvagem*, mas também nas obras posteriores de Negri. Por isso a insistência em esclarecê-los. Tratados os conceitos de livre necessidade e de potência/poder, faz-se necessário explanar uma última ideia antes de seguir com ir na análise do conceito de *multidão*, a ideia de direito natural em Spinoza.

O conceito de direito natural de certa forma se confunde com o conceito de potência, já que para Spinoza cada coisa na natureza tem tanto direito quanto potência tiver para existir e agir.⁵² O direito natural é a própria expressão direta do

49 Na filosofia de Espinosa tal entendimento é inteiramente descabido. Tudo que é possível pela essência de Deus é necessariamente dado no mundo a cada instante e de acordo com as leis de sua natureza. Não há hiato entre aquilo que pode ser e aquilo que de fato é; não há potência não atualizada no mundo. Neste sentido, importante citar a Proposição 33, do Livro I da *Ética*: “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas.” (SPINOZA, 2014d, p. 37).

50 NEGRI, 1993, p. 249.

51 NEGRI, 1993, p. 249.

52 “Com efeito, uma vez que Deus tem direito a tudo e que o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus na medida em que se considera esta como absolutamente livre, segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanto potência para

cupiditas, e por isso mesmo um prolongamento ou projeção do *conatus* enquanto esforço do ser por permanecer na existência⁵³.

Tal entendimento sobre direito natural difere profundamente do conceito tradicionalmente construído pela filosofia política moderna, especialmente aquela que, apoiada em Hobbes e Rousseau, é fundada a partir da ideia de contrato social.

Na teoria do contrato social há a ideia de que os homens, para escapar da condição de guerra de todos contra todos que existiria caso cada indivíduo fizesse valer seu direito natural por suas próprias forças, transferem seu direito natural para um soberano por meio de uma espécie de contrato. O soberano, uma vez legitimado pelo direito natural a ele transferido, é capaz de instituir o direito comum à coletividade e, assim, garantir segurança e paz social.⁵⁴

Mas esta ideia de contrato social em Spinoza não é possível, pois não é concebível que os indivíduos possam de alguma forma transferir para outros seu direito natural. Ora, em Spinoza o direito natural do indivíduo é a sua própria potência, seu esforço por existir e agir. Por isso não é possível qualquer tipo de transferência. O soberano representa uma ideia transcendente e, assim como a ideia de livre-arbítrio, é fruto da ignorância sobre as causas que determinam a vida humana coletiva, ou seja, o político.

Spinoza entende que o homem em estado de natureza, num estado anterior à vida social, não é algo que de fato tenha existido na história humana e por isso não aceita a ideia de contrato social.⁵⁵ Neste sentido, é esclarecedora a Carta 50 de Spinoza:

Caro amigo, tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural.⁵⁶

Como se observa nesta passagem, em Spinoza não há transferência alguma do direito natural. Este é sempre mantido, seja no estado de natureza ou em

existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre” (ESPINOSA, 2009, p. 12).

53 *Conatus* pode ser definido como um esforço do ser para permanecer na existência. Em outras palavras, uma determinação do ser para evitar sua desintegração e garantir sua permanência na forma como é. Na *Ética*, Livro III, Proposição 6, Espinosa explica: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar no ser”. (SPINOZA, 2014d, p. 105).

54 Este é um brevíssimo resumo da ideia de contrato social na obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes (HOBBS, 2015).

55 Sobre a distinção entre os pensamentos de Hobbes e Espinosa quanto ao direito natural e ao direito civil, vide AZEVEDO, 2011.

56 ESPINOSA, 1997, p. 390.

qualquer cidade⁵⁷, uma vez que é a própria capacidade de existir dos indivíduos. Em Spinoza, a passagem do estado de natureza para a cidade, ou para o estado civil, onde a existência de leis aplicáveis a toda a coletividade busca garantir a segurança e a paz, não acontece por meio de um pacto e não possui um marco histórico/social definido. Esta passagem é, na verdade, uma continuação ou consequência natural da expansão da potência dos indivíduos que, para evitar a solidão e garantir a própria sobrevivência, buscam cooperar e compor com outros indivíduos de modo a poderem, juntos, aumentar suas próprias potências e, assim, possuírem mais força para preservar suas próprias existências.

A cooperação entre indivíduos é sem dúvidas a melhor forma de garantir sua própria conservação e por isso foi explicada por Spinoza como uma consequência natural de sua potência, já que esta busca, tanto quanto pode, preservar ou aumentar sua existência. Assim, se todos os homens fossem guiados pela razão, não haveria necessidade de Estado ou de leis civis para organizar sua vida em coletividade. Contudo, sabendo que os homens são guiados mais pelo cego desejo do que pela razão⁵⁸ e que num estado de natureza não seriam capazes de garantir sua conservação por suas próprias forças, a vida em coletividade não é o que restringe ou diminui suas liberdades ou potências individuais, mas exatamente aquilo que as garante. Por isso explica Spinoza:

Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo.⁵⁹

se dois homens se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e consequentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.⁶⁰

Esta ideia é uma importante chave que Negri utiliza para defender seu pensamento sobre política em Spinoza. Ao cooperarem e agirem em comum, os homens constituem um corpo coletivo, tanto política quanto juridicamente. Quanto mais numerosos os corpos e quanto mais os indivíduos forem capazes de agir em comum, mais potência e mais capacidade de conservar sua existência

57 Cidade é um termo utilizado por Espinosa para se referir a uma coletividade social e politicamente constituída, possuidora de leis e instituições.

58 ESPINOSA, 2009, p. 12/13.

59 SPINOZA, 2014d, p. 169.

60 ESPINOSA, 2009, p. 18.

possuirão. A partir desse ponto se desenvolve uma verdadeira “física política”, diz Negri. Este corpo coletivo, construído num horizonte físico por meio de um processo constitutivo movido pela cooperação entre os indivíduos, é o que Negri chama aqui nesta obra *Anomalia Selvagem* de multidão:

a *multitudo* se tornou uma essência produtiva. O direito civil é a potência da *multitudo*. O contrato é substituído pelo consenso, o método da individualidade pelo da coletividade. A realidade do direito encontra ao mesmo tempo, nessa constituição, sua dinâmica e suas determinações: em outras palavras, o direito civil constitui o justo e o injusto, que são a mesma coisa que legal e o ilegal.⁶¹

Negri apresenta um conceito de multidão como sendo uma consequência natural dos *conatus* individuais que num movimento de buscar, tanto quanto podem, perseverarem-se na existência acabam por agir em comum, constituindo, assim, um ser mais potente que a mera soma de suas potências individuais. Esse sujeito coletivo é, segundo Negri, a multidão. E o que impulsiona os indivíduos nesse movimento em direção à constituição da multidão é algo mais que apenas a solidão ou o medo característicos de um estado de natureza (como sustentam os teóricos do contrato social), é, na verdade, um “‘desejo’ de *multitudo*, da segurança como *multitudo*, da absolutez da *multitudo*”. A constituição da multidão é, então, um movimento ativo e natural da potência da Natureza; um processo que “é o próprio desenvolvimento da *multitudo* como essência coletiva humana”⁶².

2.3.2) O Poder Constituinte

No livro *O Poder Constituinte* Negri trata dos movimentos e teorias do poder constituinte para além das análises puramente jurídicas, as quais costumam o colocar como uma força política extraordinária, que surge em momentos revolucionários e estabelece as normas a partir das quais se fundará um determinado Estado e seu ordenamento jurídico, vindo, então, a ser interiorizado dentro do poder constituído, ou seja, das instituições e do direito positivo⁶³.

61 NEGRI, 1993, p. 252.

62 NEGRI, 1993, p. 261/262.

63 Ao longo desta obra Negri destaca várias diferenças entre poder constituinte e poder constituído. De maneira geral podemos dizer que ao poder constituinte associa a ideia de multiplicidade, de uma força ou potência transformadora da realidade e, assim, como fundamento do político. Ao poder constituído Negri associa a ideia de um poder sem força ou potência transformadora, um poder que busca capturar e/ou conter o poder constituinte, operando sempre numa forma de oposição. O poder soberano, as leis e instituições do Estado, são todos exemplos de poder constituído citados por Negri.

Este entendimento é rebatido por Negri, que nesta obra defende a tese de que ao longo da história o poder constituinte tem se mostrado uma “força produtora de direitos e de ordenamento que se recusa a ser encerrada”, mesmo diante das reiteradas tentativas de fixar-lhe “uma forma conclusiva por meio da ciência jurídica e da filosofia política”⁶⁴. Neste sentido, Negri mostra como a “práxis do poder constituinte foi a porta pela qual a vontade democrática da multidão (*multitudo*) entrou no sistema político”⁶⁵. O poder constituinte se apresenta, então, como uma potência sempre reatualizada.

Em resposta ao problema posto com a identificação dessa constante e repetida recusa do poder constituinte em se encerrar diante do poder constituído, Negri sugere que é necessário encontrar um modelo constituinte que mantenha aberta sua capacidade criadora, o que seria possível por meio da identificação de uma potência subjetiva adequada a tal tarefa. O que Negri propõe, então, é que pouco adianta continuar buscando a melhor ou mais adequada forma de conter a radicalidade da força criadora do poder constituinte (como tem feito a filosofia política ao longo da história), já que cedo ou tarde o poder constituinte transbordará todas as amarras institucionais. Em vez disso é necessário encontrar um sujeito adequado ao procedimento absoluto⁶⁶ do poder constituinte. E este sujeito capaz de expressar a potência constituinte seria a multidão, que, por sua vez, “é potência, tempo e constituição: é potência de produzir trajetórias constitutivas, é tempo sem nenhum sentido predeterminado, é constituição singular”⁶⁷.

Neste sentido, Negri analisa duas continuidades do poder constituinte. A primeira objetiva/histórica que se manifesta nas grandes revoluções e na expansão do princípio revolucionário renascentista. Tal movimento, de certa maneira linear e progressivo em ganho de complexidade, mostra como o poder constituinte responde às necessidades de racionalização do poder. A segunda continuidade – e

64 NEGRI, 2015, p. 27.

65 NEGRI, 2015, p. 11.

66 Negri toma como referência para a utilização do termo absoluto o sentido compreendido da leitura de Foucault ao tratar da capacidade de liberação do homem e da ideia de agenciamento vital de Deleuze: “O homem aparece em Foucault como um conjunto de resistências que engendram uma capacidade de liberação absoluta, longe de qualquer finalismo que não seja expressão da própria vida e da sua reprodução. No homem, libera-se a vida, que se opõe a tudo que a encerra e aprisiona. (...) Foucault mostra que o processo constitutivo que atravessa a vida – a biopolítica, o biopoder – conhece um movimento absoluto (e não totalitário). Absoluto por que absolutamente livre das determinações exteriores à ação de liberação, ao *agencement* vital.” (NEGRI, 2015, p. 30).

67 NEGRI, 2015, p. 31.

que mais interessa à presente pesquisa – aborda o movimento subjetivo do poder constituinte, que aqui não pode ser entendido num sentido de acumulação ou percurso como a primeira continuidade citada. O que Negri chama de “movimento subjetivo do poder constituinte” em Spinoza poderia ser chamado de movimento da “paixão constituinte da *multitudo*”⁶⁸. Na verdade, poder constituinte e multidão são conceitos indissociáveis, sustenta o autor:

Toda prática do poder constituinte revela, tanto em seu início como em seu final, tanto na origem quanto na crise, a tensão de uma multidão que procura se tornar sujeito absoluto dos processos de potência. Em torno dessa aspiração e contra ela, podemos ler as descontinuidades e as inversões do processo constituinte da racionalidade ocidental, assim como poderemos ler, na continuidade e preservação do sentido da ação da *multitudo*, o caráter tendencial, indefinido e sempre ressurgente do processo.⁶⁹

Na análise deste segundo movimento Negri busca reconstruir a trajetória do poder constituinte na modernidade a partir dos pensamentos de Maquiavel, Spinoza e Marx. Do primeiro autor Negri destaca a importância da metafísica na ciência política moderna e compara o poder constituinte à *virtú* da multidão. Do segundo destaca a retomada da definição maquiaveliana e sua transferência para o horizonte do que chama de “grande metafísica”, comparando o movimento do poder constituinte a uma expansão irrefreável da *cupiditas*, que enquanto força determinante do processo de constituição do social se traduz num projeto criativo de plena dilatação da potência. Por fim, de Marx compara essa tensão criadora do movimento do poder constituinte com a objetificação em ato das forças de produção e aponta a multidão como capaz de expressar o trabalho vivo.⁷⁰

Negri busca reconstruir conceitualmente a trajetória do poder constituinte pois entende que ao longo da modernidade houve reiteradas tentativas de neutralização do mesmo por meio de um pensamento transcendente. Ora este pensamento apresentou-se como um idealismo cujas raízes vão de Rousseau a Hegel (passando por Hobbes), onde o poder constituinte tem sua especificidade inovadora anulada na indiferença do real. Ora o pensamento transcendente

68 NEGRI, 2015, p. 317.

69 NEGRI, 2015, p. 317.

70 “Em Marx, a tendência do poder constituinte à democracia não é apenas um ato fundamental, um ato que, na sua radicalidade, exprime a intensidade sobre-humana de um projeto, como em Maquiavel; nem é apenas, como em Espinosa, o caráter absoluto da relação entre vontade de todos e soberania, entre contingência da multidão e totalidade. É ato de criação que encarna as condições do absoluto, em simultânea conformidade com os princípios da potência maquiaveliana e os da *multitudo* espionosa. (...) O absoluto é redescoberto como prótese do mundo, (...) não um objeto que nos condiciona, mas um sujeito coletivo que construímos todos juntos.” (NEGRI, 2015, p. 319).

moderno apresenta-se como formalismo, especialmente em Kant, em que “a relação entre multidão e potência é interrompida e a potência se resolve no conjunto dos indivíduos, ou seja, na categoria do individualismo”, suprimindo, assim, a própria essência do poder constituinte: sua expressão enquanto ação coletiva.⁷¹

Diante destes problemas Negri insiste em reconstruir as bases conceituais sobre as quais seja possível a constituição do político sem a racionalidade transcendente que dominou o pensamento político na modernidade e, a partir daí, permitir que o poder constituinte, subsistindo como potência e organizando-se como multidão, possa constituir a realidade política sem as tentativas de limitações e contenções.⁷²

O poder constituinte é reapresentado, então, como o conceito de uma crise. Com essa abordagem Negri busca destacar não o aspecto negativo dos limites que tem sido postos ao poder constituinte pela racionalidade moderna, mas como, exatamente a partir destes limites e amarras institucionais, a potência criativa e inovadora do poder constituinte se põe em marcha para transformar tais limites em obstáculos, cuja superação torna-se razão da expansão da potência. A crise surgida da tensão entre o poder constituinte e o constituído é aquilo que põe o primeiro em movimento por meio da ação contínua e incessante da multidão. Por essa razão Negri diz que “democracia significa expressão integral da multidão, radical imanência da potência, exclusão de toda definição externa”.⁷³

Essa exterioridade citada refere-se ao constitucionalismo transcendente, que se funda na utopia das tentativas de subordinação do poder constituinte. Em contraste, Negri propõe a ideia de democracia como uma desutopia constitutiva, na medida em que é expressão radical de uma democracia viva, do poder constituinte em ato; ao passo que o constitucionalismo, e a utopia moderna que dele decorre, apresenta-se como poder constituído, “impermeável às modalidades

71 NEGRI, 2015, p. 323/324.

72 “Esse impulso rumo à superação dos limites do racionalismo leva o poder constituinte do liberalismo à democracia e ao socialismo, mas ele se perde sempre, pela impossibilidade de aceitar o limite absoluto. O Estado, o poder constituído, a concepção tradicional de soberania sempre reaparecem para concluir o processo constitutivo. Assim, nosso problema passa a ser o de compreender como essa jornada de contradições chega a seu fim, como esse destino é sempre esvaziado de toda sua eficácia. É preciso analisar o modo pelo qual o poder constituinte, após ter funcionado como motor do desenvolvimento do racionalismo ocidental, pode agora dobar-se sobre sua própria força singular, para exprimi-la completamente, na plenitude de sua intensidade”. (NEGRI, 2015, p. 325).

73 NEGRI, 2015, p. 335.

singulares do espaço e tempo, como máquinas menos predispostas ao exercício da potências do que ao controle de suas dinâmicas”⁷⁴ A desutopia constitutiva traz o político ao nível ontológico, coloca as bases para que a consciência dos limites do constituído possa nutrir o ato criador; para que a inovação do poder constituinte possa constituir os indivíduos em multidão, determinando, assim, sua potência.

Para explicar este processo de desutopia constituinte, de constituição da potência em multidão e de acumulação no próprio ser desta tensão coletiva, Negri busca fundamentos Spinoza. Vejamos uma importante passagem sobre a forma como Negri sugere ocorrer esse movimento da potência à multidão.

Esse processo constituinte é o mesmo da vida: assim como, na física, ele é processo que conduz uma multidão de átomos à configuração dos indivíduos, também na vida social, ética e política a multidão dos indivíduos reinterpreta a pulsão da potência para existir por meio de configurações cada vez mais comunitárias do viver. Os mecanismos de produção da natureza constroem os indivíduos; os indivíduos naturais põem em movimento os processos de construção do social.⁷⁵

Nesta passagem, embora não esteja expresso, Negri faz uma referência clara à Proposição 13, do Livro II da *Ética*. Mais adiante neste trabalho esta questão da constituição da multidão será abordada de maneira crítica. Por hora o objetivo é apenas expor o pensamento do autor sobre o assunto.⁷⁶

Continuando, o conceito de desutopia constitutiva Negri propõe uma alternativa de ruptura com o transcendentalismo moderno e para uma nova abertura da multidão para configurações cada vez mais complexas e elevadas de constituição da potência, criando, assim, as bases para a construção de uma democracia absoluta⁷⁷. Negri conclui, então, que o poder constituinte também pode ser considerado um sujeito, ou uma subjetividade coletiva, que “nunca se submete à permanência estática e cerceadora da vida constitucional” e se afirma como ruptura e alternativa ao poder constituído.⁷⁸

74 NEGRI, 2015, p. 335.

75 NEGRI, 2015, p. 335.

76 Um dos principais objetivos deste trabalho é discutir o conceito de multidão e se esta pode ser considerado um sujeito político ou não. Todavia, para registrar a importância da citada passagem para a presente dissertação, destacamos, desde já, dois possíveis problemas nela existentes: um que Negri estende o processo da individualização dos seres individuados para coletividades sociais e políticas; outro que, a princípio, parece tratar os indivíduos naturais como uma substância dentro da substância quando afirma que primeiro a natureza constrói indivíduos e depois estes indivíduos constroem o social.

77 Apenas para esclarecer, aqui o termo “absoluta” tem o sentido explicado na nota 61 deste trabalho.

78 NEGRI, 2015, p. 337.

Ora, o poder constituinte é explicado como potência (no sentido espinosano da palavra), e, como tal, uma força expansiva e constitutiva, sempre existente em ato. A dimensão ou aspecto do poder constituinte que Negri chama de sujeito nada mais é que a multidão. A um só tempo, a multidão é constituída pela potência e reconduzida à esta, razão pela qual a própria potência se descobre como sujeito.⁷⁹

Este movimento da potência à multidão acontece por meio da cooperação entre os indivíduos na construção do político. A multidão é definida, então, como uma “multiplicidade infinita de singularidades livres e criadoras”⁸⁰ e a política como “potência ontológica de uma multidão de singularidades cooperantes”.⁸¹ É neste contexto, neste plano de conceitos, que Negri faz referência à multidão enquanto um sujeito político capaz de expressar em ato a potência sempre viva, ou seja, o próprio poder constituinte.

79 “O sujeito é uma oscilação contínua da potência, uma contínua reconfiguração da possibilidade efetiva de que a potência se torne mundo. O sujeito é o ponto sobre o qual se estabelece a constituição da potência. Mas o próprio sujeito continua a se transformar por meio do mundo que construiu, remodelando-o e remodelando-se. No curso desse processo, o trabalho vivo torna-se poder constituinte. É dentro desse processo que a multidão é reconduzida à potência, e ela própria se descobre como sujeito.” (NEGRI, 2015, p. 339).

80 NEGRI, 2015, p. 343/344.

81 NEGRI, 2015, p. 345.

2.3.3) Império, Multidão e Commonwealth

Nas obras *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*⁸², Negri e Hardt também tratam do conceito de multidão. Aqui os autores buscam analisar e explicar o conceito de maneira mais próxima à prática política e histórica dos últimos anos, diferentemente das obras anteriores onde é possível observar uma abordagem mais teórica.

O conceito de Império foi brevemente apresentado no início deste trabalho. Diante das mudanças materiais ocorridas após o fim dos anos 1980 e com o crescimento do neoliberalismo, Negri e Hardt sugerem o conceito de Império para explicar as novas formas de poder que têm se construído. Neste sentido, identificam as condições para o surgimento de um novo sujeito político, a multidão. Defendem que a partir desta seria possível, no campo político e social, ir além das limitações da democracia na modernidade. A multidão se apresentaria, então, como uma nova forma, e também uma alternativa, de *práxis* política no interior do Império.

Os autores sustentam que no interior do Império atuam forças de libertação que podem ser identificadas na potência criadora da multidão. Neste sentido, destacam as potencialidades da multidão em termos de força criadora, destacando que ela representaria o contra-império. Essa ideia da multidão enquanto um

82 Estas obras serão analisadas conjuntamente, num mesmo subtópico, em função da proximidade das ideias nelas tratadas. Além disso, outra nota: A edição brasileira do terceiro livro traduziu o termo *commonwealth* como “Bem-Estar Comum”. Contudo, no presente trabalho será mantido o termo original por considerar que exprime de maneira mais adequada seu sentido e conceito. Assim, cito a esclarecedora observação de Marcelo Raffin sobre a tradução do livro *Commonwealth* para o Espanhol: “(...) a palavra [*Commonwealth*], que data do século XV, é uma tradução do conceito latino de *res publica*. Remete a ideia de riqueza (*wealth*) mas em termos de bem comum e foi utilizada particularmente por pensadores da tradição política de língua inglesa da primeira modernidade, como Hobbes, Locke e Harrington, para fazer referência a uma comunidade política governada em benefício do bem comum e não de uns poucos, referindo-se ao Estado moderno tendo em mente estas ideias. Posto que se trata de um conceito próprio desta tradição, ‘difícilmente traduzível sem perder elementos no caminho’, o tradutor [Raúl Sánchez Cedillo] optou por manter o vocábulo original. Sobre o alcance da ‘riqueza comum’ em termos de ‘bem comum’ que supõe um governo próprio na figura do Estado nessa primeira etapa da modernidade, lembra-se da brilhante análise que Hanna Arendt oferece em *A Condição Humana* ao apontar que se trata de uma contradição das esferas do público e do privado pela qual a esfera pública se converte numa função da privada e esta se apresenta como único interesse comum. A riqueza comum (*common wealth*), sustenta Arendt, nunca pode chegar a ser comum no sentido que falamos de um mundo comum, mas permaneceu, ou melhor, procurou-se fazê-la ficar, estritamente privada; só foi comum o governo nomeado para proteger-se mutuamente aos proprietários privados (sob a figura do Estado ou *Commonwealth*) em sua competitiva luta por mais riqueza.” (RAFFIN, 2015, p. 226/227).

contraponto ao Império é importante para a compreensão de ambos os conceitos. Negri e Hardt associam o império às estruturas jurídicas e ao poder constituído, ao passo que à multidão relacionam a pluralidade de subjetividades produtivas e criadoras da globalização. Mas apesar dessa comparação, os autores sustentam que não é possível colocar império e multidão em pé de igualdade nesta relação, pois a multidão é, na verdade, a força que produz e sustenta o império. Nas palavras do professor Marcelo Raffin:

Aqui aparece a ideia de que o poder desterritorializador da multidão é a força produtiva que sustenta o império e, ao mesmo tempo, demanda e faz necessária sua destruição. (...) O que sustenta a estratégia do império é, na verdade, a máquina biopolítica, máquina vazia, parasitária e espetacular.⁸³

Ainda sobre esta relação, Negri e Hardt destacam que, ao contrário do que possa parecer, a multidão não surge como uma reação à constituição do Império. Ao longo dos séculos XIX e XX as modernas estruturas imperialistas de poder, baseadas, sobretudo, no culto às identidades nacionais, acabaram por dividir o globo em “campos opostos”. Em resposta a este cenário e diante deste cenário e das barbáries das guerras mundiais “a humanidade parecia (...) estar unida num desejo comum de libertação”⁸⁴ e de superação dos mecanismos modernos de dominação. Os autores sustentam que estes desejos de libertação apontaram para um mundo além das divisões imperialistas, para a internacionalização e globalização das relações. Neste movimento, o desejo da multidão teria, de certa maneira, sido atendida com a construção do Império e de suas estruturas supranacionais de poder. É possível dizer, então, que é o império surge como uma reação do capitalismo frente ao desejo da multidão:

As massas revoltadas, seu desejo de libertação, suas experiências com a construção de alternativas e suas instâncias de poder constituinte apontaram, em seus melhores momentos, para a internacionalização e glocalização das relações, para além das divisões de mando nacional, colonial, imperial. Em nossa época esse desejo posto em movimento pela multidão foi atendido (...) pela construção do Império. Pode-se dizer até que a construção do Império e de suas redes globais é uma *resposta* às diversas lutas contra as modernas máquinas de poder, e especificamente à luta de classes, ditada pelo desejo de libertação da multidão.⁸⁵

Este é, talvez, o ponto mais importante sobre o conceito de multidão no livro *Império*: a ideia de que, enquanto potência constituinte, o desejo de libertação da multidão frente às modernas estruturas imperialistas de poder acabou

83 RAFFIN, 2015, p. 218/219.

84 HARDT; NEGRI, 2010, p. 61.

85 HARDT; NEGRI, 2010, p. 62.

por construir o Império, enquanto poder constituído, na medida em que este surge como uma reação ou resposta do capitalismo ao desejo da multidão. E que por isso, por ser uma potência constituinte que se apresenta numa constante desterritorialização e reterritorialização⁸⁶, ao mesmo tempo em que a multidão é a força constituinte do império, é também a força capaz de superá-lo a partir de seu interior. O poder constituído do império é colocado, então, como uma privação do ser e de sua força produtiva, como algo vazio do poder constituinte da multidão.

No livro *Multidão* Negri e Hardt buscam fundamentar e explicar melhor suas características e conceito. Inicialmente destacam dois aspectos fundamentais do conceito de multidão: o incomensurável e o virtual. O primeiro permite compreender a multidão como uma potência produtiva fora de qualquer medida e, assim, pensar a política sob o prisma de uma ontologia da imanência. A partir de suas necessidades concretas, a multidão se mostra capaz de criar seus próprios valores. Ou seja, a multidão não precisa buscar valores ou medidas transcendentais que lhe permitam fundar valores neste mundo, é possível encontrar no próprio homem a possibilidade de produzir um fundamento a partir de uma situação concreta.⁸⁷ Já o virtual destaca o permanente processo de desterritorialização e reterritorialização da multidão, de modo que não é possível determinar ou fixar-lhe um lugar. O lugar da multidão no interior do império é um “não lugar”.⁸⁸

Os autores prosseguem e buscam dar um contorno mais concreto ao conceito de multidão. Ao longo de suas obras explicam tal conceito por caminhos variados, embora mantenham sempre um eixo ou núcleo comum. Por questões de coerência com os assuntos a serem tratados no presente trabalho, destacamos esta primeira definição do conceito de multidão:

A multidão designa um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum. A multidão é um sujeito social inteiramente diferente e múltiplo cuja construção e ação não se baseia na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum.⁸⁹

Como é possível observar, aqui Negri e Hardt apresentam a multidão como um sujeito social. A partir desta ideia, a multidão pode ser definida, também,

86 HARDT; NEGRI, 2010, p. 64.

87 RAFFIN, 2015, p. 220.

88 RAFFIN, 2015, p. 220/221.

89 HARDT; NEGRI. 2014, p. 140.

como um sujeito político na medida em que se constitui na *práxis* social e política, na ação comum das singularidades que a constitui.⁹⁰

Outra característica fundamental da multidão apontada pelos autores é sua capacidade de autogoverno. Embora a multidão seja um sujeito composto por singularidades múltiplas e diversas, estas não perdem suas características individuais ao constituírem a multidão. As singularidades mantêm-se inteiramente distintas e agem a partir daquilo que possuem, ou constroem, em comum⁹¹.

A filosofia política tradicional sustentou ao longo dos séculos que apenas o uno pode governar, seja ele “o monarca, o partido, o povo ou o indivíduo”; e que sujeitos sociais múltiplos e não unificados deveriam, ao contrário, serem governados em função de sua suposta incapacidade de decidir e agir de maneira unificada. Surge daí a ideia de que todo “poder soberano forma necessariamente um *corpo político* dotado de uma cabeça que comanda, de membros que obedecem e de órgãos que funcionam conjuntamente para dar sustentação ao governante”⁹².

Contra essa ideia, Negri e Hardt propõem que a multidão, mantendo-se múltipla e internamente diversa, é capaz de governar a si própria. A multidão não é composta por uma parte que governa e outras que obedecem. Toda ela se auto-organiza e autogoverna a partir da ação comum de suas diferentes partes. Por esta razão os autores defendem que “a multidão é o único sujeito social capaz de realizar a democracia, ou seja, o governo de todos por todos”⁹³.

Diferentemente do conceito de democracia desenvolvido desde a modernidade e sustentado, por sua vez, pelos conceitos de soberania e

90 Negri já havia destacado em obras anteriores (e também no trabalho conjunto com Hardt esta ideia encontra-se presente) que o social e o político não podem ser separados numa prática verdadeiramente democrática. Embora na modernidade tenha ocorrido uma tentativa de afastamento entre ambos, a multidão é, ao mesmo tempo, um sujeito social e político exatamente por que o social e o político, construídos pelo movimento vivo da potência constituinte da multidão, são na prática inseparáveis.

91 O comum, para Negri e Hardt, é ao mesmo tempo base (ou condição) de produção e produto da ação da multidão; refere-se àquilo que é produzido, tanto material quanto imaterialmente, de maneira compartilhada pela multidão enquanto expressão de sua potência e trabalho vivo. Nas palavras de Negri e Hardt: “O que ela [multidão] produz, na realidade, é comum, e o comum que compartilhamos serve de base para a produção futura, numa relação expansiva em espiral. Isso talvez possa ser mais facilmente entendido em termos do exemplo da comunicação como produção: só podemos nos comunicar com base em linguagens, símbolos, ideias e relações que nos compartilhamos, e por sua vez os resultados de nossa comunicação constituem novas imagens, símbolos, ideias e relações comuns. Hoje essa relação dual entre a produção e o comum – o comum é produzido e também é produtivo – é a chave para entender toda a atividade social e econômica”; HARDT; NEGRI. 2014. 256/257.

92 HARDT; NEGRI, 2014, p. 140.

93 HARDT; NEGRI, 2014, p. 140/141.

representação, a democracia proposta por Negri e Hardt é aquela em que o próprio social se organiza e age politicamente de maneira direta, sem a necessidade de representantes ou de figuras soberanas que supostamente seriam capazes de decidir e governar os indivíduos. Neste sentido, defendem que a multidão, e não o povo, é o sujeito político capaz de agir e construir, no interior do império, uma democracia em escala global.

O conceito de povo oferece, apontam os autores, uma concepção unitária do modo de organização coletiva onde as diferenças e singularidades dos indivíduos que o compõe são reduzidas (ou tendem a serem reduzidas) a uma unidade ou identidade única. O povo “tende à homogeneidade internamente” e “oferece uma vontade uma ação únicas, independentes das diversas vontades e ações da multidão”. Por estas características é que a filosofia política moderna valeu-se do conceito de povo para construir as bases filosóficas do Estado-nação, uma vez que apenas neste “contexto ideológico específico” é que ambos os conceitos sobrevivem.⁹⁴

Já a multidão, ao contrário do povo, é capaz de preservar as singularidades dos indivíduos que a compõe, mantendo-se internamente múltipla, como um “plano de singularidades” ou “um conjunto aberto de relações”.⁹⁵ Por esta razão é que Negri e Hardt defendem que “o desafio apresentado ao conceito de multidão consiste em fazer com que uma multiplicidade social seja capaz de comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente”.⁹⁶ Ou seja, o desafio da multidão é agir democraticamente.

Os autores continuam e destacam que o corpo político pensado pela tradição filosófica moderna é composto por partes distintas, cada uma limitada pela própria função que lhe cabe. Já o corpo da multidão não é fixo, mas multiforme e indefinido. Por isso, ao corpo do Rei ou do Estado Moderno, Negri e Hardt opõem a *carne viva* da multidão⁹⁷. Nesta referência os autores evocam o trabalho de Merleau-Ponty⁹⁸ para pensar a carne viva do corpo da multidão como uma espécie de carne social, como algo que não é meramente um corpo, no sentido físico do termo, mas uma substância viva:

94 HARDT; NEGRI. 2010, p. 120.

95 HARDT; NEGRI. 2010, p. 120.

96 HARDT; NEGRI. 2014, p. 13.

97 RAFFIN, 2015, p. 223.

98 MERLEAU-PONTY, 1964.

Precisamos descobrir o que essa carne pode fazer. ‘A carne’, escreve Maurice Merleau-Ponty num diapasão mais filosófico, ‘não é matéria, não é mente, não é substância. Para designá-la podemos precisar da velha expressão ‘elemento’, no sentido em que era usada para se referir à água, ao ar, à terra, ao fogo’. A carne da multidão é puro potencial, uma força informe de vida, e neste sentido um elemento do ser social, constantemente voltado para a plenitude da vida. Dessa perspectiva ontológica, a carne da multidão é uma força elementar que constantemente expande o ser social, produzindo além de qualquer medida de valor político-econômico tradicional.⁹⁹

Pode-se dizer, então, que aquilo que caracteriza esse corpo multiforme da multidão é a produção do comum a partir de uma situação de necessidade concreta.¹⁰⁰

Neste momento do trabalho de Negri e Hardt é possível atribuir à multidão o seguinte conceito: um sujeito político múltiplo, capaz de se auto-organizar e autogovernar a partir do que é comum e do que é produzido em comum, preservando, assim, a diversidade das singularidades que a compõe. Dessa maneira, sustentam os autores, seria possível superar as limitações da política moderna e construir uma verdadeira democracia a partir do interior do império.

No livro *Commonwealth* Negri e Hardt ocupam-se, principalmente, de analisar como a multidão pode se transformar num sujeito político e como é capaz de construir formas duradouras de organização social e democrática por meio do autogoverno.¹⁰¹ Os autores intitulam o prefácio desta obra como “o devir-príncipe da multidão” e logo anunciam que seu objetivo é articular “um projeto moral, uma ética da ação política democrática no interior do Império e contra ele”, investigando aquilo que pode vir a se tornar prática da multidão, “para descobrir as relações sociais e as formas institucionais de uma possível democracia global”. Neste sentido, o devir-príncipe seria “o processo em que a multidão aprende a arte do autogoverno e inventa formas democráticas duradouras de organização social”¹⁰²

Como se pode observar, assim como nas obras anteriormente citadas (*Império e Multidão*), também no *Commonwealth* os autores se propõem a uma ambiciosa tarefa quando buscam identificar ou apontar para movimentos, já existentes ou a serem criados pela práxis política, capazes de dar à multidão contornos concretos e, assim, possíveis de realização de uma democracia global.

99 HARDT; NEGRI, p. 251.

100 RAFFIN, 2015, p. 225.

101 RAFFIN, 2015, p. 225.

102 HARDT; NEGRI, 2016, p. 7/8.

Chama a atenção, e ao mesmo tempo joga mais luz ao conceito de multidão, as duas tarefas citadas como necessárias ao seu devir-príncipe: I) aprender a arte do autogoverno; e II) inventar (criar, construir) formas democráticas duradouras de organização social. Ou seja, neste ponto a multidão é apresentada como um sujeito político capaz de realizar a democracia global a partir do interior do império, por meio do autogoverno e da criação de novas formas democráticas de organização.

Tratemos, primeiro, da questão da organização. O projeto proposto pelos autores funda-se na ideia de que o mais importante aspecto da produção biopolítica contemporânea não é a “produção de objetos para sujeitos”, não é a mera produção de mercadorias, mas a sua capacidade de produzir subjetividades. Ao explorar este assunto, Negri e Hardt propõem uma distinção entre os conceitos de biopoder e biopolítica. Ao primeiro associam os mecanismos de poder que buscam regular a vida e a reprodução das forças sociais. O biopoder é colocado numa posição transcendente em relação a sociedade, como uma forma de autoridade ou poder soberano, que busca impor, de maneira hierárquica, sua ordem.

Já a biopolítica é definida como uma forma de produção de subjetividades que é imanente à sociedade e cria relações e formas sociais por meio da cooperação e do trabalho. A biopolítica é colocada como uma possibilidade de resistência ao biopoder e suas tentativas de captura, e neste movimento de resistência apresenta-se como produção de subjetividades alternativas que encontraria na multidão uma forma de organização política e democrática. Tanto o biopoder quanto a biopolítica, portanto, afetam a vida social, mas afetam de maneiras distintas. Ao mesmo tempo que o biopoder busca se impor, regulando e capturando as forças produtivas da sociedade, a biopolítica acontece como resistência e produção alternativa de subjetividades.¹⁰³

103 “(...) nos mantivermos muito presos a uma análise filológica dos textos de Foucault, podemos perder esse ponto central: suas análises do biopoder não se voltam meramente para uma descrição empírica da maneira como o poder funciona para e através dos sujeitos, mas também para o potencial de produção de subjetividades alternativas [biopolítica], estabelecendo assim uma distinção entre formas qualitativamente diferentes de poder. Este ponto está implícito na alegação de Foucault de que a liberdade e a resistência são precondições necessárias para o exercício do poder. A biopolítica surge como um acontecimento, ou melhor, como uma densa trama de acontecimentos de liberdade” que, vindo de seu exterior, “perturba o sistema normativo, (...) na medida em que rompe a continuidade histórica e a ordem existente. (...) O acontecimento de resistência têm o poder não só de escapar ao controle mas de criar um novo mundo”. HARDT; NEGRI, 2016, p. 76 e 79.

Diante, então, da importância que o biopolítico possui hoje na *práxis* política, a “luta pelo controle e autonomia da produção de subjetividade” se torna fundamental. Por este caminho, indicam os autores, é possível trabalhar para a construção de organizações políticas mais democráticas, pois “a multidão se constitui compondo no comum as subjetividades singulares que resultam deste processo”¹⁰⁴.

Todavia, a organização política destas singularidades não ocorre de maneira espontânea, ela precisa ser construída. É necessário um sujeito político capaz de gerar acontecimentos e capturar o momento adequado de ruptura com a repetição de produção e reprodução do social, o momento de organizar aquilo que transborda as tentativas de captura do biopoder. Neste sentido, Negri e Hardt defendem “a multidão como um conceito adequado para organizar politicamente o projeto de êxodo e libertação” por estarem “convencidos de que, no atual contexto biopolítico, ainda mais que antes, as formas organizacionais tradicionais que têm base a unidade, na liderança central e hierárquica não são desejáveis nem eficazes”¹⁰⁵.

Negri e Hardt falam que organizações políticas hierarquizadas e com lideranças centralizadas não são eficazes para a *práxis* política hoje. Mas como, então, é possível a um sujeito político com estrutura horizontalizada e múltipla agir politicamente? Aqui entra a outra característica da multidão citada anteriormente: sua capacidade de se autogovernar.

O autogoverno da multidão ocorre não por meio de alianças ou coalizões como na política tradicional, mas por meio de um processo de articulação e composição no campo da ação política, de modo que, a partir de um processo decisório interno e comum, as singularidades que a compõem sejam capazes de se articular e agir efetivamente no âmbito social e político. Ou seja, por meio do autogoverno a multidão seria capaz de construir e pôr em prática uma organização política verdadeiramente democrática já que seria possível a cada cada indivíduo singular de participar diretamente, e não por meio de um representante ou liderança colocara hierarquicamente numa posição superior, do processo decisório do grupo político.

104 HARDT; NEGRI, 2016, p. 11.

105 HARDT; NEGRI, 2016, p 190.

3) *Quae una veluti mente*: como se fosse uma mente

Analizamos, até aqui, o pensamento Antonio Negri (e de Michel Hardt em seu trabalho conjunto com o mesmo) dando especial atenção ao conceito de multidão, um conceito central em sua filosofia e apresentado, na maior parte de sua obra, como o sujeito político capaz de realizar um projeto político voltado para a libertação e a superação da democracia representativa construída ao longo da modernidade.

As bases deste pensamento desenvolvido por Negri encontram-se em Spinoza, de quem resgata, inclusive, o próprio conceito de multidão. No presente capítulo, inicialmente serão buscadas e discutidas as referências ao conceito de multidão realizadas pelo próprio Spinoza. Em seguida, será estudado um artigo de Étienne Balibar no qual o autor apresenta e busca saídas para a discussão existente em torno da expressão “*quae una veluti mente*”.

3.1) Multidão na obra de Spinoza

A primeira grande obra em que Spinoza trata sobre política é o *Tratado Teológico Político* (TTP), onde o termo multidão é utilizado poucas vezes e possui uma conotação mais sociológica do que propriamente política.

Logo em seu Prefácio Spinoza utiliza-se de uma citação de Quinto Cúrcio (com o intento de reafirmá-la) onde o termo multidão aparece como algo ou alguém a ser governado por meio da superstição: “(...) por isso é evidente pelo que precede e Quinto Cúrcio bem o observou (livro iv, capítulo x): ‘nenhum meio de governar a multidão é mais eficaz do que a superstição’”.¹⁰⁶

No Capítulo IX o termo multidão é utilizado com outro sentido: “(...) e quando seus pais e seus irmãos vierem junto a nós em multidão [*in multitudinem*]”. Aqui multidão passa a ideia de frequência (‘vir em multidão’ tem o significado de ‘vir com frequência’).

Por fim, no Capítulo XVII, enquanto Spinoza trata da conservação do Estado e da inclinação de governantes e governados a buscarem prazer em vez de dedicar-se ao trabalho, o termo multidão também passa a ideia de coletividade ou de uma grande quantidade de pessoas diversas:

¹⁰⁶ “Nenhum meio de governar a multidão é mais eficaz do que a superstição”. Citado em SPINOZA, 2014c, p. 45.

(...) quem já tenha provado a constituição tão diversa da multidão, fica muito próximo de com ela se desesperar: com efeito, não a razão, mas as afecções da alma a governam. Incapaz de qualquer moderação, se deixa facilmente corromper pelo luxo e a avidez.¹⁰⁷

Nesta passagem Spinoza já destaca algumas características da multidão que também aparecerão em obras futuras, como a diversidade e a importância das afecções em seu agir. Esta é, talvez, a referência ao termo multidão no TTP que mais se aproxima de uma conotação política. Mas ainda assim não seria possível extrair com segurança desta e das demais passagens citadas que no TTP o termo multidão seja utilizado pelo autor para fazer referência a um sujeito político. Enfim, neste tratado, observa Diogo Pires Aurélio, “a palavra multidão aparece raramente e sempre com o significado não de sujeito de ação ou de direito, mas de *subiectum*, matéria indiscriminada e informe à qual só a soberania poderá conferir uma figura”.¹⁰⁸

Em outra importante obra de Spinoza, a *Ética*, certas traduções utilizaram a palavra multidão para traduzir a seguinte passagem: “*in multitudinem causarum*”, contida no Escólio da Proposição 20 do Capítulo V: “na multidão¹⁰⁹ [ou multiplicidade]¹¹⁰ de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus”. Esta passagem é parte de uma explicação de Spinoza a respeito do poder da mente sobre os afetos e não guarda relação direta com a política.

Também é possível encontrar o termo multidão em algumas das cartas escritas por Spinoza. Na Carta 81 a palavra multidão é utilizada com o significado de uma certa multiplicidade de elementos, mas imprecisos e limitados, não se confundindo com o infinito nem servindo para o definir:

O que eu disse em minha carta sobre o infinito, a saber, que não se conclui da multidão das partes que haja uma infinidade, resulta manifestamente de que, se a infinidade se concluísse da multidão das partes, nós não poderíamos conceber uma multidão maior, devendo sua multidão ser maior que toda multidão dada.¹¹¹

Já nas Cartas 12¹¹² e 34¹¹³ o termo multidão é utilizado para definir uma grandeza numérica, uma quantidade grande mas imprecisa e limitada, como

107 SPINOZA, 2014c, p. 298.

108 SPINOZA, 2009, p. XXVII.

109 SPINOZA, 1997, p. 421.

110 SPINOZA, 2014d, p. 225.

111 SPINOZA, 2014b, p. 296.

112 SPINOZA, 2014b, p. 78/84.

113 SPINOZA, 2014b, p. 172/174.

também acontece na Carta 81. Pires Aurélio destaca que em qualquer dos textos anteriores ao *Tratado Político* (TP), a palavra multidão surgia com significados distintos e em contextos variados, “ora indicando, em registro matemático, um certo número de indivíduos ou coisas, ora figurando, em registro político, como sinônimo de vulgo, turba ou plebe”¹¹⁴, mantendo, inclusive, na referência a estes últimos, as características negativas que a tradição filosófica, em geral, sempre os atribuiu.¹¹⁵

É no TP, enfim, que a palavra multidão é amplamente utilizada por Spinoza e ganha, em certa medida, uma nova conotação, passando a ser operada em termos políticos para pensar a relação entre indivíduo, coletividade e Estado. Algumas passagens do TP ainda associam a palavra multidão à ideia de quantidade de indivíduos ou a um sujeito a ser dirigido, como nas obras anteriores. Contudo, há nesta obra passagens de grande importância onde multidão aparece como que um “sujeito” de potência, uma espécie de potência fundadora a partir do qual se define o direito do Estado.

Spinoza faz uma observação logo no início do TP de cuja leitura atenta é fundamental para a compreensão deste tratado e, por conseguinte, para a presente dissertação:

Ocupamo-nos, em nosso *Tratado Teológico-Político*, do direito natural e do direito civil e, em nossa *Ética*, explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, enfim, a liberdade humana. Para não obrigar, todavia, os leitores do presente tratado a procurar em outras obras os princípios que são os mais necessários neste, resolvi dar de novo explicações e juntar aí uma demonstração apodítica.¹¹⁶

O TP é o último livro escrito por Spinoza, tanto que o filósofo morre antes de concluí-lo.¹¹⁷ Nesta passagem o autor deixa claro que apesar de suas outras obras, como o TTP e a *Ética*, serem importantes para a compreensão deste tratado, ele preferiu explicar novamente aquilo que entendia ser o necessário para a

114 Pires Aurélio, 2009, p. XXIV.

115 A utilização da palavra multidão como sinônimo de vulgo, turba, plebe ou, até mesmo, povo é uma questão importante a se considerar na obra de Spinoza. Contudo, por questões metodológicas optamos por não tratar deste problema na presente dissertação e considerar que, de modo geral, há no TP uma mudança no significado e no uso da palavra multidão por Spinoza. Sobre este problema, vide BALIBAR, 1994 e TUCKER, 2015.

116 TP II, §1. SPINOZA, 2014a, p. 373.

117 A morte de Spinoza ocorreu em fevereiro de 1677. O TP foi escrito entre 1675 e 1676, mas publicado postumamente em 1677. Apesar de não terminado, é possível concluir que Spinoza já havia escrito a maior parte, uma vez que já havia exposto nesta obra sobre os fundamentos da organização política e sobre as formas de Estado Monárquico e Aristocrático, restando inconcluso, a princípio, a parte que trataria sobre a forma de organização democrática.

compreensão da presente obra. Por esta razão, na leitura do TP se deve ter cuidado e critério ao buscar conceitos e ideias para sua interpretação em outros escritos de Spinoza.

A palavra multidão aparece pela primeira vez no TP em seu Capítulo I, §3, quando Spinoza defende que a experiência já mostrou todos os gêneros de organização social e política que se possa conceber, bem como “fez conhecer os meios pelos quais se deve dirigir a multidão e pelos quais contê-la em certos limites”.¹¹⁸ Percebe-se, aqui, que a multidão é apresentada como algo (ou alguém) que é dirigido e contido pelos diversos gêneros de organização social e política. Tal ideia também se encontra presente no §6 deste mesmo capítulo, quando Spinoza diz ser mera ficção imaginar que é possível persuadir “a multidão e os homens ocupados com os negócios públicos a viverem os preceitos da razão”.¹¹⁹ Aqui Spinoza expressa outra vez a existência de uma distinção entre aqueles que conduzem os negócios públicos e a multidão que é conduzida.

Esta espécie de dualidade existente entre a multidão e os negócios públicos se dá porque ao longo de todo o TP as palavras *multitudo* e *imperium* costumam ser utilizadas próximas uma da outra, indicando uma correlação fundamental entre ambas. A primeira quase sempre é traduzida como “multidão” e não está associada tanto a uma coletividade de súditos ou cidadãos como também à ideia de potência e fundamento do Estado. Já a tradução de *imperium* é mais delicada. O termo mais utilizado em suas traduções é “Estado”, embora por vezes o que melhor transmite sua mensagem e significado sejam palavras como “soberano”, “poder soberano”, “poder público”. Palavras distintas, mas que possuem um fio condutor comum.¹²⁰ Para melhor compreender a relação entre *multitudo* e *imperium* na política espinosana repassaremos brevemente a exposição feita por Spinoza sobre as razões dos homens construírem meios de vida em comum.

No Capítulo II do TP Spinoza associa as ideias de potência e de direito natural da seguinte maneira: considerando que (i) Deus tem direito sobre todas as

¹¹⁸ TP I, §3. SPINOZA, 2014a, p. 370.

¹¹⁹ TP I, §6. SPINOZA, 2014a, p.372.

¹²⁰ Neste sentido, é esclarecedora a nota de J. Guinsburg ao traduzir *imperium* como Estado no TP, I, §6: “No original, *imperium*, *imperii*, termo que, na filosofia política, pode significar o seguinte: 1. denotativamente, o comando, a ordem, a determinação, a prerrogativa de mandar. (...) 2. conotativamente, a autoridade, a soberania, o domínio, o poder supremo e, por consequência, o Estado ou o Poder Público. (...) Em Spinoza o termo *imperium* tende a ser usado para uma realidade física, como capital de um Estado (*urbs, quae caput imperium est*), como a própria organização do poder (*imperii administratio*), administração do Estado, *imperii ministri*, funcionários do Estado).” SPINOZA, 2014a, p. 372.

coisas e (ii) que a potência pela qual cada ser na natureza existe e age não é outra senão a própria potência de Deus,¹²¹ conclui-se que (iii) “o direito natural da natureza inteira e, conseqüentemente, de cada indivíduo, se estende até onde vai sua potência, (...) e ele tem tanto direito sobre a natureza quanto tem de potência”.¹²² O direito natural do homem é, portanto, sua própria potência de existir e agir.

Se todos os homens fossem capazes de agir sempre de acordo com a razão, continua Spinoza, o direito natural “seria determinado pela potência exclusiva da razão”¹²³. Mas a experiência mostra que os homens “são conduzidos mais pelo desejo cego que pela razão”¹²⁴, de modo que sua potência, e logicamente seu direito natural, é definida pelo apetite que os determinam a agir e a se esforçar para conservar sua existência¹²⁵. Neste sentido, são os desejos nos homens, e não a razão, que determinam seu direito natural.

Quando ocorre de dois ou mais homens cooperarem entre si, colocando-se de acordo e unindo suas forças, juntos serão mais capazes de agir e de preservar a própria existência individual. Terão, assim, mais direitos sobre a natureza do que tinham quando agiam por si só. E não apenas isso, “quanto mais numerosos forem os homens que tiverem posto suas forças em comum, mais direito também terão eles todos em conjunto”.¹²⁶ Este é um ponto fundamental da política espinosana. A cooperação entre os indivíduos faz com que tanto a potência individual de cada um quanto a potência coletiva de todos juntos aumente. E é importante destacar que a potência coletiva daqueles que agem em comum será maior do que a simples soma aritmética das potências individuais.¹²⁷

121 Na Demonstração da Proposição 36, Livro I, *Ética*, Spinoza explica o seguinte: “Tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime sua essência de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25), isto é (pela prop. 34), tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas e, portanto (pela prop. 16), de tudo o que existe seguir-se algum efeito”. SPINOZA, 2014d, p. 41.

122 TP, II, §4. SPINOZA, 2014a, p. 374.

123 TP, II, §5. SPINOZA, 2014a, p. 375.

124 TP, II, §5. SPINOZA, 2014a, p. 375.

125 Este esforço do ser por conservar sua existência Spinoza chama de *conatus* (*Ética*, Livro III, Proposições 7, 8 e 9).

126 TP, II, §13. SPINOZA, 2014a, p. 379/380.

127 “(...) Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem,

Os homens são úteis uns aos outros e quando cooperam entre si aumentam seu direito natural. Se fossem guiados sempre de acordo com a razão os homens agiriam em comum acordo, pois é esta a melhor forma de preservar sua existência individual. Contudo, a experiência mostra que isso não acontece e que os homens, sujeitos a afetos como ira, inveja, ódio, etc, “são agitados em diversos sentidos e contrariam uns aos outros”; que estando sujeitos por natureza às suas afecções, os homens “também são, por natureza, inimigos uns dos outros”.¹²⁸ Por isso o conflito entre os homens é algo natural e inevitável.

Spinoza observa que num eventual estado de natureza, onde não houvesse cooperação entre os homens, cada um seria senhor de si na exata medida em que fosse capaz de evitar a opressão dos demais e preservar sua existência por meio de suas próprias forças. Ocorre que homem nenhum é capaz de preservar a própria existência contra todos os demais¹²⁹ e enquanto não existirem meios seguros de conservar o próprio direito natural este será nulo.¹³⁰

O direito natural do homem é sua própria potência de existir, por isso mesmo esta potência é sempre atual e se expressa sempre em ato, no inevitável e incessante agir do ser¹³¹. Contudo, não sendo o homem capaz de preservá-la sozinho, seu próprio esforço pela autoconservação o leva a se aliar com outros homens. As potências individuais criam meios de cooperação e de ação comum pois assim poderão conservar-se e expandir-se. E apesar dos conflitos entre os indivíduos, só quando são capazes de superá-los (ou controlá-los) e de viverem em comunidade lhes é possível conservar a própria potência individual com o mínimo de segurança. E com este movimento da potência o direito natural passará a existir de fato, pois juntos os homens são capazes de garantir sua existência com

tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos”. Livro IV, Proposição 18, Escólio. SPINOZA, 2014d, p. 169.

128 TP, II, §14; SPINOZA, 2014a, p. 380.

129 “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”. Ética IV, Proposição 4. SPINOZA, 2014d, p. 160.

130 Dizer que o direito é nulo não significa necessariamente que não exista em medida alguma, mas que “difícilmente pode conceber-se” sem a cooperação com outros homens. Nas palavras de Spinoza: “(...) 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 que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, consequentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns”. SPINOZA, 2009, p. 19.

131 “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual.” *Ética*, III, Proposição 7. SPINOZA, 2014d, p. 105.

o mínimo de segurança frente aos demais. É com base nesse encadeamento de ideias que Spinoza explica a construção da vida humana em coletividade:

Chegamos, portanto, a esta conclusão: que o direito de natureza, no que concerne propriamente ao gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser quando os homens possuem direitos comuns, terras que possam habitar e cultivar em conjunto, sendo, enfim, capazes de se defender, de fortificar, de repelir toda violência e viver segundo uma vontade comum a todos. Quanto maior, com efeito, (...) for o número daqueles que se tiverem assim reunido em um corpo, tanto mais também eles terão direito em comum.¹³²

Vivendo em estado de natureza cada homem teria tanto direito natural quanto potência, caso fosse capaz de conservá-lo. Mas quando os homens passam a se organizar coletivamente surge um direito comum àqueles que vivem em comunidade e, além disso, o direito natural de cada um passa a existir de fato. Este direito comum (ou direito civil como costuma aparecer nos escritos de Spinoza) não exclui o direito natural, mas o torna real. Ambos existem simultaneamente. E Spinoza destaca que esta passagem do estado de natureza ao que ele chama de estado civil (ou seja, o estado onde os homens vivem e comum e constroem leis comuns) não é marcada por um contrato social como defendido por contratualistas tais quais Hobbes, Locke ou Rousseau.

Em Spinoza, a passagem do estado de natureza ao estado civil ocorre em função de um movimento natural de conservação e expansão da potência dos homens. Mesmo sendo determinados majoritariamente pelos afetos, eles se esforçam para conservar sua existência e buscam meios de viverem em concórdia tanto quando podem, pois só assim será possível resguardar a própria existência frente a ameaça dos demais indivíduos. Desse modo, não há que se falar em transferência do direito natural de cada indivíduo a um soberano que, então, concederia de volta parte deste direito a estes mesmos indivíduos por meio do direito comum. Esta transferência não seria possível na filosofia espinosana pois sendo que o direito natural de cada um é sua própria potência de existir, transferi-lo significaria transferir a existência do indivíduo a outro, o que é logicamente impossível. A passagem do estado de natureza não ocorre, então, por meio de uma transferência do direito natural, mas num movimento natural de expansão das potências individuais. Neste sentido, escreve Spinoza na Carta 50:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e

¹³² TP, II, §15. SPINOZA, 2014a, p. 380.

que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do estado de natureza.¹³³

Se nenhum homem possui forças para preservar a si mesmo individualmente, é na concórdia e segurança da vida em comum que encontrarão (ou construirão) meios para resistirem às ameaças externas. O direito comum não suprime o direito natural, mas o eleva a uma potência sem a qual permaneceria sendo uma mera abstração.¹³⁴ É neste movimento que ocorre a gênese da multidão, possível de ser pensada neste contexto como a comunhão das potências individuais, que juntas compõem uma potência coletiva – a potência da multidão (*potentia multitudinis*). Podemos dizer, então, que a multidão surge como a expressão de uma coletividade de potências que agem em comum.

Passada esta explicação sobre o direito natural e o movimento dos indivíduos em direção à vida em coletividade e à construção de direitos comuns, Spinoza volta a utilizar a palavra multidão no Capítulo II, § 17:

aquele direito que define o poder da multidão [*multitudinis potentia*] costuma-se denominar poder público [*imperium*]. E este possui o poder absoluto que, por consenso comum, cuida da coisa pública, isto é, estabelece as leis, as interpreta e as abole, fortifica as cidades, decide a guerra e a paz etc. Quando tudo isso se faz por uma assembleia saída da multidão, o poder público chama-se democracia; se é por alguns homens escolhidos, tem-se a aristocracia; e se o cuidado da coisa pública e, consequentemente, o poder competem a um só, então é o que se chama monarquia.¹³⁵

Nesta passagem podemos observar novamente a intrínseca relação entre *multitudo* e *imperium*: é o direito do Estado (ou poder público) que define o poder da multidão, diz Spinoza.¹³⁶ A ideia contida neste parágrafo ainda mantém traços daquela exposta no início do TP em que a multidão é, de certa maneira, limitada por aqueles que cuidam dos negócios públicos, sejam eles uma assembleia saída da multidão, um conselho de homens escolhidos dentre um grupo limitado¹³⁷ ou

133 SPINOZA, 2014b, p. 218.

134 AZEVEDO, 2011, p. 175.

135 Esta citação foi retirada da tradução de J. Guinsburg (SPINOZA, 2014a, p. 381). Já Diogo Aurélio Pires a traduz da seguinte maneira: “este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado” (SPINOZA, 2009, p. 50). Embora seja possível observar uma pequena diferença na tradução dos termos latim *potentia* (poder/potência) e *imperium* (poder público/estado), cabe destacar que isso não prejudica fundamentalmente a continuidade da leitura e compreensão da obra. SPINOZA, 2014a, p. 381.

136 Nesta frase a palavra “define” passa a ideia de delimitação ou fixação de limites.

137 Não serão desenvolvidas neste trabalho as diferentes formas de governos, quais sejam a democracia e a monarquia. Contudo, é pertinente um breve esclarecimento sobre a distinção entre o estado aristocrático e o democrático, pois somente a leitura da citação anterior pode vir a gerar confusão. Esta distinção repousa fundamentalmente na maneira como são escolhidos os membros dos conselhos ou assembleias e como se dá o acesso ao Estado (ou

um único homem. Contudo, há aqui algo a se destacar. Neste parágrafo (TP, II, §17) a palavra multidão é utilizada duas vezes: na segunda (“uma assembleia saída da multidão”) a palavra passa uma ideia quantitativa, de que a multidão seria um grupo ou número de indivíduos do qual surgiria a assembleia num estado democrático. Já no início do parágrafo a palavra multidão está associada à ideia de poder/potência (“direito que define o poder da multidão”). Ao que parece, portanto, Spinoza não atribui à multidão um significado unívoco.

A partir desta primeira citação no Capítulo II, §17 o uso da palavra multidão por Spinoza passa a se tornar mais complexo e a se distanciar um pouco daquele sentido observado nas obras anteriores (e nas primeiras aparições no próprio TP, como já observado aqui), de modo que no decorrer do TP a palavra multidão aparecerá na maior parte das vezes associada à ideia de potência [*potentia multitudinis*] e de fundamento do Estado [*imperium*]. Assim, a multidão deixa de transmitir como significado principal unicamente uma ideia numérica de quantidade ou de grupo de indivíduos e passa a ser trabalhada como um horizonte coletivo no qual se expressa e desenvolve a vida comum dos homens na medida em que é colocada como base ou fundamento de toda a vida comum e, assim, da instituição do campo político¹³⁸.

Acreditamos que essa aparente alteração no uso da palavra “multidão” em sua última obra não é um erro ou mesmo a correção do significado anterior. Ao contrário, o que ocorre aqui parece ser um intencional enriquecimento e aumento de complexidade no uso do conceito de multidão. Ao longo de todas as suas obras uma característica marcante é o cuidado e rigor com que Spinoza emprega palavras e conceitos. Assim, é importante analisar com atenção esta multiplicidade de usos do conceito de multidão.

poder público). Na aristocracia a escolha daqueles que cuidarão da coisa pública é realizada por um conselho e dentre um grupo já limitado de indivíduos, que de antemão gozam de certo poder no interior do estado que nem todos os indivíduos dispõem. Já na democracia a possibilidade de ter acesso e de participar da escolha daqueles que efetivamente cuidarão da coisa pública deve ser universal. Nas palavras de Spinoza: “(...) A diferença entre esse Estado [o democrático] e o aristocrático consiste, principalmente, (...) no fato de que, neste último, depende da exclusiva vontade e da livre escolha do conselho supremo que tal ou tal pessoa se torne patricio. (...) Ninguém pode reivindicar seus direitos [de sufrágio e de acesso às funções públicas] como é o caso em uma democracia.” (TP, XI, §1). No regime democrático, “todos aqueles que são regidos somente pelas leis do país não estão em absoluto sob o domínio de outrem, e vivem honrosamente, possuem o direito de sufrágio no conselho supremo e tem acesso aos cargos públicos” (TP, XI, §3). SPINOZA, 2014a, p. 482/483.

138 AZEVEDO, 2011, p. 175/176.

Continuemos, então, com o estudo sobre a multidão no TP. E no intuito de exemplificar a hipótese mencionada no parágrafo anterior, analisemos outras passagens onde multidão ainda transmite uma ideia de número de indivíduos ou de coisas, ou mesmo aproxima-se da ideia de massa ou povo:¹³⁹

Os fundamentos do estado monárquico (...) são firmes e não podem ser destruídos sem indignação da maior parte da multidão armada, bem como que deles se seguem a paz e a segurança para o rei e para a multidão. (TP VII, §2.)¹⁴⁰

Assim, mesmo que a multidão de um estado esteja toda incluída no número de patrícios, desde que esse direito não seja hereditário nem transmissível a outros por uma lei comum, o estado será totalmente aristocrático, na medida em que ninguém, a não ser os expressamente escolhidos, está incluído no número de patrícios. (TP, VIII, §1)¹⁴¹

A primeira lei deste estado [aristocrático] deve ser a que determina a proporção do número de patrícios relativamente à multidão. (...) E deve ser aproximadamente de um para cinquenta, de modo que a desigualdade numérica entre patrícios e multidão nunca seja maior. Com efeito, o número de patrícios pode ser muito maior que o da multidão e a forma do estado conservar-se. (TP, VIII, §13)¹⁴²

Na análise destas passagens foram pesquisadas sete traduções distintas do TP, além do próprio original em latim. O objetivo foi realizar uma comparação entre as diferentes palavras e expressões utilizadas para traduzir as mesmas passagens. Isso por que embora no original Spinoza tenha utilizado *multitudo* e suas variações (*multitudine*, *multitudinis*, *multitudinem*), seus tradutores valeram-se de diferentes termos e construções como: “povo”, “população”, “massa”, “massa da população” e, obviamente, “multidão”. Isso é mais uma mostra da complexidade que Spinoza vai incorporando ao significado de *multitudo*. Um fato

139 Esta e as citações a seguir, como aparecem no texto, foram extraídas da tradução de Diogo Pires Aurélio (SPINOZA, 2009). Estas mesmas passagens foram comparadas com outras edições do TP, a fim de observar como seus tradutores compreendem o termo *multitudo*. As traduções utilizadas foram as de J. Guinsburg (português), Manuel de Castro (português), A. Dominguez (espanhol), C. Appuhn (Francês), E. Saisset (Francês), A. H. Gosset (inglês), além do original em latim. As referências bibliográficas completas encontram-se ao fim desta dissertação.

140 SPINOZA, 2009, p. 64/65.

Na tradução desta passagem Pires Aurélio, Dominguez e Gosset usam o equivalente de “multidão”; Guinsburg, Castro e Appuhn usam o de “povo”; Saisset alterna “população” e “povo”; Spinoza usa *multitudinis* e *multitudini*.

141 SPINOZA, 2009, p. 86.

Na tradução desta passagem Pires Aurélio, Gosset, Saisset e Dominguez usam o equivalente de “multidão”; Guinsburg e Castro usam “povo”; Appuhn usa “massa da população”; Spinoza usa *multitudo*.

142 SPINOZA, 2009, p. 96.

Na tradução desta passagem Pires Aurélio, Gosset usam “multidão”; Guinsburg alterna entre “multidão” e “massa”; Castro alterna entre “massa” e “massa popular”; Appuhn alterna entre “massa” e “massa da população”; Saisset usa “população”; Spinoza usa *multitudo*.

que chama a atenção e mantém o problema em aberto é que o próprio autor poderia ter utilizado as palavras povo (*populus*) ou massa (*massa*) caso assim desejasse, mas não o fez. É possível, embora pouco provável, que a ausência da palavra “povo” (*populus*) no TP tenha sido uma forma encontrada por Spinoza de diferenciar sua filosofia política da de Hobbes, onde povo é amplamente utilizado remetendo a ideia de unidade de um sujeito político¹⁴³. Além disso, as variações nas traduções podem indicar a dificuldade de se encontrar palavras adequadas em outras línguas que não a original, ou mesmo que o significado atual de palavras como povo, população ou massa seja distinto do que era na época em que Spinoza escreveu o TP. De todo modo, resta mais ou menos evidente que o termo original (*multitudo*) poderia abarcar em si significados que hoje atribuímos a palavras como de povo ou população, transmitindo a ideia de um grupo de indivíduos quantitativamente mensurável ou mesmo de um sujeito político.

Já em outras passagens do TP a palavra multidão apresenta um significado um tanto distinto. São contextos em que multidão parece não se referir necessariamente à um grupo numericamente determinado ou determinável de indivíduos, mas transmite a ideia de uma potência fora de qualquer medida jurídico-política e/ou que escapa às tentativas de controle e condução daqueles que cuidam dos negócios públicos. Vejamos alguns exemplos de passagens como estas:

Resulta claro que o direito do estado, ou dos poderes soberanos [*imperii*], não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o estado têm tanto direito quanto vale a sua potência. (TP, III, §2)¹⁴⁴

Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. (TP, III, §7)¹⁴⁵

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser

143 No TP a palavra *popularia* aparece uma vez e *populi* duas vezes no TP, VII, §5, sendo comumente traduzidas como populares e povo, respectivamente.

144 SPINOZA, 2009, p. 25.

Na tradução desta passagem Pires Aurélio, Guinsburg, Gosset, Saisset e Dominguez usam multidão; Castro e Appuhn usam massa; Spinoza usa *multitudinis*.

145 SPINOZA, 2009, p. 28/29.

Na tradução desta passagem Pires Aurélio, Guinsburg, Gosset, Saisset e Dominguez usam multidão; Castro e Appuhn usam massa; Spinoza usa *multitudinis*.

conduzida como que por uma só mente, ou seja, por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. (TP, VI, §1)¹⁴⁶

Nestas passagens podemos notar que multidão aparece intimamente ligada à ideia de potência comum ou de fundamento do Estado; não necessariamente de um Estado específico e determinado, mas o Estado entendido de forma mais ampla (*imperium*), como estrutura de poder ou organização coletiva. Ao que parece, Spinoza emprega, então, um novo ou variado significado ao termo *multitudo*.

Na tradução destas passagens (com exceção de Castro e Appuhn) há uma convergência no uso da palavra multidão para traduzir o termo latim *multitudo* (*multitudinis, multitudinem*). Esse fato ajuda a explicar que há aqui uma diferença entre a maneira como *multitudo* é utilizado nestas passagens e nas anteriores: se antes o termo *multitudo* surgia associado a ideias de quantidade ou de grupos numericamente determináveis, em contextos onde termos como “povo”, “população” ou “massa” poderiam, segundo os tradutores e estudiosos analisados, melhor expressar seu significado original; agora estes mesmos tradutores e estudiosos concordam que a melhor tradução para *multitudo* é “multidão”. E é provável que isso ocorra por que nestas três últimas passagens citadas o termo *multitudo* transmite uma ideia mais próxima ao que pensadores modernos e contemporâneos entendem, a grosso modo, por multidão.

Outra questão fundamental a ser destacar nestas últimas passagens citadas é que há certa hesitação por parte de Spinoza ao tratar da mente da multidão. Em vez de afirmar que a multidão é conduzida por uma mente, Spinoza diz que a multidão é conduzida “como se fosse uma mente” – no original em latim: “*quae una veluti mente ducitur*”. Isso torna o significado da palavra *multitudo* ainda mais complexo, mantendo em aberto e redirecionando o problema em torno da hipótese de considerar a multidão como um sujeito político.

Continuaremos, então, com análise de um artigo de Etienne Balibar, em que o autor se debruça sobre o problema exposto no parágrafo anterior.

146 SPINOZA, 2009, p. 47.

Na tradução desta passagem Pires Aurélio, Guinsburg, Gosset, Saisset e Dominguez usam multidão; Castro e Appuhn usam alma comum; Spinoza usa *multitudinem*.

3.2) Multidão e corpo político

Nesta etapa do trabalho tomaremos como referência o texto de Balibar intitulado “*Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur: Spinoza on the Body Politic*”.¹⁴⁷ Como o próprio título sugere, este texto aborda a problemática interpretativa existente em torno do uso por Spinoza no TP da preposição *veluti* – uma qualificadora restritiva que em português pode ser traduzida por “como que”. Esta preposição aparece pela primeira vez no Capítulo II bem como em outras passagens do TP, mas é §2 do Capítulo III que ganha maior complexidade ao ser associada às ideias de *imperium* e *multitudo*, quando Spinoza diz que o direito do Estado (ou dos poderes soberanos) se determina pela potência da multidão, “que é conduzida como que por uma só mente”.

Com isso, Spinoza traz um grau de incerteza e dúvida sobre a mente e o corpo da multidão enquanto coletividade política. Sua afirmação no TP III, §2, “se baseia numa comparação entre a individualidade do ser humano singular (em estado de natureza, ou seja, de acordo com a natureza) e a individualidade do *imperium* (que dá forma, e conseqüentemente corpo, para a *multitudo*)”,¹⁴⁸ diz Balibar. Mas seria possível afirmar que a multidão possui um corpo e uma mente tal como possuem os homens? Ou o uso da qualificadora ‘*veluti*’ tem por objetivo exatamente diferenciar a multidão dos demais indivíduos singulares? Por que, afinal de contas, Spinoza valeu-se desta qualificadora? Inicialmente, Balibar aponta duas hipóteses, das quais somente uma poderia ser afirmada: I) ou Spinoza a introduziu para, de alguma forma, poupar seu leitor que não estaria ainda pronto para considerar o Estado e seu corpo como um indivíduo em todos seus sentidos, donde se concluiria que ao aplicar a mesma lei de composição para todas as individualidades em diferentes graus de complexidade, onde um indivíduo seria parte de outro indivíduo mais complexo, estabelecer-se-ia a coexistência de um corpo e uma mente em todas as individualidades, inclusive do homem (indivíduo singular) e do indivíduo político; II) ou então a restrição da preposição *veluti* continua a se aplicar na frase que seguinte, ou seja, ao “corpo a e mente de todo o Estado”. Isso implicaria dizer, explica Balibar, que não existiria na realidade uma mente (*mens*) do Estado, mas apenas um efeito mental ou psíquico de união que se manifestaria em direção ao Estado, o que levaria, então, a confundi-lo com o

147 BALIBAR, 2005.

148 BALIBAR, 2005, p. 73.

exercício da soberania. Ou seja, se por um lado o reconhecimento da individualidade do corpo e da mente só é possível valendo-se de um paralelismo que aplica o modo de individualização humana às suas formações sociais e políticas; por outro considerar as instituições e o poder do Estado meramente um efeito da atividade mental subtrairia seu significado ontológico, o que não seria condizente com o restante da filosofia espinosana.¹⁴⁹ Ambas as hipóteses deixam a questão inconclusa.

Este problema tem gerado diversas discussões entre os comentadores de Spinoza. Em seu artigo, Balibar inicialmente delimita esta discussão em torno de quatro conhecidas e bem fundamentadas interpretações: as três primeiras (sustentadas por Alexandre Matheron, Lee Rice e Antonio Negri) são classificadas como soluções dogmáticas, pois os autores buscam explicar que a solução repousa na correta compreensão da filosofia espinosana, a qual cada um propõe de maneira diversa; a última (sustentada por P. F. Moreau) é chamada de uma solução crítica, porque Moreau considera a divergência de interpretações parte do problema e busca construir uma solução a partir não só dos escritos de Spinoza, mas também dos próprio textos interpretativos. Analisemos, então, a posição de cada autor.

Matheron, em sua obra *Individu et communauté chez Spinoza*,¹⁵⁰ reapresenta problemas da filosofia política espinosana (como por exemplo a questão da individuação) baseado principalmente na *Ética*, obra que traria, segundo o autor, as fundações para o entendimento da política espinosana. Em relação a presente discussão, Matheron vale-se da passagem contida no TP IV, §1,¹⁵¹ para sustentar que da perspectiva do atributo extensão o Soberano seria parte do corpo social, uma parte análoga ao cérebro; enquanto da perspectiva do atributo pensamento a mente (*mens*) do Estado coincide, “senão com a [mente] do Soberano, pelo menos com uma parte das ideias que a compõe ou que compõe as dos seus membros”. Desse modo, Matheron introduz uma separação entre o Estado (*imperium*) e o Soberano (*summarum potestatum*) e estende a restrição da preposição *veluti* do primeiro ao segundo termo, sugerindo que o corpo do Estado seria como o de um

149 BALIBAR, 2005, p. 73/75.

150 MATHERON, 1971.

151 “Demostramos no capítulo precedente que o direito do soberano [*summarum potestatum*], que não tem outro limite senão o seu próprio poder, consiste principalmente em ele possui um pensamento que se pode dizer que é o do poder público [*imperri veluti mens sit*]. SPINOZA, 1997, p. 455.

indivíduo, possuidor de uma mente da qual o Soberano representaria uma parte.

Nas palavras do próprio Matheron:

O Estado é, portanto, rigorosamente, um Indivíduo no sentido espinosista da palavra. (...) Podemos especificar mais. A definição espinosista de individualidade, de fato, comporta duas formas de expressões: de um lado, o número e a natureza dos elementos componentes; por outro lado, a lei segundo a qual eles comunicam mutualmente seus movimentos. A primeira forma de expressão são as instituições territoriais que o cobrem: tais como as comunidades, ou conjuntos de grupos humanos que habitam o país e lhe dão seu aspecto exterior (...). A segunda forma de expressão corresponde às outras novas instituições: isto é, o *Imperium*, ou “*jus quod multitudinis potentia definitur*”: estrutura geral que coordenará, numa interação circular autorreguladora, as atividades e os poderes das unidades de base da comunidade.¹⁵²

Na medida em que Matheron sugere que o Estado é um indivíduo no sentido espinosano do termo, também diz que o Estado (*imperium*) é possuidor de um *conatus* próprio e, como qualquer indivíduo, esforça-se tanto quanto pode para preservar a sua própria existência. Além disso, Matheron conclui não haver diferença entre as leis jurídicas e as leis físicas, pois ambas seriam “regras uniformes que exprimiriam a vida de uma essência individual”¹⁵³.

Apesar desta interpretação ter a vantagem de sugerir que as definições e deduções de Spinoza não precisam ser entendidas como meras descrições das formas existentes da essência de um dado Estado, explica Balibar, ela não explora a problemática contida na filosofia espinosana relativa à potência da multidão e à soberania, de modo que Matheron acaba incorporando o poder dos cidadãos na configuração de qualquer Estado.¹⁵⁴

Já Rice apresenta uma interpretação praticamente oposta. Para ele, o Estado não pode ser considerado um indivíduo natural, como quer Matheron, pois tal hipótese, ao aplicar literalmente o termo ‘individual’ aos corpos políticos, baseia-se numa leitura equivocada da *Ética* quando trata dos corpos simples e compostos (Livro II, Proposições 13 e 14) e estende a explicação naturalística para as funções sociais e cognitivas das coletividades, quando na realidade ela se aplicaria apenas aos organismos vivos. Portanto, quando Matheron sustenta que o Estado possui um *conatus* próprio, a “política é substituída pela ontologia” e o

152 MATHERON, 1971, p. 346/347.

153 MATHERON, 1971, p. 478.

154 BALIBAR, 2005, p. 76/77.

problema da individuação é ignorado para sustentar a “integração de todas as coisas numa crescente complexidade”¹⁵⁵ ontológica.

Posicionando-se contra esta interpretação naturalística, Rice sustenta que as coletividades, e portanto também o Estado, seriam uma espécie de indivíduo metodológico ou artificial. Para o autor, a unidade das comunidades resulta basicamente da percepção dos indivíduos de sua utilidade recíproca, o que os levam se unirem e juntos escaparem da solidão. Rice (e neste ponto o acompanha Douglas Den Uyl¹⁵⁶) continua sua argumentação assinalando que a formação das comunidades é sempre algo contingente (ou histórico) e corresponde mais a um ato de harmonização dos indivíduos do que propriamente um ato de individuação. Daí conclui que não é possível que o Estado possua um *conatus* próprio, pois se na individualização o novo ser individuado é possuidor de um *conatus* próprio, no processo de harmonização coletiva isso não ocorre – a simples harmonização de indivíduos não é apta a compor um novo indivíduo.

Nesta mesma linha de raciocínio, outro argumento apresentado por Rice é que uma coletividade política, assim como o próprio Estado, possui notadamente menos potência que a soma de suas partes, pois, como aponta Spinoza¹⁵⁷, mesmo no interior das sociedades os homens mantêm seu direito natural:

Em termos genuinamente espinosistas um indivíduo é superior à soma das suas partes (tem mais *conatus* que a soma dos seus elementos conativos). Mas o estado não é um indivíduo no sentido genuinamente espinosista, representando mesmo um exemplo da situação em que um indivíduo é muito menos que a soma das suas partes. É com base nesta concepção que Spinoza preserva o direito natural ou poder das pessoas no interior da sociedade civil.¹⁵⁸

Ou seja, mesmo sendo característico dos organismos individuais representarem um poder superior ao das partes que o compõe, tal representação não se aplicaria às totalidades políticas ou ao Estado, que seriam, na verdade, um exemplo de situação onde um ‘indivíduo’ teria poder menor do que a soma dos poderes indivíduos que o compõe, o que não encontraria sustento na filosofia espinosana. É possível concluir, portanto, que para Rice e Den Uyl seria possível reduzir toda coletividade política à soma dos indivíduos que a compõe.

155 BALIBAR, 2005, p. 78.

156 DEN UYL, 1983.

157 Carta 50. SPINOZA, 2014b, p. 218/220.

158 RICE, 1990, p. 282.

Balibar observa que esta argumentação abre uma alternativa às teses que consideram a formação dos indivíduos políticos como um “nível de integração imediatamente acima da formação dos organismos humanos”. Todavia, aponta duas objeções à interpretação desenvolvida por Rice: a primeira está na forma como este autor utiliza a palavra metáfora, por vezes referindo-se à maneira metafórica com que os comentadores de Spinoza estendem o significado do termo individual e em outras ocasiões referindo-se à maneira metafórica com que o próprio Spinoza refere-se ocasionalmente aos “corpos políticos” como uma espécie de “pseudo-indivíduos”; a segunda objeção consiste na maneira como Rice sugeri ser autoevidente a convergência teórica entre o individualismo metodológico (ou artificial) e o individualismo da sociedade política.¹⁵⁹

O próximo filósofo analisado é Antonio Negri. Apesar de já termos analisado com atenção seu pensamento no Capítulo 2 desta dissertação, destacaremos aqui os pontos necessários para a compreensão do artigo e das hipóteses de Balibar.

Inicialmente Balibar destaca que para Negri falar em potência da multidão seria algo quase que redundante, pois toda a potência seria a própria potência da multidão (ou seja, não há potência fora da multidão, não há potência que não seja a da multidão). Este autor sustenta que *potentia multitudinis* é o conceito chave do pensamento espinosano e considera o TP como o ápice de sua metafísica. Importante anotar, ainda, que para Negri apesar de o TP ser uma obra inconclusa, Spinoza já teria escrito as bases conceituais do que entende por democracia, restando ausente apenas a discussão em torno de seu desenvolvimento institucional.

Como vimos na análise das obras *Anomalia Selvagem* e *Poder Constituinte*, Negri sustenta a hipótese de que é possível compreender todos os aspectos políticos, inclusive a aparente oposição entre Estado e povo (ou sociedade), entre o absoluto e a limitação interna do poder, como desenvolvimentos de um único princípio, qual seja a expansividade e a capacidade de auto-organização da multidão. Além disso, ao tratar do conceito de multidão nestas obras Negri normalmente evoca o caráter originalmente coletivo de sua potência política, que, inclusive, teria seu próprio *conatus*. Dessa forma, este autor

159 BALIBAR, 2005, p. 79.

aproxima-se da interpretação naturalista de Matheron, mas não coincide totalmente com ela.

Negri não trata especificamente da preposição *veluti*, mas este problema encontra-se implícito em suas obras e Balibar propõe uma leitura da seguinte maneira: (I) a potência da multidão, enquanto pura afirmação de seu poder, inclui em si o antagonismo de sujeitos como uma mostra de sua força produtiva ou de sua potência criadora; (II) esta estrutura antagonista da multidão encontra uma maneira de corrigir-se por meio do medo da solidão, que leva os indivíduos a criarem formas de vida comum em sua busca por segurança, resultando num crescimento contínuo desta comunidade a partir de suas próprias forças internas e sem a necessidade, portando, de mediação por um poder externo; (III) deste movimento de constituição da coletividade emerge um sujeito, que é precisamente a multidão (“não representável em termos de poder, moral, pessoas ou instituições soberanas, etc”¹⁶⁰). Com base neste raciocínio, Balibar conclui que a frase ‘*una veluti mente*’ indica, no contexto da obra de Negri, que multidão seria um “poder que excede todas representações de unidade” e se apresenta como uma multiplicidade ontológica.

Em obras mais recentes Negri realiza uma mudança em seu argumento e atribui à multidão um caráter elusivo,¹⁶¹ apesar de que mesmo assim este aspecto fugidio da “multidão-sujeito” não impede que os efeitos de sua subjetividade se expressem. Aqui Negri sugere que apesar da potência da multidão exceder todas as representações de unidade, os efeitos de sua subjetividade apresentam-se como uma unidade de decisão ou pensamento. Para Balibar, esta construção seria uma ficção e levaria à noção de uma *quasi-mind*¹⁶², reestabelecendo, portanto, a fórmula da qual se partiu o problema, *una veluti mente ducitur*. “ou seja, a própria multidão ‘mantém-se um elusivo conjunto de singularidades’”, e portanto não uma mente propriamente dita, mas um poder histórico material.¹⁶³

160 BALIBAR, 2005, p. 80/81.

161 Balibar não indicar a qual obra está se referindo quando apresenta esta observação, é provável que tivesse se trate do livro *Multidão*: “(...) do ponto de vista da ordem e do controle políticos, assim, a carne elementar da multidão é desesperadamente fugidia, pois não pode ser inteiramente enfeixada nos órgãos hierárquicos de um corpo político”. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 251).

162 O termo *quasi* vem do latim e pode ser traduzido por “como se” ou “como que”. Portanto, *quasi-mind* carrega o significado de “como se fosse uma mente” ou “como que uma mente”. O termo *quasi* também funciona como uma espécie de qualificadora restritiva.

163 BALIBAR, 2005, p. 81.

Por fim, Balibar indica que na obra de Negri os conceitos de ‘sujeito’ e ‘subjetividade’ resgatam dois significados antitéticos: o primeiro fazendo referência a unidade da representação, incluindo aí o entendimento do termo *mens* como uma mente individual; o outro fazendo referência ao poder de ação da multidão ou, em última análise, à própria ação. Embora Negri defenda que Spinoza optaria, caso pudesse, a segunda interpretação do problema [o da multidão como uma subjetividade e não como um sujeito], Balibar questiona se estas alternativas encontrariam mesmo respaldo em Spinoza.

O próximo comentador analisado é P. F. Moreau, cuja interpretação Balibar classifica como uma posição crítica. Por considerar que o problema da individualidade do corpo político é um ponto fundamental na filosofia de Spinoza, Moreau recoloca o problema num contexto mais geral, articulando a teoria das paixões dentro de uma teoria da história. Este autor inicia sua argumentação com a análise de como Spinoza utiliza o conceito de *ingenium*¹⁶⁴ para se referir a povos históricos (*nationes, gentes*). Segundo Moreau o *ingenium* de um povo é constituído por suas crenças e valores morais adquiridos (ou construídos) historicamente, de modo que este *ingenium* possui uma natureza “absolutamente singular”, própria de cada povo. Neste sentido, um determinado sistemas de instituições seria viável apenas enquanto se encontrar de acordo com o *ingenium* de seu povo, definindo, assim, um limite natural no interior do qual é constituído um Estado (*imperium*).

Este argumento, pondera Balibar, quando pensado a partir da *Ética*, conduz à análise dos mecanismos de adesão que cristalizam a “identidade coletiva dos povos” e das “condições subjetivas nas quais as formas institucionais asseguram (ou impedem) uma existência perene”¹⁶⁵.

A discussão desenvolvida por Moreau sobre as formas de individualidade próprias do Estado, bem como sobre o problema envolvendo o termo *veluti* (ou o termo *quasi*), gira em torno destas duas ideias apresentadas nos parágrafos

164 *Ingenium* refere-se ao caráter inato, ou a natureza de algo (FARIA, 1962, p. 499). Costuma ser traduzido por caráter, temperamento, inclinação, ou seja, referindo a algo próximo ao conjunto de características que explicam ou evidenciam a natureza de um determinado ser. Balibar explica da seguinte maneira: “Por *ingenium* devemos entender (com base na questão da individualidade apresentada na *Ética*, Livro II, Proposição 10-36) uma memória cuja forma tem sido determinada pela experiência individual da vida e por seus vários encontros, e que, como resultado da maneira única na qual foi constituído, encontra-se inscrito tanto na mente como nas disposições do corpo.” (BALIBAR, 2008, p. 29).

165 BALIBAR, 2005, p. 83/84.

anteriores. E em sua investigação, Moreau vale-se tanto de uma leitura dos próprios textos de Spinoza quanto das interpretações decorrentes destes. Assim, ele coloca a questão de se na filosofia espinosana a individualidade do Estado poderia ser considerada real, como sustenta Matheron (e até certo ponto Negri), ou metafórica e artificial, como defende Rice e Den Uyl.

Em resposta, Moreau sugere que, na verdade, elas tratam de problemas distintos: a hipótese naturalista se desenvolve a partir da doutrina do “*omnia sunt animata*”¹⁶⁶, ou seja, sustenta que todas as coisas são animadas ou possuem uma alma; já os argumentos dos artificialistas focam essencialmente na expressão *una veluti mente*. Assim, Moreau conclui que estas fórmulas interpretativas possuem objetos diversos e não operam no mesmo domínio: “uma [a naturalista] se refere a uma condição ontológica, a outra [a artificialista] ao problema de como funcionam as instituições”¹⁶⁷.

Mas esta constatação ainda não resolve o problema. Continuando, então, com sua argumentação, Moreau aponta aqui três observações sobre esta questão: (I) Spinoza coloca de maneira expressa (no TP III, §2) que o Estado possui um corpo e uma mente¹⁶⁸ e que, portanto, o uso da qualificadora restritiva *veluti* não seria suficiente para argumentar contra toda a lógica do sistema espinosano. (II) Considerar que o Estado, assim como todas as coisas que existem, possui um *conatus* e que por isso é um indivíduo não seria o maior problema, pois o mais importante é saber exatamente que tipo de indivíduo é o Estado. (III) Quando no TTP Spinoza diz que “a natureza não cria nações, mas indivíduos”,¹⁶⁹ significa, de acordo com Moreau, que o estado de natureza é uma abstração e que os indivíduos vivem sempre em sociedade, embora não saibamos exatamente sob quais normas eles são “socializados”, de modo que “as características que afetam reciprocamente os indivíduos não podem ser derivada de suas individualidades”¹⁷⁰

Com estas considerações é possível concluir que a tese proposta por Moreau contrasta com teorias que tomam o organismo humano como modelo para a individualidade política. Ou seja, para Moreau existe de fato uma complexidade

166 BALIBAR, 2005, p. 84.

167 BALIBAR, 2005, p. 84.

168 “(...) da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo (*corpus*) e a mente (*mente*) de todo o Estado (*imperium*) têm tanto direito quanto vale a sua potência”. (SPINOZA, 2009, p. 25/26).

169 TTP, XVII, §26. SPINOZA, 2014c, p. 316.

170 BALIBAR, 2005, p. 85.

superior na individualidade política se comparada àquela do organismo humano. Sendo assim, por que, então, este tipo de individualidade do Estado aparece para os indivíduos que a compõe como se fosse artificial?

A partir das ideias de associação, integração e adesão entre os homens, Moreau observa como as individualidades políticas são baseadas não na diferença ou na complementariedade das partes (como ocorre, por exemplo, nas individualidades dos organismos humanos), mas na “semelhança dos componentes unidos numa relação de conveniência”¹⁷¹. Este movimento de associação leva os indivíduos a, de alguma maneira, convergirem quando o Estado age ou decide, “criando a unanimidade que poderia ser designada precisamente por ‘*una veluti mente duci*’”. E é por meio desta construção que “o Estado pode criar no imaginário [dos indivíduos que o compõem] um simulacro de racionalidade, chegando tendencialmente a produzir os mesmos efeitos da razão”¹⁷². Podemos resumir a interpretação de Moreau dizendo que o Estado seria uma individualidade mais complexa que a individualidade humana e constituída a partir do *ingenium* de um determinado povo.

Balibar destaca que a solução proposta por Moreau, apesar de tomar bastante de outros comentadores e de fazer avançar a questão, ainda é incapaz de resolver o problema em torno à qualificadora restritiva *veluti* utilizada por Spinoza, pois supõe uma relação entre *ingenium* da multidão e *ingenium* do Estado sem resolver o problema da unidade da multidão e, ainda, sem que haja em Spinoza referências para sustentar a ideia de um *ingenium* do Estado. Ou seja, para afirmar a existência do *ingenium* de do Estado é preciso, antes, resolver a questão sobre a possibilidade de unidade da multidão, o que Moreau não o faz. Para Balibar, o *ingenium* do *imperium* não seria outra coisa que não a própria multidão organizada historicamente, e por essa razão não é compreensível como “a ‘composição’ de individualidades e a intervenção de ‘instituições’ seriam duas coisas distintas da ‘complexidade’ em estudo”,¹⁷³ isto é, a multidão.

Outra crítica apresentada por Balibar é que ao fim de sua argumentação Moreau acaba deixando de lado o problema de como um corpo político se constitui como um tipo de indivíduo para tratar de como o corpo político constitui

171 BALIBAR, 2005, p. 86.

172 BALIBAR, 2005, p. 86.

173 BALIBAR, 2005, p. 87

uma individualidade historicamente singular. Com isso, ele confunde individuação com individualização, que não são a mesma coisa.¹⁷⁴

A partir deste momento Balibar passa a articular sua própria interpretação e hipótese sobre o problema. Neste sentido, parte de uma solução que chama de “literalista”, pois baseia-se nos seguintes princípios: A) é preciso considerar todas as passagens onde Spinoza utiliza a expressão *una veluti mente ducitur* (*ducuntur*). Assim, é possível observar que por vezes esta ideia do “*quasi-mens*” (“como se fosse uma mente”) aplica-se ao Estado inteiro considerado de maneira mais ampla (quando Spinoza refere-se ao *imperium* determinado pela “potência da multidão”, como aparece no TP II, §2), em outras aplica-se a uma determinada forma de Estado instituído (que pode se expressar de maneira diversa nos diferentes regimes, como o Estado monárquico, o aristocrático ou o democrático, como aparece no TP VIII, §19). B) A expressão *corpus imperii* é tão problemática do ponto de vista filosófico quando a expressão *mens civitas*. Por isso, a ideia de corpo político que vem da tradição religiosa, legal e filosófica não tem para Spinoza o mesmo significado teórico, mas um mero aspecto ideológico. C) É preciso analisar a expressão *una veluti mente duci* de maneira sistemática com outras passagens que também usam os termos *ducere* e *ductus*.¹⁷⁵ Balibar observa que Spinoza não os utiliza de maneira unívoca, mas de maneira alternada, como uma oposição de tendências, especialmente quando explica a maneira pela qual se constrói a sociabilidade (ora sendo um processo conduzido puramente pela paixão, ora sendo conduzido pela utilidade racional da vida em comum)¹⁷⁶. D) Para Balibar existe uma “oposição substancial” entre a unidade de “pensamento” e de decisão do *imperium* e a independência natural do *ingenium* individual. Aprofundando este ponto, o autor diz que existe uma “oposição substancial no

174 A distinção entre individuação e individualização será tratada mais a frente no subcapítulo 4.1.

175 Os termos *duci*, *ducere*, *ductus*, passam a ideia de guiar, conduzir ou mesmo comandar.

176 Esta é uma passagem bastante complexa do artigo de Balibar e penso que mesmo a tentativa de traduzi-la integralmente para o português não explicaria mais do que já foi possível no corpo do texto. Assim, para possibilitar ao leitor uma melhor compreensão do significado desta passagem, cito diretamente o texto em inglês: “This reveals how *una veluti mente ducitur* (*ducuntur*) covers by definition no one univocal situation but an alternation (that is, an opposition of tendencies). On the one hand, the *animorum unio* (TP III, section 7) is realized through a purely passionnal mechanism (fear of the law, hatred of the foreign, hope for a common safety, to name a few); on the other hand, it is achieved with an aim to rational utility (and, by means of its representation that it does not exclude, as I will note later, a mobilization of the passions). We find here, in a certain way (and concerning which we also will have to return) the ‘double track’ of constructing the concept of sociability presented in Ethics IV, in particular in the remarkable series constituted by P37 and its two demonstrations and two scholia”. (BALIBAR, 2005, p. 89).

coração da *multitudo* (incluindo tanto o *imperium* e os indivíduos humanos com seu próprio *ingenia*) entre dois regimes de autonomia, no qual um é paradoxal ao outro”. Ou seja, de um lado o direito é baseado apenas na potência individual de cada um, o que leva, como vimos anteriormente, à própria destruição desta potência quando em estado de natureza; do outro lado o direito formalmente idêntico que combina a possibilidade de cada indivíduo viver de maneira livre com o direito e o poder comum construído na vida em coletividade, “o que parece privá-lo [o direito] de tudo, exceto de um conteúdo virtual”.¹⁷⁷

Articulando os princípios C e D, Balibar conclui que em todos os graus de união (desde a passional dinâmica de uma insurreição até uma deliberação racional e coletiva que forma instituições estáveis) estão incluídas potencialmente a ideia de *animorum unio*¹⁷⁸, de uma união de mentes ou combinação de *ingenia* cuja realização prática seria, para Spinoza, a constituição de uma *mens* coletiva. Este processo é “transindividual” e tem por objeto “precisamente a maneira pela qual a mais ou menos organizada multidão percebe a si mesma (seus interesses, sua composição, suas divisões, sua situação no mundo)”¹⁷⁹ e nessa percepção de si a multidão se auto-organiza.

Balibar destaca que a *mens* coletiva é uma *quasi-mens*, no sentido dado por Spinoza na *Ética*¹⁸⁰, cuja união e ação só pode ser pensada com o auxílio da qualificadora restritiva “como se” (*quasi*). Esta *quasi-mens* coletiva é unificada apenas precária ou tendencialmente, pois para Spinoza uma *mens* “não é outra coisa senão o conjunto organizado de suas ideias”, aponta Balibar. E é exatamente a sua capacidade de se “guiar ou dirigir (*ducere*) de uma maneira unívoca que lhe confere unidade e ordem interna”¹⁸¹ e, portanto, existência. Ou seja, uma *mens* sem o mínimo de organização sequer existira enquanto tal.

Com estas reflexões em mente Balibar recoloca o problema do corpo político. Ele sustenta que não é possível pensar a individualização do corpo

177 BALIBAR, 2005, p. 89.

178 *Animorum unio* pode ser traduzido por união de mentes ou união de almas, como aparece no TP III, §7: “(...) O direito da cidade, com efeito, é determinado pelo poder da multidão, que é conduzida, de alguma maneira, por um mesmo pensamento, e essa união de almas (*animorum unio*) não pode ser concebida de nenhuma forma se a cidade não tender eminentemente ao fim que a sua razão ensina a todos os homens que lhes é útil atingir”. (SPINOZA, 2014a, p. 388)

179 BALIBAR, 2005, p. 90.

180 “(...) de maneira que as mentes e os corpos de todos [os homens] componham como que (*quasi*) uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos.” *Ética*, Livro IV, Proposição 18, Escólio. (SPINOZA, 2014(ÉTICA), p. 159)

181 BALIBAR, 2005, p. 90.

político (ou o próprio corpo político) como algo que já existe antes da constituição da *quasi-mens* coletiva ou que, após, torna-se objeto de reflexão desta *quasi-mens*. O corpo político não é um pressuposto para a constituição da *quasi-mens* coletiva, tampouco um efeito desta. Balibar destaca que em Spinoza a expressão “corpo político” não significa nada além de, talvez, uma “ambição do Estado (...) de integrar, unificar e incorporar a *potentia multitudinis* em sua própria vida” ou existência. De fato, esta “incorporação” da potência da multidão pelo Estado ocorre em maior ou menor grau, de acordo com a forma e o regime de Estado. Diante dessa conclusão, Balibar coloca a seguinte questão:

(...) sem um mínimo de pensamento comum e um mínimo de incorporação, não existiria Estado (ou, se preferir, apenas uma contraditória e auto-destrutiva *multitudo*). Mas a questão que surge, então, é: colocando o problema de maneira inversa, existe um máximo?¹⁸²

A resposta de Balibar é negativa. Pensar uma unificação máxima ou absoluta implicaria admitir que as diferenças individuais seriam completamente absorvidas numa espécie de consenso ou “conformismo” geral. E uma tentativa de padronizar os pensamentos por meio da abolição de suas singularidades fatalmente falharia. Este máximo de incorporação significaria a total absorção da potência da multidão pelo Estado, o que não encontra fundamento na filosofia espinosana.¹⁸³ Contudo, apesar de não ser possível conceber um máximo, a *quasi-mens* coletiva, em função do próprio movimento da potência, se desenvolverá e expandirá buscando incorporar em si o maior número de singularidades possível. Ou seja, a *quasi-mens* coletiva existe entre um mínimo e um máximo de organização, onde o mínimo significa a não-existência enquanto coletividade e o máximo significa a não existência das singularidades dos indivíduos que a compõem.

Neste contexto não é fácil identificar e localizar o sujeito político. Ele flutua entre aquele que é guiado como que por uma só mente e aquele que guia, “entre o todo e a parte, entre a *multitudo* e o *imperium*, entre o *imperium* e a *summae potestas*”¹⁸⁴. E na realidade, enquanto modos de expressão do mesmo *conatus* [o da coletividade de indivíduos], estes termos são uma única coisa; embora por outro lado eles também não cessem de, na prática, “se dissociarem e

182 BALIBAR, 2005, p. 91.

183 Esta questão da impossibilidade de captura total da potência da multidão resta um tanto evidente na filosofia de Spinoza. No presente trabalho cito os subcapítulos 2.3.1 e 2.3.2 sobre este assunto.

184 BALIBAR, 2005, p. 91/92.

mesmo se oporem mutuamente uns aos outros”¹⁸⁵. Em sua interpretação, Balibar favorece o primeiro aspecto (aquele que aponta *multitudo*, *imperium* e *summae potestas* como modos de expressão do mesmo *conatus*) para defender que o problema de se onde localiza o sujeito político não é o mais importante e por isso deve ser ignorado. Fundamental é compreender como os limites desta individualidade (o corpo ou sujeito político) flutua, variando entre movimentos de totalização e separação. Balibar sintetiza bem seu argumento na seguinte passagem:

É impossível localizar o sujeito político no todo ou na parte, ou seja, no ‘povo’ ou no ‘Estado’. Então, se *multitudo* designa por excelência a autoridade popular da qual depende o poder do Estado e sua estabilidade ou instabilidade, nós não podemos rigorosamente dizer que o sujeito político é a *multitudo* sem especificar imediatamente como esta declaração conduz a contradições insolúveis na forma de um regresso infinito e assim por diante.¹⁸⁶

Daí o autor conclui que este sujeito político ou é paradoxal como tal ou é um não-sujeito. Não há como defini-lo ou localizá-lo com segurança. Balibar volta, então, a trabalhar com a ideia de uma *quasi*-mens como correspondendo a uma “transindividual” *mens*, ou, “mais precisamente, a identidade mental de um transindivíduo composto”. Esse ser composto, continua o autor, não deve ser entendido como um limite para pensar o conceito de individualidade ou, ainda, como um “*quasi*-indivíduo, mas sim como uma real e completa ‘individualidade’”.¹⁸⁷

Embora não seja possível localizar e identificar com segurança o corpo político de uma coletividade, é possível definir com maior precisão sua mente como uma mente transindividual, que num contexto histórico e político se forma por meio da “unificação das opiniões e as noções comuns das massas”¹⁸⁸. Balibar complementa este raciocínio sustentando que “todos os processos mentais, ‘individualizados’ que são, sempre já possuem uma dimensão transindividual”¹⁸⁹. Ou seja, todo processo mental nos homens, apesar de acontecer de maneira individualizada em cada um, já traz e guarda em si uma dimensão transindividual, um excesso que o transborda.

185 BALIBAR, 2005, p. 92.

186 BALIBAR, 2005, p. 92.

187 BALIBAR, 2005, p. 93.

188 BALIBAR, 2005, p. 94.

189 BALIBAR, 2005, p. 94.

Por fim, Balibar observa que esta hipótese leva a uma certa transgressão das regras de paralelismo dos atributos e explica que isso decorre da maneira como Spinoza ainda guarda no TP uma certa diferença entre a individualidade do corpo e a individualidade da mente do Estado (exemplo disso é que ao tratar do regime monárquico Spinoza relaciona a ação do *imperium* à ideia de uma mente (ou alma) que age na *multitudo* ou *civitas*, identificados como um corpo¹⁹⁰). Mas se é possível identificar uma *quasi-mens* do Estado, por que não resultaria daí a identificação de um *quasi-corpus*? Balibar propõe, aqui, que certamente existe em Spinoza um “conceito geral de individualidade e de individuação”, mas que é um equívoco tomar a individuação humana (que é baseada num corpo e uma mente individuais) como modelo de todos os processos de individuação. Esta seria uma “ilusão antropomórfica”, fundada na imaginação de que o fenômeno da representação política ocuparia um local ontologicamente privilegiado. Ao pensar o político é preciso ter em consideração “uma individualidade limite (uma *quasi*-ou trans-individualidade) que cuida de corpos e mentes, movimentos físicos e as associações de ideias, mas que funcionam de acordo com o modelo totalmente diferente” do modelo de individualidade dos homens. Portanto, Balibar termina sua argumentação defendendo que, talvez, o grande projeto filosófico de Spinoza seja “pensar o homem fora de qualquer antropomorfismo”, fora dos modelos que os próprios homens insistentemente se colocam¹⁹¹.

As observações feitas por Balibar são corroboradas por Warren Montag, que também trata desta questão e busca articular as ideias de multidão e transindividualidade. Ambos concordam que para pensar a filosofia política espinosana é necessário afastar-se de uma leitura antropológica. Contudo, é esclarecedor destacar que, para Montag, apesar de Balibar reconhecer a dificuldade de aceitar o termo *imperium* como sinônimo de *multitudo* (como por vezes sugere a leitura do próprio TP e é sustentado por alguns comentadores), este propõe como solução que ambos os termos possuem não uma relação de equivalência, mas de forma e conteúdo. Ou seja, Balibar sugere que é o *imperium* que dá forma e, portanto, corpo para a multidão. Já para Montag é necessário reconhecer que há uma distinção ou um irreconciliável antagonismo entre

190 TP, VI e VII.

191 BALIBAR, 2005, p. 95.

imperium e *multiutudo*. Mesmo assim há grande proximidade no pensamento de ambos os autores no problema que envolve a multidão.

Enquanto conceito, Montag observa que a multidão “não é nem um indivíduo, no sentido que a antropologia jurídica dominante aplica ao termo, nem o coletivo, nem a comunidade, nem o povo constituído legalmente como uma entidade jurídica”,¹⁹² e tampouco uma simples justaposição de indivíduos. Em Spinoza o conceito de multidão surge da crítica ao funcionamento das leis e a filosofia política tradicional política que pensa o coletivo em termos eminentemente jurídicos. E aqui Montag concorda com Balibar para pensar a multidão como um elemento de transindividualidade:

a multidão não possui legitimidade jurídica ou forma política. É aquele excesso ou sobra que é irreduzível ao pensamento legal e político, sobredeterminando teoria e prática política, o permanente excesso da força sobre a lei, e a força que ninguém pode alienar ou transferir na medida em que é necessária para a própria vida. E eu vou concordar com Balibar para chamar esta sobre ou excesso o elemento de transindividualidade.¹⁹³

Tem ficado cada vez mais claro que o caminho para a compreensão do problema a que se propõe a presente dissertação passa pela articulação dos conceitos de multidão e transindividualidade. Mas, afinal, o que significa exatamente transindividualidade, um termo que sequer é utilizado de maneira expressa por Spinoza? A ideia de transindividualidade ganha importância na filosofia contemporânea por meio da obra de Gilbert Simondon, que utiliza este conceito para explicar os processos de individuação dos indivíduos singulares e das coletividades humanas. Apesar de Simondon não buscar fundamento para sua filosofia em Spinoza, é possível valer-se de seu pensamento como chave para esclarecer determinados pontos da obra espinosana.

192 MONTAG, 2005, p. 662.

193 MONTAG, 2005, p. 663.

4) A natureza transindividual da multidão

A presente dissertação tem sido desenvolvida, fundamentalmente, com base na filosofia espinosana e nas interpretações e discussões dela decorrentes. Ao fim do capítulo anterior foi proposto o conceito de transindividualidade para pensar a multidão em Spinoza. Contudo, é preciso fazer uma observação: o próprio Spinoza não utilizou este termo ou conceito de maneira explícita em sua obra. Como dito anteriormente, o principal filósofo a estudar este conceito na contemporaneidade foi Gilbert Simondon.

Apesar de Spinoza não ter trabalhado expressamente com o conceito de transindividualidade, é possível encontrá-lo em sua filosofia, apresentado com seus próprios conceitos e de acordo, também, com o conhecimento filosófico e científico de seu tempo. Desse modo, antes de seguirmos com a análise da possibilidade de relação entre os conceitos de multidão e transindividualidade, acompanharemos o trabalho de Balibar sobre individualidade e transindividualidade em Spinoza¹⁹⁴ para mostrar que este conceito é perfeitamente harmônico com a filosofia espinosana e que, portanto, não estaríamos articulando conceitos (multidão e transindividualidade) com bases filosóficas distintas. Após, estudaremos como Simondon desenvolve o conceito de transindividualidade para, então, articulá-lo com o conceito de multidão ao fim do capítulo.

4.1) Spinoza e o transindividual

Balibar inicia sua exposição definindo a ontologia da filosofia espinosana como uma ontologia relacional (ou como uma teoria geral da comunicação), da qual deriva as diferentes formas de vida imaginária, racional e política. Para refletir sobre essa colocação, Balibar propõe três ideias fundamentais:

(I) A noção de indivíduo é central na filosofia de Spinoza. Os conceitos de Substância e indivíduo possuem uma íntima conexão, pois é por meio destes que aquela se expressa. A Substância, diz Balibar, é “um infinito processo de produção de múltiplas individualidades,” que, por sua vez, acontecem numa trama de causalidades relacionais interdependentes. Este processo de produção das individualidades é o próprio modo de existência necessária da Substância.¹⁹⁵

194 BALIBAR, 1997.

195 BALIBAR, 1997, p. 8.

(II) Na filosofia espinosana, o indivíduo não deve ser pensado como um átomo ou um sujeito já dado ou pronto *a priori*. Pelo contrário, o indivíduo pode ser entendido como uma unidade composta de diversas outras partes, tanto outros corpos compostos quanto corpos simples, que guardam entre si uma relação precisamente determinada de movimento e repouso.¹⁹⁶ Balibar diz que um indivíduo é um efeito ou um momento no processo de individuação (o fato do indivíduo tornar-se ou ser percebido como ‘separado’ do ambiente que o cerca) e de individualização (o fato do indivíduo tornar-se ou ser percebido como único e singular, discriminável dos demais). Neste sentido, compara tal processo a partir do qual se originam os indivíduos ao duplo *natureza naturata* (“que pode ser descrita como o conjunto de todos os indivíduos”) e *natureza naturans*.¹⁹⁷

(III) Os indivíduos não são entidades prontas *a priori*, concluídos ou perfeitos (num sentido de terem atingido a perfeição ou ápice de sua constituição). Eles são produzidos e ao mesmo tempo produzem outros indivíduos na medida em que se relacionam uns com os outros. Sua produção, destaca Balibar, “assim como sua atividade, envolve sempre uma conexão prévia e originária com outros indivíduos”.¹⁹⁸ Neste sentido, não se pode identificar uma separação entre indivíduo e meio, pois o que há é a reciprocidade dos interconectados (ou

196 Sobre a composição dos corpos dos indivíduos, cito as esclarecedoras palavras de Charles Ramond: “A despeito do paralelismo (II 21 *esc.*), o ‘indivíduo’ é manifestamente concebido por Espinosa com base no modelo dos corpos, ou modos da extensão: ‘Quando um certo número de *corpos* de mesma grandeza ou de grandeza diferente é pressionado pelos outros de tal maneira que se apoiam uns nos outros, ou se, estando em movimento, na mesma velocidade ou em velocidades diferentes, eles comunicam uns aos outros seus movimentos segundo uma certa relação precisa, diremos que esses *corpos* estão unidos entre si e diremos que compõem toros juntos um único corpo ou indivíduo, que se distingue de todos os outros por essa união dos *corpos*” (RAMOND, 2010, p.44/45). Contudo, apesar de Spinoza explicar apenas sobre o corpo do indivíduo nesta passagem citada por Ramond, em função do paralelismo entre os atributos da substância, a mente também constitui este mesmo indivíduo: “a mente e o corpo são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (SPINOZA, 2014d, p. 71).

197 Na obra espinosana, *natureza naturata* e *natureza naturans* podem ser pensados como que causa e efeito (ou potência e ato) onde a causa não é transitiva ou emanativa, mas sim imanente ao efeito. Na causalidade eficiente das coisas (e indivíduos) singulares, causa e efeito são distintos por que possuem essências singulares diversas. Na causalidade de si, Deus produz a si mesmo e por isso causa e efeito são uma coisa só, pois possuem a mesma essência absolutamente infinita. Marilena Chauí explica da seguinte maneira: “na medida em que há uma única substância sem a qual nada pode ser nem ser concebido, é pela necessidade intrínseca da essência absolutamente infinita da substância que a Natureza Naturada [*Natureznaturata*] se encontra originalmente em Deus [*Natureznaturans*] e, inversamente, na medida em que a substância é causa única, total e imanente de todas as coisas, é pela necessidade livre de sua potência absolutamente infinita que Deus [*Natureznaturans*] se encontra originalmente na Natureza Naturada [*Natureznaturans*]”. (CHAUÍ, 1999, p. 74).

198 BALIBAR, 1997, p. 9.

interdependentes) processos de individuação e individualização¹⁹⁹. Em decorrência destes processos os indivíduos “tornam-se (e permanecem por certo tempo) separados e únicos” exatamente por que outros indivíduos também se tornam separados e únicos. Apesar de se perceberem como singularidades separadas umas das outras em decorrência do processo de individualização que lhes acontece, a realidade é que os indivíduos não são realmente separados, mas interconectados pelos processos de individuação e individualização. Pode-se dizer, então, que todas as coisas singulares só existem enquanto momentos ou acontecimentos de um processo de causalidade que as supera infinitamente e que, em última instância, é o modo de expressão e existência da própria Substância.

Estas ideias são decisivas, segundo Balibar, para compreender porque o *conatus* de um indivíduo: ao mesmo tempo que se auto afirma e resiste à destruição que pode ser causada por outras coisas, requer que haja uma “combinação ou coalizão” com outros indivíduos e coisas singulares que lhes sejam convenientes e o permita resistir contra indivíduos ou coisas singulares que lhes são adversas. É por isso, então, que, em sociedade, a potência individual de cada um não é reduzida pela potência do Estado, mas todas elas, potências individuais e coletiva, tendem a aumentar juntas quanto mais os indivíduos forem capazes de cooperar entre si. O termo que Balibar utiliza para definir este processo de individuação e individualização, de combinação e resistência, é transdividualidade. Este autor observa que apesar de Simondon negar a referência de Spinoza em sua obra, há uma nítida relação entre ambas no que tange a questão do indivíduo. Simondon constrói uma ontologia do indivíduo crítica às teorias da tradição filosófica, desde Platão e Aristóteles, e Balibar a define da seguinte maneira:

de acordo com Simondon a doutrina metafísica da individualidade, que conduz aos dualismos clássicos de interior e exterior, conhecimento *a priori* e *a posteriori*, ‘psicologismo’ e ‘sociologismo’, tem subordinado sempre o entendimento da individuação (ontogênese) à definição de individual como uma forma (idealmente) estável. Física e biologia modernas (...) forneceram instrumentos decisivos para conceber um novo conceito geral da ontogênese ao mostrar que as formas estáveis (que reduzem a energia potencial [de um sistema]) são menos importantes no processo natural que um equilíbrio metaestável (exigindo uma elevação da energia potencial que deve ser preservada, geralmente na forma de uma polaridade do indivíduo e o ambiente).²⁰⁰

199 BALIBAR, 1997, p. 9.

200 BALIBAR, 1997, p. 11.

As observações de Balibar são importantes pois sintetizam pontos chaves para a compreensão da ideia de transindividualidade. Desta perspectiva não existe indivíduo *a priori* nem *a posteriori*, não existe interior nem exterior. E tampouco existe de fato estabilidade das formas, exceto se esta estabilidade for ideal ou imaginada. É o equilíbrio metaestável que na realidade permite que do processo de individuação constitua-se um indivíduo singular. E mesmo após este processo preserva-se no indivíduo energia suficiente para que se perpetue neste devir tanto quanto sua constituição e tudo aquilo que lhe ocorre permitirem.

Após estes pequenos apontamentos sobre a filosofia de Simondon²⁰¹, Balibar continua com o objetivo de discutir até que ponto o próprio Spinoza pode ser considerado um consistente teórico da transindividualidade. Para isso, inicia sua argumentação destacando da *Ética* passagens centrais que “expressam a ideia de individualidade como transindividualidade, ou um transindividual processo de individuação.”²⁰² Para Balibar, é possível sustentar a ideia de transindividualidade na obra de Spinoza articulando três concepções distintas: a causalidade; as ordens de individualidade ou integração; imaginação e razão.

4.1.1) Causalidade

A principal passagem onde se encontra um esquema geral de causalidade em Spinoza, está na *Ética*, Livro I, Proposição 28:

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito.²⁰³

É necessário destacar, desde já, duas características deste esquema de causalidade espinosano. Primeiro, que ele não é uma causalidade linear, mas sim um esquema de interação originária, já “envolvida no padrão elementar de cada ação causal”.²⁰⁴ Segundo, que neste esquema não há relações ou conexões entre

201 A teoria da individuação e o conceito de transindividualidade em Simondon será estudado no subcapítulo seguinte desta dissertação.

202 BALIBAR, 1997, p. 12.

203 SPINOZA, 2014d, p. 33/34.

204 BALIBAR, 1997, p. 13.

termos atômicos ou mônadas, mas entre coisas singulares (*res singulares*), que “de fato, são indivíduos”.²⁰⁵

O fundamento para dizer que este esquema não é linear encontra-se na explicação de Spinoza para o conceito de modificação da natureza de Deus. Quando esta modificação é pensada como uma causalidade universal, há uma coincidência entre as noções de existência e operação, sendo tratadas quase que como sinônimos: “existir significa operar, ou agir sobre as coisas”²⁰⁶. A operação (e existência) de cada coisa singular é sempre determinada por outras causas singulares que também operam (e existem). Neste sentido, causar pode ser definido como “uma operação pela qual uma coisa modifica ou modula a maneira como outras coisas operam (ou produzem seus efeitos)”, e assim até o infinito, até a operação e existência de toda a Natureza. Esta “conexão infinita” não acontece de maneira independente e linear (“A ‘causa’ B que ‘causa’ C que ‘causa’ etc.”), ela não é uma mera sequência de causas e efeitos. Ela acontece e toma a forma de uma malha de existências ou modos singulares²⁰⁷, numa “unidade dinâmica” onde cada coisa singular opera numa constante atividade de modular e ser modulada (“a ação de B sobre A é modulada por alguns Cs, que são modulados por alguns Ds, etc.”)²⁰⁸.

Balibar destaca que estas singularidades (as coisas singulares) devem ser entendidas como individuais, tendo em vista que apenas indivíduos podem operar ou ser ativos, modificar e ser modificados, afetar e ser afetados. É possível observar, então, uma “similaridade entre esta definição de causalidade em geral e a definição de Desejo como a essência do homem”²⁰⁹. Isso por que o fundamento causalidade se encontra na unidade entre atividade e passividade, entre afetar e

205 BALIBAR, 1997, p. 13.

206 BALIBAR, 1997, p. 14.

207 Em Spinoza modo pode ser explicado como uma modificação dos atribuídos, a forma “pelos quais os atributos de Deus são expressos de maneira precisamente determinada”. Neste sentido, uma coisa singular (que opera e existe na realidade) pode ser entendida como um modo dos atributos de Deus. A relação entre os conceitos de atributo e modo deve ser entendida como de acordo com as noções de *natureza naturans* e *natureza naturata*: “O recorte da substância em ‘atributos’ e ‘modos’, a um só tempo estreitamente dependentes e radicalmente distintos, sem dúvida obrigava a conceber o lugar de sua junção de alguma maneira. É a função da dedução dos ‘modos infinitos’ (*Ética*, Livro I, Proposições 21 a 23), que pertencem à ‘*natureza naturada*’ já que são ‘modos’, embora conservem algo da ‘*natureza naturante*’, já que são ‘infinitos’”. (RAMOND, 2010, p. 56/57).

208 BALIBAR, 1997, p. 14.

209 “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”. *Ética*, Livro III, Definições dos Afetos 1. (SPINOZA, 2014d, p. 140).

causar a modificação em outros indivíduos e ser afetado e ser causado por outros indivíduos. É precisamente esta unidade “que define o *conatus* singular dos indivíduos” e ao mesmo tempo o relaciona, numa trama de conexões, com “uma infinita multiplicidade de outros indivíduos”.²¹⁰ Este esquema geral de causalidade descrito por Spinoza aplica-se, em sua filosofia, a todas operações de modulação que acontecem aos infinitos indivíduos, em seus infinitos graus de complexidade.

4.1.2) Integração

Pensar o indivíduo unicamente com base neste esquema de causalidade, porém, não o explica por completo. Para ir mais fundo na questão, Balibar propõe pensar o indivíduo como um “determinado nível de integração, incorporando outros indivíduos (de menores níveis de integração) e sendo incorporado num maior nível ou forma de integração.” Tal associação deixa ainda mais claro que o uso da noção de indivíduo em Spinoza costuma ser dependente da ideia e individuação como um processo, sendo este o ponto “onde a transindividualidade se torna irreduzível”.²¹¹

Balibar destaca que esta ideia dos indivíduos serem partes constituintes de um todo maior ao mesmo tempo que são eles mesmos um todo composto por partes menores – ou seja, a ideia de que é relativa a distinção entre todo e parte na medida em que aquilo que é parte em um certo nível pode ser um todo em outro nível, e vice versa – não tem origem na filosofia de Spinoza, apesar de ser por ele utilizada para explicar a relação entre todo e parte²¹².

Antes mesmo de Spinoza, Descartes já explicava os indivíduos como unidades estáveis caracterizadas por uma determinada proporção de movimento e repouso de suas partes constituintes. A diferença é que em Spinoza “existe uma proporção constante de movimento e repouso em diferentes níveis”, conferindo uma relativa estabilidade aos corpos, que “dura por certo tempo, enquanto esta proporção é mantida”²¹³

²¹⁰ BALIBAR, 1997, p. 15

²¹¹ BALIBAR, 1997, p. 16

²¹² Podemos citar a seguinte passagem para exemplificar esta maneira de explicar sobre partes e todo em Spinoza: “(...) Quanto a relação entre do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo, todas as vezes que sua natureza se ajusta à das outras partes, de modo que haja tanto quanto possível acordo entre elas. Todas as vezes, em compensação, que as coisas não se ajustam umas às outras, cada uma delas forma em nosso espírito [pensamento] uma ideia distinta e deve ser, em consequência, considerada como um todo e não como uma parte”. Carta 32 (SPINOZA, 2014b, p. 165).

²¹³ BALIBAR, 1997, p. 16/17.

Esta explicação, contudo, dá conta da questão do indivíduo apenas do ponto de vista da *Natureza naturata*, “no qual indivíduo é um conceito formal igualmente aplicado para qualquer nível de integração”²¹⁴, chegando a considerar, como caso limite, toda a Natureza como um único indivíduo. Mas Spinoza mostra que o corpo de um indivíduo afeta e é afetado por outros corpos e que este afetar não se limita unicamente ao atributo da extensão, mas acontece também ao atributo do pensamento.²¹⁵ Neste sentido, a proporção constante de movimento e repouso que faz existir um indivíduo é seu próprio *conatus*, ou seja, o esforço que todas as coisas singulares realizam para preservar sua própria existência. Ao considerar, então, o *conatus* de cada indivíduo como uma parte ou fração da potência da Natureza, é possível compreender a questão da integração do indivíduo também do ponto de vista da *Natura naturans*.

Continuando com esta ideia de que o *conatus* de cada indivíduo pode ser entendido como a constante proporção de movimento e repouso que torna um indivíduo uma existência singular, Balibar destaca que é necessário haver uma contínua regeneração das partes que constituem um indivíduo e explica:

o que em termos modernos poderíamos chamar um fluxo regulado²¹⁶ interno e externo, ou troca material com outros indivíduos – a contrapartida mental sendo o fato de que qualquer (auto)consciência do corpo mistura ou ‘confunde’ seu próprio estado com as ideias de outras coisas, como a percepção de objetos externos é misturada ou confundida com a representação do próprio corpo. (...) De fato, em termos casuais, a conservação não é nada além desse processo regulado de “contínua regeneração”.²¹⁷

A conservação de cada indivíduo depende, então, de sua relação com o meio em que vive e com os demais indivíduos ou coisas singulares. Sem troca, sem a constante regeneração, o indivíduo deixa de existir – ou melhor dizendo, sequer existiria. É a conexão e a relação entre as infinitas partes da Natureza que a

214 BALIBAR, 1997, p. 17.

215 No caso específico do homem, além do corpo (modo do atributo extensão) há também a mente (modo do atributo pensamento). Assim, ambos os modos pelos quais se exprime o indivíduo humano são afetados pela conexão e relação com as outras coisas singulares: “A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado. (...) Como o corpo humano depende de muitos outros corpos, pelos quais é como que continuamente regenerado, e como a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das causas, essa ideia existirá em Deus [Natureza], enquanto ele é considerado como afetado das ideias de muitas coisas singulares.” *Ética*, Livro II, Proposição 19. (SPINOZA, 2014d, p. 70).

216 “[D]izer que a troca é regulada significa que é resultado de uma relação de forças (*potentia*), ou um equilíbrio balanceado entre os efeitos destrutivos e construtivos da troca”. BALIBAR, 1997, p. 18

217 BALIBAR, 1997, p. 18

exprime e a faz existir. Nesta contínua troca um determinado indivíduo abandona partes de si e incorpora partes de outros, e vice-versa. Apesar da regeneração e da troca de suas partes, o que é preservado em cada existência individual é uma certa proporção de movimento e repouso que regula o processo de incorporação e abandono, de produção e regeneração do ser. E é isto que determina essência ou *conatus* de uma coisa singular.

Para que a troca entre as partes constituintes dos indivíduos seja possível, explica Balibar, é necessário uma “decomposição virtual” da própria individualidade de cada indivíduo em relação.²¹⁸ Para que uma determinada parte de um indivíduo seja apta a se relacionar com o exterior (e a eventualmente ser trocada ou compartilhada com outro(s)) é necessário que esta parte seja subtraída ou isolada da unidade a que inicialmente pertence, passando a “formar uma unidade transitória com as partes de outros indivíduos” que também se encontram nesta mesma situação, também aptas a se relacionar com o exterior e a serem trocadas. Este processo de troca é necessário para a existência das infinitas coisas singulares, os “indivíduos são relacionados (ou misturados com) uns com os outros porque eles trocam ‘partes’ (as quais podem ser representadas como sinais, incluindo palavras assim como modos materiais)”.²¹⁹ Assim, neste processo de decomposição virtual as partes constituintes dos indivíduos são constantemente decompostas e recompostas como “unidades relativamente autônomas”.

Balibar, tomando como referência o Livro IV da *Ética*, em especial seu Axioma²²⁰, explica que quanto mais complexo for um determinado indivíduo, mais relações estabelecerá e mais partes necessitará trocar para preservar a própria existência. Além disso, quanto mais complexo for, “mais sua existência será ameaçada pela força superior das outras coisas”²²¹. Neste sentido, Balibar segue Spinoza e explica:

o que em última instância é necessariamente mais forte (mais poderoso, e potencialmente mais destrutivo) que qualquer coisa singular (por exemplo, “Eu”) é a multiplicidade de coisas singulares (ainda mais se estas múltiplas coisas são combinadas para formar uma unidade da qual “Eu” sou excluído). Inversamente, o que pode ser mais forte que qualquer coisa dada,

218 BALIBAR, 1997, p. 19/20

219 BALIBAR, 1997, p. 20.

220 “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte, data uma coisa qualquer, existe outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” SPINOZA, 2014d, p. 159.

221 BALIBAR, 1997, p. 21.

multiplicidade finita de coisas externas, é a combinação ou a ‘convergência de forças’, uma conveniência da qual “Eu” sou uma parte constituinte.²²²

Este raciocínio aplica-se também aos indivíduos políticos, como por exemplo o Estado, cuja unidade pode ser explicada como uma multiplicidade de indivíduos singulares. Não só isso, a “fundação institucional do Estado (‘estável’ a sua própria maneira) envolve um permanente processo de decomposição e recomposição [virtual] da ‘perigosa’ *multidão*”²²³, um perigo que não se restringe àqueles que cuidam da coisa pública, mas se aplica, acima de tudo, à própria multidão.

Balibar propôs a ideia de decomposição virtual para explicar o processo de troca entre os indivíduos enquanto eles se esforçam em preservar sua existência. Em contrapartida, é possível, por óbvio, que exista uma decomposição real ou atual do indivíduo; uma decomposição de suas partes sem que seja possível a recomposição, o que significa a destruição do indivíduo enquanto tal. E no citado caso do Estado, a decomposição de suas formas institucionais significaria seu retorno às massas.²²⁴

Na parte final do Livro IV da *Ética*, em especial nas proposições 29/31 e 37/40, Spinoza explica as razões pelas quais os indivíduos são convenientes (e necessários) para a preservação individual de cada um, e, no caso dos homens, que esta utilidade recíproca constitui a base da sociedade.²²⁵ Balibar entende que baseado netas proposições é possível dizer que, em Spinoza, quando as relações e trocas entre os indivíduos são fundadas em sua natureza comum, constroem um “indivíduo superior ou coletivo” sem suprimir a autonomia das partes, o que aumenta as potências destes indivíduos que constituem o indivíduo coletivo. A conveniência mútua dos indivíduos é uma necessidade intrínseca para que “cada um deles mantenham sua própria autonomia ou singularidade”²²⁶ frente às sempre superiores forças externas.

Podemos dizer, então, que o conceito de indivíduo não é fixo, mas dinâmico. O que define o indivíduo é um equilíbrio metaestável sem o qual é

222 BALIBAR, 1997, p. 21.

223 BALIBAR, 1997, p. 20/21.

224 Sobre este assunto Balibar sugere a leitura de outro artigo: “Spinoza, the anti-orwell: the fear of the masses”. (BALIBAR, 1994).

225 “(... pois, com base nessa lei [da ajuda mútua e vida em concórdia entre os homens] que se poderá estabelecer uma sociedade.” Livro IV, Proposição 37, Escólio 2. (SPINOZA, 2014d, p. 181/182).

226 BALIBAR, 1997, p. 21/22.

destruído. Por isso é necessário ao indivíduo se reafirmar e se recriar a cada instante. Mas apesar desta reconstrução “expressar a essência singular do indivíduo”, afirma Balibar, ela é determinada pelo processo coletivo, “pela constante proporção de movimento e repouso”, ou em outras palavras, pela “conveniência que permite indivíduos construírem indivíduos superiores, ou indivíduos de uma ordem maior”.²²⁷

O subcapítulo anterior explicou a causalidade natural que acontece pela “interação horizontal ou reciprocidade num mesmo nível”, como uma trama de relações entre os infinitos indivíduos singulares. Agora Balibar explica um segundo e mais complexo nível de interação, que acontece “como um processo” no qual qualquer tipo de indivíduo “regressa para níveis inferiores e simultaneamente progride para níveis superiores de integração.” Desse modo “tanto causalidade quanto integração são fundamentais para compreender a transindividualidade”.²²⁸

4.1.3) Imaginação e razão

Ao longo da *Ética* Spinoza trabalha com os conceitos de causa adequada ou ser adequadamente a causa daquilo que acontece (ou seja, quando somos “majoritariamente ativos, ou o efeito que produzimos podem ser explicados pela nossa própria natureza”²²⁹) e causa inadequada ou ser inadequadamente causa daquilo que acontece (ou seja, quanto “somos majoritariamente passivos, determinados por causas externas”)²³⁰. É comum interpretar tais conceitos ou expressões como situações onde somos independentes ou dependentes de outras

227 BALIBAR, 1997, p. 22.

228 Balibar destaca que este é um ponto de grande aproximação com o conceito de Simondon: “sua [de Simondon] ideia chave é que qualquer individuação continua dependente, num equilíbrio metaestável, do potencial pré-individual do qual o indivíduo emergiu através de sucessivas ‘estruturações’ ou ‘distanciações [divergência] do ambiente’”. Assim, o indivíduo existe como uma tensão, a qual tenta “resolver (ou entender) buscando um grau maior de individualização na construção de coletividades,” ou, assim como explica Spinoza, “no é um simples agregado ou (...) a fusão de preexistentes indivíduos.” ora se constituir numa coletividade os indivíduos, mantendo-se num processo dinâmico, precisam “retornar ao nível pré-individual (consistindo, entre outras coisas, na estrutura emocional) para se integrarem num novo indivíduo, superior, numa unidade metaestável que, por esta razão, aparecerá como nem externa nem interna ao indivíduo (mas precisamente transindividual)” BALIBAR, 1997, p. 22/23).

229 BALIBAR, 1997, p. 23.

230 Nas palavras de Spinoza: “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 pode ser compreendido por ela só.” *Ética*, Livro III, Definição 1 (SPINOZA, 2014d, p. 98).

peessoas, observa Balibar. Contudo, este autor busca apresentar uma interpretação “menos individualista”, segundo a qual “ser ativo ou ser causa adequada é também estabelecer uma relação com outros, ainda que não de dependência (nem mesmo “mútua” dependência) mas de conveniência ou sinergia”.²³¹

Balibar observa que, no Livro IV da *Ética*, Spinoza mantém uma nítida distinção “entre indivíduo ou afecções pessoais e processo coletivo”, além de não dizer expressamente que ao ser causa adequada daquilo que lhes acontece os indivíduos estão agindo sozinhos ou são separados dos demais. Ainda no Livro IV, Spinoza apresenta um conceito de natureza humana onde a perfeição individual não é aquela do homem tomado isoladamente (ainda que seja causa adequada daquilo que lhe acontece), mas uma perfeição que consiste em “equalizar o crescimento de autonomia do indivíduo (...) e associação mais próxima com outros indivíduos”. É dessa maneira, destaca Balibar, que na filosofia espinosana são articulados “os aspectos individuais e coletivos da Imaginação e da Razão”²³².

Balibar explica que o conceito de consciência está intimamente ligado com o Desejo, pois a autoconsciência surge de um histórico completo do Desejo:

um histórico das unidades singulares (ideias somadas a afetos, ou imagens de objetos presentes ou passados misturados com percepções de si mesmo [*oneself*]) através do qual o Eu [*self*] se tornará algo concreto – ou individuação se tornará individualização. Se um caráter transindividual essencialmente pertence a este processo, ele deve intervir dentro da lógica do Desejo, possivelmente na associação de ideias e afetos.²³³

A consciência que o indivíduo tem de si mesmo surge, então, de uma mistura de percepções e afetos, de memória das percepções passadas com os afetos do presente. Mas Spinoza “divide” o sujeito ao diferenciar paixões e ações, ideias inadequadas e ideias adequadas, fazendo com que a consciência de si (ou autoconsciência) oscile entre imaginação e razão. Diante disto, Balibar propõe sintetizar num único processo a constituição transindividual da imaginação com a constituição transindividual da razão.

Para explicar esta hipótese, Balibar primeiro analisa o conceito de imaginação e destaca que a teoria espinosana sobre imaginação “não é uma teoria de alguma faculdade humana (individual ou genérica, como a memória, a percepção, a vontade, etc), mas uma teoria da estrutura na qual os indivíduos

231 BALIBAR, 1997, p. 24.

232 BALIBAR, 1997, p. 24.

233 BALIBAR, 1997, p. 25.

[selves] são primariamente constituídos”²³⁴. Além disso, a imaginação possui uma estrutura “originalmente relacional ou transindividual” de modo que a relação do “Eu” [I] com “Comigo mesmo” [Myself] é mediada pelo Outro (ou pela imagem do Outro), fazendo com que a imaginação opere num processo circular de sucessivas identificações onde “reconheço o Outro a partir de Mim e a Mim a partir do Outro”.²³⁵ Balibar compara este raciocínio sobre a imaginação com o mandamento bíblico “Amai-vos uns aos outros como a si mesmo”, mas também salienta que, ao contrário da Bíblia, em Spinoza as paixões não são necessariamente boas, não são sempre amor. As leis naturais das paixões mostram que elas são ambivalentes, podem representar tanto amor quanto ódio²³⁶.

Afetos opostos como amor e ódio podem afetar simultaneamente um mesmo sujeito em relação ao mesmo objeto. Neste caso surgirá no indivíduo uma espécie de conflito interno, que Spinoza chama de vacilação ou flutuação de ânimo, que por sua vez “está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação”.²³⁷ Este estado de dúvida pode ser superado pela imaginação com a introdução de “modalidades temporais como Alegria e Tristeza (Esperança e Medo), adicionando assim uma nova dimensão aos movimentos oscilatórios do Desejo passional.”²³⁸

Neste contexto, Balibar destaca alguns importantes conceitos dos Livros III e IV da *Ética* a partir dos quais segue sua argumentação. O primeiro deles é o “elemento de semelhança” [*aliquid simile*], ou seja, a capacidade dos indivíduos de associar alegria ou tristeza às imagens de outros indivíduos, fazendo surgir, então, amor ou ódio, prazer ou desprazer. “A imaginação é entendida aqui como um processo ‘mimético’”.²³⁹

Outro conceito é o de imitação dos afetos [*affectuum imitatio*], apresentado por Spinoza nos seguintes termos:

Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante. (...) [S]e imaginamos que

234 BALIBAR, 1997, p. 25.

235 BALIBAR, 1997, p. 26.

236 A definição espinosana de amor e ódio diverge de qualquer entendimento romantizado, religioso ou moral destes afetos. Spinoza os define da seguinte maneira: “O amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior. (...) O ódio é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”. *Ética*, Livro III, Definições dos Afetos 6 e 7. SPINOZA, 2014d, p. 142/143.

237 *Ética*, Livro III, Proposição 17. (SPINOZA, 2014d, p. 111).

238 BALIBAR, 1997, p. 26.

239 BALIBAR, 1997, p. 27.

alguém semelhante a nós é afetado de algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção de nosso corpo semelhante àquele afeto. Portanto, por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós é afetada de algum afeto, seremos afetados de um afeto semelhante ao seu.²⁴⁰

A imitação dos afetos faz com que ao se relacionar com outros indivíduos surja um “duplo processo de identificação: identificamos nós mesmos com outros indivíduos porque percebemos uma semelhança parcial (...) e projetamos nossas próprias afecções sobre eles (ou a deles sobre nós)”.²⁴¹ Desse modo é reforçado o processo pelo qual os afetos circulam, numa comunicação contínua, entre os indivíduos. Este processo de circulação dos afetos cria a um só tempo a coletividade e as identidades pessoais (os indivíduos). Balibar destaca que este processo é uma “transposição direta na linguagem psíquica ou mental” do processo de decomposição e recomposição descrito no subcapítulo anterior. Por isso Balibar chama a atenção para a possibilidade de que Spinoza já tivesse “em mente tais argumentos acerca da identidade coletiva e pessoal quando descreveu a conservação do indivíduo como um processo, no qual tanto o nível *infra-individual* como o *supra-individual* estão necessariamente envolvidos.” Assim é possível observar que a imaginação é transindividual na medida em que opera num processo mimético “no qual tanto ideias quanto afetos estão envolvidos”²⁴²

Analizadas os fundamentos que sustentam a compreensão de imaginação transindividual, Balibar passa a tratar da razão. No livro II da *Ética*, Spinoza refere-se à razão como um conhecimento de segundo gênero,²⁴³ ou seja, um conhecimento governado por noções comuns.²⁴⁴ Na medida em que são formadas ideias adequadas das propriedades das coisas singulares, tais ideias são na

240 *Ética*, Livro III, Proposição 27. (SPINOZA, 2014d, p. 116).

241 BALIBAR, 1997, p. 27.

242 BALIBAR, 1997, p. 27.

243 O primeiro gênero de conhecimento seria a imaginação (fundada tanto em representações dos sentidos e percepções confusas de coisas singulares (e sem a ordem própria do intelecto), bem como recordações de coisas e de ideias formadas sobre elas); o segundo gênero de conhecimento a razão (fundada em “noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas); e o terceiro gênero de conhecimento Spinoza chama de ciência intuitiva (que “parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas). *Ética*, Livro II, Proposição 40. (SPINOZA, 2014d, p. 81/82).

244 “As noções comuns (*Ética*, II, 37-40) não são assim nomeadas por serem comuns a todos os espíritos, mas primeiramente por que representam algo de comum aos corpos: quer a todos os corpos (a extensão, o movimento e o repouso), quer a alguns corpos (no mínimo dois, o meu e outro). Neste sentido, as noções comuns não são de nenhuma forma ideias abstratas, mas ideias gerais (não constituem a essência de nenhuma coisa singular, II, 37); e, conforme a sua extensão, aplicando-se a todos os corpos ou apenas a alguns, são mais ou menos gerais (*TTP*, Cap. 7). (...) As noções comuns são necessariamente ideias adequadas.” DELEUZE, 2002, p. 98.

realidade comuns às mentes humanas, podendo ser encontradas tanto no todo quanto nas partes, sem, contudo, representar a essência de nenhum destes.²⁴⁵ A razão não é apresentada, então, como uma faculdade, mas como uma “estrutura ou sistema de implicações mútuas” onde o *conatus* de cada indivíduo, buscando preservar-se, conecta-se com o conhecimento daquilo que lhe é bom (que favorece a preservação de sua existência) e, assim, estabelece um “comércio [*commercium*] com os outros homens”.²⁴⁶

A razão, portanto, é útil ao homem por que lhe permite conhecer aquilo que é necessário à preservação de sua existência. Mas não é só isso. A razão é útil por permitir o compartilhamento recíproco das noções comuns e o “uso recíproco das forças dos outros”²⁴⁷. Neste sentido, Spinoza explica que nada é mais útil a um homem do que outro homem:

Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero dizer com isso que os homens não podem aspirar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto podem, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos.²⁴⁸

Balibar interpreta esta passagem destacando que o que é útil aos outros homens não é apenas o que eles têm ou o que produzem, mas o que eles são.²⁴⁹ O que produzem ou o que tenham é uma consequência de sua existência em comunidade. Assim, ao perceber que o outro é útil a mim, percebo também que a minha própria existência é útil aos outros, estabelecendo, por meio da razão (e das noções comuns construídas), uma conexão entre minha existência e a dos outros. Neste sentido, podemos dizer que a razão não simplesmente busca o bem ou a utilidade comum na vida em sociedade, mas ela o produz quando busca preservar sua existência individual. A comunidade de corpos e mentes é o que permite aos corpos e mentes individuais preservarem-se.

A existência em sociedade, explica Balibar, “é uma condição necessária para a produção de noções comuns”, de ideias adequadas que “são concebidas da mesma maneira em diferentes mentes” individuais. Isso por que as ideias

245 “O que é comum a todas as coisas (...), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular”. *Ética*, Livro II, Proposição 37. (SPINOZA, 2014d, p. 78).

246 BALIBAR, 1997, p. 28.

247 BALIBAR, 1997, p. 29.

248 *Ética*, Livro IV, Proposição 18. (SPINOZA, 2014d, p. 169).

249 BALIBAR, 1997, p. 29.

adequadas “requerem que – em certa medida – as mentes das quais elas são ‘partes’ sejam ‘uma e a mesma mente’”²⁵⁰. As noções comuns, que nada mais são do que ideias adequadas compartilhadas por diferentes indivíduos, criam uma espécie de unidade da (e na) razão.

Abordamos até aqui a possibilidade de uma unidade da imaginação e, agora, de uma unidade da razão. A diferença básica entre ambas é que a razão permite ir além das ambivalências da imaginação, que ora é construtiva e ora destrutiva na medida em que os indivíduos são dominados por ideias inadequadas e confusas, oscilando, assim, entre “ilusões opostas”. Já a razão, sendo concebida a partir de ideias adequadas, necessariamente leva os homens a agirem de maneira construtiva e favorável à preservação de sua existência, pois leva os indivíduos a compreender a utilidade do outro em sua “singularidade ou diferença”. Balibar destaca que “existe transindividualidade em ambos os casos”, tanto na imaginação quanto na razão, mas de formas antagônicas. Na vida em sociedade tanto os efeitos da imaginação quanto da razão podem ser observados, pois, de fato cada indivíduo é, em maior ou menor grau, ora passivo (quando movido pela imaginação) e ora ativo (quando movido pela razão).

Para Balibar, isto reforça a ideia de que a transindividualidade deve ser entendida como um processo em vez de um padrão fixo.²⁵¹ De acordo com Spinoza, tanto imaginação quanto razão fazem parte na mente humana: caso os homens agissem puramente guiados pela imaginação, não seriam capazes de agir em comum e inevitavelmente se destruiriam; caso os homens agissem unicamente guiados pela razão viveriam em perfeita concordância e harmonia, o que de fato não acontece. Assim, a mente humana é constituída tanto pela imaginação (ideias inadequadas) quanto pela razão (ideias adequadas), variando em grau em cada indivíduo e/ou a cada momento.

Neste sentido, Balibar sugere que um conceito concreto de transindividualidade implica “que as relações entre indivíduos, ou parte das mentes e corpos individuais, sejam consideradas na transição entre imaginação e razão, i. e. desde um menor a um maior poder de agir”.²⁵² Seria isso que Spinoza quis dizer, continua Balibar, quando afirma que “a constituição da sociedade civil

250 BALIBAR, 1997, p. 29

251 BALIBAR, 1997, p. 30.

252 BALIBAR, 1997, p. 31.

é uma condição para o livre pensar e para a atividade do pensamento”.²⁵³ Na trama de causalidades em que os indivíduos são constituídos, eles oscilam entre imaginação e razão, diminuindo ou aumentando sua complexidade e grau de integração. É neste contexto que a transindividualidade pode ser pensada.

Como dito no início deste capítulo, não há referências expressas de Spinoza ao termo transindividualidade. Ainda assim, é possível identificar um movimento recíproco onde Spinoza “explica no que um maior ou superior grau de individualidade pode consistir, dado que a individualidade foi construída como uma forma de realidade transindividual”. Tomando como referência específica as mais variadas formas de organização coletiva e política entre os homens, podemos dizer que tanto os indivíduos humanos quanto as sociedades ou grupos sociais formados por estes indivíduos são construídas nesta realidade transindividual.

4.2) Individação e transindividual em Simondon

A filosofia de Simondon oferece uma crítica às doutrinas metafísicas que privilegiam uma concepção de indivíduo como algo já constituído ou dado, e que por isso conduzem à dualismos como interno e externo, conhecimento *a priori* e *a posteriori*, indivíduo e sociedade. Tal tradição de pensamento privilegia o indivíduo em detrimento do princípio de individuação; parte do indivíduo já constituído e dado para investigar o princípio de sua individuação, enforcando-se em “remontar às condições de sua existência”.²⁵⁴

Simondon propõe uma inversão desta perspectiva. Para o autor, o indivíduo não é anterior à sua individuação, mas constitui-se com o processo de individuação. Por isso, não é adequado buscar compreender o princípio de individuação a partir do indivíduo já constituído; é necessário, antes, compreender o processo de individuação que o constitui. Neste sentido, analisemos a seguinte passagem para continuarmos explorando a teoria simondoniana sobre a indivíduo e individuação:

O indivíduo seria, então, como uma realidade relativa, como uma certa fase do ser que supõe, como ela, uma realidade pré-individual, e que, mesmo após a individuação, não existe totalmente só, pois a individuação não esgota, de um golpe só, todos os potenciais da realidade pré-individual e, por outro lado, isso que a individuação faz aparecer não é apenas o indivíduo, mas o par indivíduo-meio. O indivíduo é, assim, relativo em dois sentidos:

253 BALIBAR, 1997, p. 31.

254 SIMONDON, 1989, p. 9.

porque ele não é todo o ser e, por que ele resulta de um estado do ser no qual ele não existia nem como indivíduo nem como princípio de individuação.”²⁵⁵

Simondon explica o indivíduo como “uma fase do ser” e que isso supõe uma “realidade pré-individual”, ou um ser pré-individual, anterior ontologicamente ao processo de individuação. Este ser pré-individual não pode ser confundido com as ideias de unidade ou indivíduo (pois estas somente aplicam-se às fases do ser subsequentes às operações ou processos de individuação), mas compreendidos como “mais-que-unidade” e “mais-que-identidade” [*plus qu'unité et plus qu'identité*].²⁵⁶ A passagem do ser pré-individual ao ser individuado não é, portanto, a simples passagem de uma individualidade para outra, onde a primeira é negada. Isso ocorre por que o que existe de maneira individuada existe com uma “reserva de transformação”, uma energia potencial que não foi atualizada no processo de individuação.²⁵⁷ Neste sentido, este excesso ou potencial que permanece não individuado é o próprio ser pré-individual. Tomando como referência noções da termodinâmica, Simondon pensa o “ser pré-individual como um sistema que não é estável nem instável”, mas metaestável.²⁵⁸

O ser pré-individual pode ser entendido como um sistema de energia potencial. Antes da individuação, falta a este sistema uma transformação para que possa ser estruturado e, assim, atualizado de maneira individuada. Este processo de estruturação e atualização acontece em fases, por isso Simondon definiu o indivíduo como uma fase²⁵⁹ do ser pré-individual. A constituição de um indivíduo, explica Muriel Combes, “no interior do ser pré-individual pode ser entendido em termos da resolução da tensão entre potências de ordens de magnitude previamente separadas (...)”.²⁶⁰ O processo de individuação acontece, portanto,

255 SIMONDON, 1989, p. 12.

256 COMBES, 1999, p. 10.

257 “Para pensar a individuação, deve-se considerar o ser [pré-individual] não como substância, ou matéria, ou forma, mas como sistema teso, supersaturado, acima do nível de unidade. (...) A unidade, característica do ser individuado, e a identidade, (...) não se aplicam ao ser pré-individual, o que explica que não se possa recompor *a posteriori* o mundo com mônadas (...); a unidade e a identidade se aplicam apenas a uma das fases do ser, posterior à operação de individuação; (...) elas não se aplicam à ontogênese entendida no sentido pleno do termo, isto é, no sentido do devir do ser enquanto ser que se desdobra e se defasa [*se déphase*] ao se individuar. (SIMONDON, 1989, p. 13/14).

258 “[...]m sistema físico é dito num equilíbrio (otaestável (ou falso equilíbrio) quando a menor modificação dos parâmetros do sistema (pressão, temperatura, etc) são suficientes para quebrar seu equilíbrio.” (COMBES, 2013, p. 3).

259 Fase pode ser entendido como uma aparência que é o resultado da duplicação/desdobramento do ser e que é relativa para as aparências resultantes de outras individuações. (COMBES, 2013, p. 4).

260 COMBES, 2013, p. 4.

como uma maneira de resolução ou harmonização de energias potenciais existentes até então na metaestabilidade do ser pré-individual. É, de certa maneira, um ganho de estabilidade que estrutura o individuado enquanto uma fase do ser pré-individual.

A partir desta ideia, Simondon classifica a individuação entre física e vital (ou biológica). No primeiro caso a individuação ocorre de um modo “apenas instantâneo, quântico, brusco e definitivo, deixando para trás de si a dualidade meio-indivíduo”.²⁶¹ Um exemplo utilizado por Simondon é o processo de cristalização da água, onde o crescimento é possível apenas pela repetição em cada um de seus elementos de uma mesma ação que ocorre unicamente no limite físico do indivíduo com seu meio. Neste processo de individuação física o ser atinge rapidamente seu estágio final, mantendo a operação de estruturação apenas em sua superfície e não carregando consigo potencial pré-individual.

Na outra forma de individuação vital, “o vivente conserva em si uma permanente atividade de individuação”²⁶², carregando consigo “potenciais de realidade pré-individual”, que nada mais são do que energia que lhe permite a transformação e a reatualização enquanto indivíduo. Assim, o ser individuado mantém uma constante e necessária relação com o ser pré-individual, razão pela qual Simondon destaca que o “indivíduo” é, a rigor, um “indivíduo-meio”. Os indivíduos vivos são também indivíduos físicos, mas que interiorizaram parte de seu meio e que permanecem com uma carga pré-individual não totalmente individualizada.

No âmbito do vivente, Simondon aponta dois níveis de individuação: o psíquico e o coletivo, e aqui o autor toma como referência os homens e a vida em sociedade. O trabalho deste autor onde o assunto é majoritariamente desenvolvido é intitulado “*L’individuation psychique et collective*”²⁶³. Combes faz uma interessante observação acerca deste título: Simondon não utiliza o termo “individuação do coletivo” ou “individuações psíquica e coletiva”, mas sim “individuação psíquica e coletiva”,²⁶⁴ indicando desde já que se trata de uma única individuação ou processo de individuação. Simondon, inclusive, chega a utilizar o

261 SIMONDON, 1989, p. 16.

262 SIMONDON, 1989, p. 17.

263 Trata-se, na realidade, de parte de sua tese de doutorado, publicada após sua morte como “L’Individuation Psychique et Collective à la Lumière des Notions de Forme, Information, Potential et Métastabilité.” (SIMONDON, 1989).

264 COMBES, 2013, p. 25.

termo “psicossocial” em algumas ocasiões, reforçando a ideia de que individuação psíquica e coletiva constituem-se por meio de um único processo de individuação. Isso ocorre por que de certa maneira este processo de individuação único produz dois resultados: um no nível psíquico e outro no nível coletivo, como uma “individuação de duas faces” ou individuações recíprocas numa única operação.²⁶⁵

Vittorio Morfino explica que a individuação psíquica e a coletiva não são pensadas por Simondon como “sucessivas uma à outra segundo um modelo diacrônico de desenvolvimento, mas em termos sincrônicos, como um mesmo processo que dá lugar a um interno e a um externo”.²⁶⁶ Portanto, não é correto pensar uma individuação como se fosse anterior temporal e ontologicamente à outra. Ambas acontecem de maneira recíproca e sincrônica, produtos de uma mesma operação.

O conceito de transindividual é proposto por Simondon neste contexto de reciprocidade entre as duas individuações. Com tal conceito o autor busca dar conta da “unidade sistemática”²⁶⁷ das duas individuações, psíquica e coletiva. Neste sentido, explica Simondon:

As duas individuações, psíquica e coletiva, são recíprocas uma em relação à outra; elas permitem definir uma categoria do transindividual que pretende dar conta da unidade sistemática da individuação interior (psíquica), e da individuação exterior (coletiva). O mundo psicossocial do transindividual não é nem o social bruto, nem o inter-individual; ele pressupõe uma verdadeira operação de individuação a partir de uma realidade pré-individual, associada aos indivíduos e capaz de constituir uma nova problemática dotada de sua própria metastabilidade.²⁶⁸

O transindividual é um conceito fundamental para explicar a realidade social em Simondon. Foi colocado anteriormente que a individuação psíquica e coletiva dá lugar, da perspectiva de um indivíduo, a um interno e a um externo. Ou seja, eu, enquanto ser individuado e produto de um processo de individuação, percebo uma existência interna “em mim” e uma existência externa “fora de mim”. A unidade sistemática que o transindividual pretende dar conta não aparece como uma unificação entre “indivíduo e sociedade, mas como uma relação interior ao indivíduo (definindo sua psique) e uma relação exterior ao indivíduo

265 “Dizer que individuação psíquica e individuação coletiva são recíprocas, de certa maneira, significa transformá-las em polos de uma única relação constituinte. (...) contudo, dizer que elas são recíprocas é dizer que as duas individuações são envolvidas, de modo que a primeira (individuação psíquica) é dita como sendo ‘interior’ ao indivíduo, e a segunda ‘exterior’ ao indivíduo” (COMBES, 2013, p. 25).

266 MORFINO, 2007, p. 24.

267 COMBES, 2013, p. 26.

268 SIMONDON, 1989, p. 19/20.

(definindo o coletivo): a unidade transindividual de suas relações é, portanto, uma relação de relações”.²⁶⁹

Na filosofia simondoniana o conceito de relação também apresenta uma importante diferença para a metafísica tradicional, pois “não é nunca relação acontece entre dois termos preexistentes, mas constituição dos termos colocados em jogo pela relação”.²⁷⁰ Da mesma forma que não há primazia do indivíduo sobre o princípio de individuação, também não há primazia dos elementos ou termos sobre a relação. Os termos constituem-se na relação, como explica Simondon:

O método consiste em não tentar compor a essência de uma realidade por meio de uma relação conceitual entre dois termos extremos pré-existentes, e a considerar toda verdadeira relação como possuindo o status de ser. A relação é uma modalidade do ser; ela é simultânea em relação aos termos dos quais ele assegura a existência. Uma relação deve ser apreendida como relação no ser, relação do ser, maneira de ser, e não simples relação entre dois termos que se poderia adequadamente conhecer por meio de conceitos, pois eles possuiriam uma existência efetivamente separada e precedente. É porque os termos são concebidos como substâncias que a relação [*relation*] é vínculo [*rapport*] entre termos, e o ser é separado em termos porque o ser é primitivamente, anteriormente a todo exame da individuação, concebido como substância. Ao contrário, se a substância cessa de ser o modelo do ser, é possível conceber a relação como não-identidade do ser em relação a si mesmo, inclusão no ser de uma realidade que não é somente idêntica a ele; se bem que o ser enquanto ser, anteriormente a toda individuação, pode ser compreendido como mais que uma unidade e mais que uma identidade. (...) Nesse sentido, a lógica clássica não pode ser empregada para pensar a individuação.²⁷¹

Ora, podemos concluir, então, que todo indivíduo é uma relação ou uma unidade relacional, ou a “realidade de uma relação metaestável”²⁷². É no e a partir do processo de individuação, ou seja, na e a partir da relação entre forças ou energias potenciais que se constitui o ser individuado. Com os conceitos brevemente apresentados até aqui é possível compreender a definição proposta por Morfino: “transindividual é (...) o nome do sistema metaestável que dá ocasião às individuações psíquica e coletiva, trama de relações que atravessa e constitui os indivíduos e a sociedade.”²⁷³

269 COMBES, 2013, p. 26. “Nem um interior fechado nem uma pura exterioridade sem consistência, a psique é constituída na interseção de uma dupla polaridade, entre a relação com o mundo e com o outros e a relação com o eu [*soi*]”. COMBES, 1999, p. 53.

270 MORFINO, 2007, p. 25.

271 SIMONDON, 1989, p. 23/34.

272 SIMONDON, 1989, p. 79/80.

273 MORFINO, 2007, p. 25.

O transindividual é uma trama de relações, relação de relações, que permite a ocorrência de múltiplos e simultâneos processos de individuação, tanto psíquica quanto coletiva. O transindividual opera como um plano “onde” acontecem relações e processos de individuação e “onde” as energias potenciais existentes transformam-se e ganham estabilidade suficiente para existirem enquanto indivíduo e sociedade. Neste sentido, podemos dizer que nem indivíduo nem sociedade são realidades substanciais, pois são realidades relacionais, como observa Simondon:

A sociedade não surge realmente da mútua presença de muitos indivíduos, mas tampouco é ela uma realidade substancial que deveria ser superposta aos seres individuais e concebida como independente deles: ela é a operação e a condição de operação pela qual se cria um modo de presença mais complexa que a presença do ser individuado sozinho.²⁷⁴

A sociedade, portanto, é uma operação ou processo que permite um modo de existência mais complexo que os indivíduos tomados isoladamente. Apesar disso não há primazia ontológica da sociedade sobre o indivíduo, nem o contrário. Ambos constituem-se simultaneamente a partir dos processos de individuação que acontecem na trama transindividual de relações. Por isso, na filosofia simondoniana é correto pensar a sociedade não como o centro temporal ou ontológico de um feixe de relações individuais, mas como um sistema de relações sem centro.²⁷⁵ A relação entre indivíduos e sociedade é externamente complexa:

é difícil considerar o social e o individual como se afrontando diretamente em uma relação entre indivíduo e sociedade. Tal afrontamento corresponde apenas a um caso teórico extremo ao qual se aproximam certas situações patológicas vividas; o social se substancializa em sociedade para o delinquente ou o alienado, talvez para a criança; mas o social não é um termo de relação: ele é sistema de relações, sistema que comporta uma relação e a alimenta. O indivíduo entra em relação com o social tão somente através do social.²⁷⁶

4.3) Multidão e o transindividual

No subcapítulo 4.1 observamos que há elementos suficientes para justificar uma proximidade da filosofia de Spinoza ao conceito de transindividual desenvolvido por Simondon. Neste autor o termo é utilizado de maneira explícita para explicar o ser social e a relação existente entre indivíduo e sociedade. Em Spinoza a palavra não é expressamente utilizada, mas Balibar mostrou que é

274 SIMONDON, 1989, p. 23/24.

275 MORFINO, 2007, p. 25/26.

276 SIMONDON, 1989, p. 179.

possível extrair tal conceito da leitura de sua obra. Combes observa que neste ponto a filosofia simondoniana é “bem próxima do entendimento espinosano do sujeito (...) como um terreno de variação perpétua em sua potência de agir, que é uma função de sua capacidade de afetar outros sujeitos e ser afetados por eles”.²⁷⁷

O objetivo inicial desta dissertação era explorar o conceito de sujeito (especialmente em seu aspecto coletivo e político) para, então, oferecer uma resposta à hipótese de Antonio Negri de considerar a multidão um sujeito político apto a construir uma democracia absoluta e global nos dias de hoje. Neste sentido, entendemos que é necessário articular o conceito de multidão com o conceito de transindividualidade, utilizando este último como uma chave de leitura para aquele.

Para apresentar esta hipótese, tomaremos como referência os argumentos de Warren Montag ao utilizar, com bases espinosanas, a ideia de transindividualidade dos afetos para explicar a multidão; e os argumentos de Paolo Virno ao explicar a multidão com base na filosofia simondoniana.

4.3.1) Transindividualidade dos afetos

Num artigo intitulado “*Who’s Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State*”²⁷⁸, Warren Montag analisa a relação entre indivíduo e Estado e, inevitavelmente, depara-se com o problema conceitual da multidão. Neste artigo o autor apresenta a discussão em torno da qualificadora restritiva “como se” (estudada no subcapítulo 3.2 desta dissertação) e concorda em grande medida com Balibar, especialmente quanto à necessidade de se pensar a coletividade fora de concepções antropocêntricas. Contudo, apresenta algumas conclusões distintas (ou talvez complementares) a este.

Montag propõe que o conceito de multidão não coincide com o de “um indivíduo, no sentido dominante empregado pela antropologia jurídica ao termo”, que também não coincide com “o coletivo, a comunidade, o povo”²⁷⁹ (considerado como uma entidade jurídica); tampouco pode-se dizer que a multidão é uma mera justaposição de indivíduos separados ou uma entidade coletiva que baseia sua legitimidade no consenso voluntário de tais indivíduos. Todas estas concepções, segundo Montag, têm como fundamento uma certa tradição liberal e contratualista

²⁷⁷ COMBES, 2013, p. 30.

²⁷⁸ MONTAG, 2005.

²⁷⁹ MONTAG, 2005, p. 663.

do século XVI e XVII (iniciada com Francisco Suarez, Hugo Grotius e Thomas Hobbes²⁸⁰) e que em certa medida persiste até hoje.

Contrapondo tal corrente de pensamento, Montag apresenta o conceito de multidão da seguinte maneira:

A multidão não tem legitimidade jurídica ou forma política. Ela é aquele excesso ou sobra que é irreduzível às antinomias do pensamento legal e político, sobredeterminando tanto a teoria quanto a prática política, o permanente excesso de força sobre lei, a força que nenhum Estado pode monopolizar exatamente por que é a força que ninguém pode alienar ou transferir na medida em que é necessária para a própria vida. E eu concordarei com Balibar em chamar essa sobra ou excesso o elemento de transindividualidade.²⁸¹

Montag continua sua argumentação buscando dar um contorno mais preciso a esta hipótese conceitual. Apenas dizer que a multidão é um elemento de transindividualidade não resolve a questão e não explica por completo a relação entre indivíduo e coletivo. Por isso o autor busca pensar o social e o político em outros termos, distintos desta antropologia jurídica descrita no parágrafo anterior e da noção de indivíduo como dotado de um corpo e uma mente, pois a própria “possibilidade de teorizar a existência específica da multidão depende da possibilidade de nos libertarmos de todo tipo de modelos”, já que deste “ponto de vista a multidão permanece impensável.”²⁸² Neste sentido, Montag propõe pensar o conceito de multidão com base na análise dos afetos e no fenômeno da imitação dos afetos desenvolvido por Spinoza nos Livros III e IV da *Ética*.

A imitação dos afetos constitui uma forma primária de “vida inter-humana” e pode ser entendida como a base sobre a qual “a fundação de um Estado ou sociedade pode ser movida pelos afetos e paixões próprias”.²⁸³ A imitação dos afetos acontece como um ato de projeção: basta que eu imagine que o outro sente prazer ou dor para que, então, eu imite tais sentimentos e também sinta prazer ou dor. Eu imagino e então projeto sobre mim o que imaginei.²⁸⁴ Assim, não é necessário que exista de fato o afeto imaginado no outro, pois independentemente

280 MONTAG, 2005, p. 663.

281 MONTAG, 2005, p. 663.

282 MONTAG, 2005, p. 667.

283 MONTAG, 2005, p. 667.

284 “Quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou tristeza será igualmente afetado de alegria ou tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior ou menor na coisa amada.

(...) Portanto, a imagem de alegria da coisa amada estimula, no amante, esse esforço de sua mente, isto é, afeta o amante de alegria, a qual será tanto maior quanto maior tiver sido esse afeto na coisa amada.” *Ética*, Livro III, Proposição 21. (SPINOZA, 2014d, p. 113)

de sua existência no outro, independentemente do outro estar de fato sendo afetado pelo que imagino que ele esteja, o próprio fato de eu os imaginar já tornam tais afetos reais em mim.

A imaginação em certa medida realiza uma mediação entre o “interior e o exterior, entre eu e o outro, agindo como um condutor entre meu corpo considerado como uma coisa singular e os outros corpos igualmente singulares”.²⁸⁵ Este processo de imaginação e de imitação dos afetos produzem um efeito que “não é contido em mim ou no outro, mas reside [existe] entre nós”. Neste sentido Montag diz que a produção de afetos “individualiza e transindividualiza”²⁸⁶ ao mesmo tempo.

Continuando com este raciocínio, Montag destaca que neste processo de imitação de afetos o que ocorre é uma comunicação, em forma de contágio, do próprio desejo (que é, no caso do homem, seu próprio *conatus*). Assim, explica o autor:

o fato do transindividual gerar o desejo nos compele a colocar a questão da ‘coisa’ cujo *conatus* é expresso na consciência. Se desejo é a consciência do *conatus* e eu compartilho um desejo com outra pessoa, eu compartilho o *conatus* do qual o desejo é expressão? Em outras palavras, o que nos permite pensar como indivíduos separados, em vez de partes de uma coisa singular cujo *conatus* (...) é expresso nós? Nada.²⁸⁷

Com a imitação dos afetos acontece o compartilhamento do desejo e, portanto, do *conatus* dos indivíduos singulares envolvidos neste processo. Num certo nível há a percepção dos indivíduos como coisas separadas e independentes umas das outras, mas num nível mais profundo e complexo há uma conexão entre a existência de ambos. Com base em tal raciocínio faz sentido a afirmação de que a produção dos afetos individualizam (na medida em que determinam o *conatus* e constituem o *ingenium* de cada modo ou indivíduo singular) ao mesmo tempo que transindividualizam (na medida em que afetos resultam sempre de ações de corpos sobre corpos e os encontros tendem a produzir afetos em todos os envolvidos; e, ainda, que a imitação de afetos acrescenta a possibilidade de comunicação e sincronização).

Desse modo, Montag explica que o “perigo da multidão” não reside simplesmente no poder ou direito das massas sobre a lei, mas na “transindividualidade dos afetos, do desejo e, portanto, do próprio *conatus*”, num

285 MONTAG, 2005, p. 668.

286 MONTAG, 2005, p. 668.

287 MONTAG, 2005, p. 669.

movimento contínuo de transbordamento face às tentativas de captura ou confinamento:

o calculável auto-interesse de um indivíduo jurídico, a fundação sobre a qual reside as esperanças e promessas de uma época, é fraturado pela erupção dos desejos e alegrias [*pleasures*] que não podem ser contidos pelo indivíduo constituído na lei e no Estado, a incalculável e incessante mudança de formas, de díades à multidões, na qual individualidade e transindividualidade são uma e a mesma coisa.²⁸⁸

Apesar da expressão “de díades à multidões” ser um tanto imprecisa, é possível extrair da leitura de Montag que a multidão constitui-se nesta incessante mudança de formas (ou seja, não pode ser confinada numa forma ou modelo qualquer de organização); constitui-se num só processo que individualiza e transindividualiza ao mesmo tempo. Entendemos, portanto, que deste processo resulta tanto a existência dos indivíduos singulares quanto a existência da multidão enquanto ser social ou coletivo, com uma fundamental diferença entre ambos: a multidão não pode ser percebida como os indivíduos percebem-se mutuamente, como existências limitadas ou “confinadas” em um corpo e em uma mente (ainda que esta unidade exista apenas como percepção ou imaginação e não como uma unidade real). Isso por que a multidão escapa e transborda à toda e qualquer tentativa da mente humana de redução de sua complexidade a uma unidade de corpo ou de mente. Como ser social, a multidão, portanto, não pode ser compreendida como um indivíduo ou um sujeito, mas como o elemento de transindividualidade que transborda as existências individuais e que se comunica neste transbordamento.

4.3.2) Individuação coletiva

Paolo Virno tem dedicado grande parte de sua obra ao estudo do conceito de multidão. Num artigo intitulado “*Multidão e o princípio de individuação*”²⁸⁹, ele busca explicar o conceito de multidão em bases majoritariamente simondonianas. Neste ponto da dissertação proponho que tomemos sua argumentação como uma maneira de complementar, e em certa medida atualizar, o conceito de multidão apresentado em bases espinosanas nos capítulos anteriores. Apesar de já termos abordado conceitos de Simondon anteriormente, serão

288 MONTAG, 2005, p 670.

289 VIRNO, 2009.

reapresentados aqueles necessários para a adequada compreensão dos argumentos de Virno.

Logo no início do artigo Virno aponta algumas diferenças básicas entre os conceitos de povo e multidão:²⁹⁰ “O ‘povo’ é de natureza centrípeta, converge numa vontade geral, é a interface ou o reflexo do Estado; a ‘multidão’ é plural, foge da unidade política, não firma pactos com o soberano”.²⁹¹ Virno toma como conceito de povo em seu sentido contratualista moderno, como uma unidade política e jurídica que age a partir da ideia de vontade geral dos indivíduos que o compõe e, assim, se aproxima em grande medida daquela ideia de “sujeito político” criticada por Montag subcapítulo anterior.

Já a multidão é plural, múltipla, escapa às unidades. Ou melhor dizendo, “deriva-se a multidão do Uno.”²⁹² Ao passo que o povo parte de uma multiplicidade de indivíduo e tende ao Uno, a multidão, sustenta Virno, realiza um movimento contrário, parte de do Uno e desenvolve-se como multiplicidade:

O Uno ao redor do qual gravita o povo é o Estado, o soberano, a vontade geral; o Uno que a multidão tem atrás de si é a linguagem, o intelecto como recurso público e intersíquico, as faculdades genéticas da espécie. Se a multidão foge da unidade do Estado, é somente por que comunica com um Uno diferente, preliminar antes que concluído.²⁹³

Esta unidade relacionada ao povo, ao Estado, ao soberano, à vontade geral é uma unidade transcendente, uma tentativa abstrata de estabilizar o movimento contínuo que constitui a realidade, que constitui o indivíduo e o coletivo: uma unidade político-jurídica que não é capaz de dar conta da realidade em sua totalidade.

O Uno relacionado à multidão é uma unidade preliminar à própria multidão, é, de forma genérica e informe, a linguagem, o intelecto público, as faculdades genéricas da espécie. Neste sentido, Virno, valendo-se do conceito de pré-individual em Simondon, tenta explicar o que exatamente é este Uno a partir do qual a multidão é derivada e destaca que são fundamentais os seguintes “predicados” do conceito de multidão: 1) “o sujeito é uma individuação sempre

290 Apesar dos estudos em torno do conceito de multidão frequentemente tratarem da diferença entre povo e multidão, optamos por não aprofundar tal discussão nesta dissertação e por deixar os comentários necessários para o final, de modo que fosse possível dar maior foco ao conceito de multidão por si só, e não necessariamente como um par ou contraponto ao conceito de povo.

291 VIRNO, 2009, p. 27.

292 VIRNO, 2009, p. 28.

293 VIRNO, 2009, p. 28

parcial e incompleta, consistente (...) de aspectos pré-individuais e de aspectos efetivamente singulares”; 2) a experiência coletiva em vez de apontar para a desintegração do indivíduo, “persegue e afina a individuação”.²⁹⁴

Assim, Virno define a multidão como “uma rede de indivíduos”, ou como “um conjunto de singularidades contingentes”.²⁹⁵ Mas é importante destacar que, para o autor, indivíduo ou singularidades são, na realidade, “resultado de um processo de individuação”. Aqui Virno adota o conceito de indivíduo de Simondon: se o indivíduo é o resultado de um processo, se é uma relação metaestável (como vimos anteriormente), a multidão é, então, uma rede de relações.

O que precede este processo de individualização que constitui indivíduo e multidão é o ser ou realidade pré-individual. Após o processo de individuação esta realidade pré-individual não se esgota, pois o indivíduo a carrega consigo. O sujeito é sempre a “soma” daquilo que é individuado com o que permanece pré-individual, como energia potencial que lhe permite continuar neste processo de individuação. Virno cita, então, Simondon para explicar e destacar certas características deste conceito:

Poder-se-ia chamar natureza a esta realidade pré-individual que o indivíduo leva consigo, tratando de encontrar na palavra natureza o significado que lhe davam os filósofos pré-socráticos: os físicos jônicos encontravam aí a origem de todas as espécies de ser, anterior à individuação: a natureza é realidade do possível que, sob as espécies do *ápeiron* de que fala Anaximandro, faz surgir toda forma individuada; a Natureza não é o contrário do Homem, mas a primeira fase do ser, sendo a segunda a oposição entre o indivíduo e o meio (*milieu*).²⁹⁶

O conceito de realidade pré-individual apresentado aproxima-se, então, daquele que os pré-socráticos atribuíam à *ápeiron*, como algo indeterminável, sem forma, incalculável,²⁹⁷ uma fase do ser anterior àquela que podemos percebê-lo como indivíduo e diferenciá-lo de seu meio. Em sua esteira, Virno propõe uma definição autônoma, mas não contraditória, do “pré-individual” definido por Simondon. Virno busca dar um contorno histórico-cultural maior ao conceito e classifica três aspectos do pré-individual: o “pré-individual perceptivo”, o “pré-individual linguístico” e o “pré-individual histórico”.

294 VIRNO, 2009, p. 29

295 VIRNO, 2009, p. 30

296 VIRNO, 2009, p. 30.

297 CHAUI, 2002, p. 495.

Ao primeiro, o autor associa a ideia de que a percepção sensorial, a motricidade, corresponde a um fundo biológico da espécie [humana]. “Quando percebo, não é um indivíduo singular que percebe, mas a espécie como tal”²⁹⁸, diz Virno. É como se o indivíduo não fosse o sujeito (ou ao menos não o sujeito singular e único) daquilo que lhe acontece. E na medida em que o nosso aparato sensório-motor media nossa relação perceptiva com o mundo, ele mesmo é produto de uma evolução que não é onto, mas filogenética. Ou seja, na base de todas nossas percepções está um aparato que temos essencialmente em comum com os demais membros da espécie (e, em menor grau, com outras espécies animais). Virno explica essa ideia de uma realidade pré-individual perceptiva da seguinte maneira:

Quem percebe, percebe-se a si mesmo avançando para a coisa. Mas trata-se de uma autorreferência sem individuação. É a espécie que se autopercebe da conduta e não uma singularidade autoconsciente. Equivocamo-nos e identificamos, se vemos relação entre dois conceitos independentes, se mantemos que aí onde há autorreflexão podemos também constatar uma individuação.²⁹⁹

A perspectiva que permite identificar um pré-individual linguístico se dá pelo fato da comunicação linguística ser sempre algo intersubjetivo. Ao mesmo tempo que a linguagem numa dada comunidade existe antes mesmo da constituição dos novos sujeitos, ela atravessa seus membros e não pertence à nenhuma individualidade singular. A linguagem é comum à “todos os interlocutores da comunidade dada, como é o ‘meio’ (*milieu*) zoológico ou um líquido amniótico, há um só tempo envolvente e indiferenciado.”³⁰⁰ Por isso, Virno acompanha Vigotski ao dizer que “o uso da palavra, primeiramente, é intersíquico, (...) público, compartilhado, impessoal”.³⁰¹ E é a partir deste terreno compartilhado e impessoal da linguagem que os sujeitos constroem a consciência de um “Eu”.

Virno aponta, ainda, o aspecto histórico do pré-individual e afirma que este é “a relação de produção dominante” ou “conjunto de forças produtivas” enquanto existências genéricas. Seria algo próximo à força de trabalho e transformação de um grupo ou comunidade enquanto ainda impessoal e não objetificado. Ou, ainda, “as qualidades de trabalho mais universais: a percepção, a linguagem, a memória,

298 VIRNO, 2009, p. 31.

299 VIRNO, 2009, p. 31.

300 VIRNO, 2009, p. 31.

301 VIRNO, 2009, p. 31.

os afetos”.³⁰² Neste sentido, Virno associa a ideia de pré-individual ao conceito de Intelecto Geral [*General Intellect*] de Marx³⁰³, entendido como uma espécie de saber comum acumulado, abstrato e impessoal, necessário para a produção. O Intelecto Geral é o conhecimento compartilhado pelos sujeitos de uma comunidade e por isso Virno o compreende como “uma realidade pré-individual historicamente qualificada”.³⁰⁴

Até aqui foi abordado mais especificamente os conceitos de sujeito e indivíduo singular. Continuando sua argumentação, Virno passa a analisar o conceito de “indivíduo social”, apontado como “o verdadeiro protagonista de qualquer transformação radical do estado de coisas presente”.³⁰⁵ Neste termo “indivíduo social”, Virno diz que o substantivo “indivíduo” está relacionado àquilo que é único e singular em cada membro de coletividade; e que o adjetivo “social” refere-se aos traços pré-individuais que permanecem em todos estes sujeitos, mesmo quando compõem uma coletividade. Podemos dizer que o indivíduo social é um sujeito pois é o composto daquilo que foi individuado com aquilo que permanece pré-individual. Indivíduo social, portanto, está relacionado à um “emaranhado entre ‘existência genérica” (*Gattungswesen*) e experiência não reprodutível [ou singular]”.³⁰⁶

Virno insiste nesta correlação entre o termo “social” e os conceitos de “Intelecto Geral” e “pré-individual” para destacar que o conjunto das forças produtivas historicamente definidas³⁰⁷, que a bagagem biológica da espécie e que a linguagem são sempre sociais, são o “fundo” sobre o qual se constituem os sujeitos de uma dada coletividade. Assim, o “indivíduo social”, a partir deste

302 VIRNO, 2009, p. 32.

303 Para melhor compreensão deste conceito, vale a citação da seguinte passagem de Marx “Natureza não constrói máquinas, locomotivas, estradas de ferro, telegramas, (...), etc. Estes são produtos da indústria humana; materiais naturais transformados em instrumentos da vontade humana sobre a natureza, ou da participação do homem na natureza. Eles são instrumentos do cérebro humano, criados pelas mãos humanas; o poder do conhecimento objetificado [*vergegenständlichte Wissenskraft*]. O desenvolvimento do capital fixo indica a que grau o conhecimento social se transformou numa força direta de produção, e a que grau, então, as condições do processo de vida social estão sob o controle do Intelecto Geral e foram transformadas de acordo com ele.” (MARX, 1973, p. 706).

304 VIRNO, 2009, p. 33.

305 VIRNO, 2009, p. 35.

306 VIRNO, 2009, p. 36.

307 “[E]nquanto (...) capacidade física genérica e capacidade intelectual-linguística de produzir, a força de trabalho é, decididamente, uma determinação histórica, mas contém em si mesma, completamente, esse *ápeiron*, essa natureza não individuada” (VIRNO, 2009, p. 36).

fundo social e comum, incorpora “forças produtivas universais”, lhes dando uma configuração singular e historicamente única.

Ao conjunto destes indivíduos sociais Virno dá o nome de “multidão”.³⁰⁸ Esta definição de multidão complementa as conclusões apontadas no subcapítulo anterior. Vimos que a multidão constitui-se num processo transindividual, que produz a um só tempo sujeitos (individuação psíquica) e coletividade (individuação coletiva), ou, nos termos utilizados por Virno, indivíduos sociais e multidão.

Virno destaca que é comum a ideia de que ao participar de uma coletividade os indivíduos precisam renunciar a certas características individuais ou signos que os distinguem, de que as singularidades precisam ser reduzidas ou “padronizadas”. Este autor continua, com base no pensamento de Simondon, e explica que na realidade ocorre o contrário: o coletivo não diminui ou atenua a individuação, mas aumenta sua potência, à leva a uma outra fase do ser. Na coletividade (individuação coletiva) ocorre uma espécie de continuação (não linear e simultânea) do primeiro processo de individuação (individuação psíquica) a partir daquele excesso de realidade pré-individual que não se resolveu. Neste sentido, é esclarecedora a seguinte passagem de Simondon:

Não devemos falar de tendências do indivíduo que levam-no para o grupo, já que estas tendências não são propriamente falando do indivíduo enquanto indivíduo: elas são a não-resolução dos potenciais que precederam a gênese do indivíduo. O ser que precede ao indivíduo não foi individuado sem mais, não foi totalmente resolvido em indivíduo e meio; o indivíduo conservou com ele o pré-individual, e todo o conjunto de indivíduos tem também uma espécie de fundo não estruturado a partir do qual uma nova individuação pode produzir-se. (...) Não é certo que enquanto indivíduos, os seres estejam atados uns aos outros no coletivo, mas enquanto que sujeitos, quer dizer, enquanto que seres que contêm o pré-individual.³⁰⁹

No processo de individuação o pré-individual não é todo resolvido, de modo que a coletividade constitui-se neste excesso ou transbordamento e, ao mesmo tempo, permite aos indivíduos estruturarem-se em novos e mais ricos processos de individuação. Virno apresenta um esclarecedor exemplo desta dinâmica e de como em coletividade as singularidades não precisar ser reduzidas ou diluídas, mas encontram aí novas possibilidades de expansão:

O pré-individual, inamovível no interior do sujeito isolado, pode adquirir um aspecto singularizado nas ações e nas emoções da multidão: como um

308 VIRNO, 2009, p. 37.

309 SIMONDON, 1989, p. 193 e 205.

violoncelista que, interagindo dentro de um quarteto com o restante dos intérpretes, encontra algo de sua partitura que justo aí lhe havia escapado.³¹⁰

É, portanto, a partir do pré-individual não resolvido no sujeito (no indivíduo social) que a coletividade tem seu fundamento. Na coletividade “a realidade pré-individual, intrincada na singularidade, individualiza-se, mostrando, por sua vez, uma particular fisionomia”.³¹¹ Com a individuação coletiva, a coletividade ganha em certa medida uma “forma” contingente, mas que não coincide com a realidade pré-individual indeterminada, com uma espécie de *ápeiron*. Esta “forma” contingente do coletivo da multidão, resultante do processo de individuação coletiva, pode ser entendida como uma individuação de segundo grau, uma fase distinta e mais complexa do processo de individuação.

Mas é necessário destacar outra vez: a multidão não pode ser percebida (da perspectiva dos seres humanos) da mesma forma que nós percebemos os indivíduos singulares; não podemos defini-la como uma existência individual e singular da mesma maneira que definimos a existência dos indivíduos humanos. A multidão escapa, transborda, excede toda tentativa de captura. Em função de sua própria natureza coletiva e complexa sua “forma” possui contornos certamente menos precisos e perceptíveis ao corpo e ao intelecto humano; contornos mais próximos da realidade pré-individual que do indivíduo individuado. Daí a enorme dificuldade conceitual de se atribuir à multidão a categoria de sujeito.

310 SIMONDON, 1989, p. 39.

311 SIMONDON, 1989, p. 39.

5) Considerações Finais

No presente trabalho partimos de dois problemas básicos e complementares: compreender o conceito de multidão para então analisar a hipótese de Negri sobre a possibilidade da multidão ser um sujeito político alternativo ao povo e apta a construir uma democracia global e absoluta.

Vimos que Negri classifica a multidão como um sujeito político desde seus primeiros escritos sobre o assunto até os mais recentes em conjunto com Hardt. Em obras como *Anomalia Selvagem* e *Poder Constituinte*, Negri destaca com maior robustez teórica aspectos da multidão como sua potência constitutiva do político e seu caráter revolucionário e fora de medida. Este esforço continua em seu trabalho conjunto com Hardt. Contudo, a partir do livro *Império* os autores buscam dar contornos mais precisos e historicamente definíveis à multidão, tentando explicar como a multidão organiza-se e age (ou mesmo como deveria agir) na *práxis* política contemporânea com vistas à construção de uma democracia global e absoluta. Mas é exatamente nesta operação que os autores incorrem num problema: Negri e Hardt continuam definindo a multidão como uma multiplicidade (uma potência comum que escapa às medidas e conduz o processo de transformação da história humana), mas ao explicar sua prática política, ao explicar como a multidão se organiza e opera no contexto político contemporâneo, a apresentam como uma unidade (uma espécie de sujeito histórico capaz de se auto-organizar (como se possuindo uma unidade dos corpos) e de tomar decisões (como se houvesse uma unidade das mentes)). Ou seja, quando Negri trata da multidão em termos conceituais a apresenta como uma multiplicidade que se mantêm enquanto tal, como um conjunto de singularidades não redutível à unidade. Mas quando trata de sua *práxis* política a multidão é posta a operar como uma espécie sujeito, um indivíduo finito e historicamente definido (ou definível). Há uma oscilação do conceito de multidão em Negri: enquanto sujeito político a multidão é definida como multiplicidade, mas opera na prática política como uma unidade.³¹²

³¹² Esta diferença, ou oscilação, entre o modo como Negri define a multidão e o modo como explica sua maneira de operar na prática política foi objeto da apresentação de Rodrigo Nunes no evento “Diálogos com Antonio Negri”, ocorrido na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP em 2016. Apesar da ideia central de sua exposição ser muito próxima à apresentada aqui, Nunes utiliza conceitos que não foram trabalhados anteriormente na presente dissertação e por isso optamos por não discuti-los neste momento de considerações finais. Para referência completa desta ideia, vide NUNES, 2017.

É necessário destacar que no *Tratado Político* Spinoza também não apresenta um conceito unívoco de multidão. Ora refere-se à multidão como potência fundadora do Estado (ou do próprio coletivo), ora a associa com a ideia de quantidade ou grupos numericamente determináveis. Contudo, a partir do restante de sua obra (em especial a *Ética*) e da ideia de transindividual é possível encontrar uma maneira de articular ambas as ideias.

Balibar investigou a fundo a questão da unidade de corpo e de mente da multidão e concluiu que não é possível afirmá-la com segurança. A multidão não é um indivíduo (como sustenta Matheron), não é um sujeito (como defende Negri) e, tampouco, um simples agregado de indivíduos (como sustentam Rice e Den Uyl). Além disso, destacou que não há em Spinoza elementos suficientes para afirmar a existência de um *ingenium* da multidão ou do Estado, como sugere Moreau. Então, como princípio ou caminho para continuar a explorar o problema, Balibar propôs pensar a multidão como uma espécie de “quase-indivíduo” (*quasi-indivíduo*) e destacou sua dimensão transindividual.

Seguindo com este problema, Montag destacou que os afetos (e consequentemente o próprio *conatus*) individualizam e transindividualizam a um só tempo, constituindo o individual e o coletivo. Observou, ainda, que a multidão constitui-se numa incessante mudança de formas, não podendo ser confinada numa forma ou modelo específico de organização. Neste sentido, o autor afirma que a multidão é o elemento de transindividualidade que se constitui no coletivo e que excede toda medida ou forma.

Transindividual é conceito utilizado por Simondon para explicar esta reciprocidade entre a individuação dos sujeitos singulares e do coletivo. Este processo de individuação tem como fundamento o ser ou realidade pré-individual, que não se esgota ou resolve completamente com a individuação, permanecendo sempre uma certa carga pré-individual no ser individuado. E é nesta emaranhada trama de relações (de processos de individuação), ou seja, no transindividual, que acontece simultaneamente a individuação coletiva.

Virno toma estes conceitos como base para explicar o que entende por indivíduo social: o composto do ser individuado e singular (“indivíduo”) com os traços pré-individuais que permanecem nele (“social”). Indivíduo social é um sujeito singular e o conjunto destes indivíduos sociais Virno chama de multidão: uma coletividade de sujeitos que se constitui simultaneamente, todos resultados de

um mesmo processo de individuação. A multidão é, assim, o resultado de uma individuação coletiva.

Da perspectiva dos seres humanos podemos nos perceber como uma unidade de corpo e de mente (ainda que esta percepção seja imaginada), mas não podemos atribuir à multidão o mesmo grau de unidade que nos atribuímos. Não podemos dizer que a multidão possui um corpo e uma mente como possuem os sujeitos que a compõe.

A multidão explicada nestes termos oferece uma possibilidade de compreender a maneira não unívoca com que Spinoza a utiliza no *Tratado Político*. No contexto da transindividualidade do individual e do coletivo, seria possível dizer que ao destacar a multidão como potência ou fundamento do Estado Spinoza aproxima-se da ideia do excesso, de realidade pré-individual não resolvida que persiste no individuado; e que ao destacar a multidão como um grupo ou uma determinada quantidade de indivíduos aproxima-se dos sujeitos singulares, dos indivíduos individuados.

Em relação a maneira como o conceito de multidão é trabalhado por Negri, e ao problema entre a diferença de sua definição e de seu modo de operar na *práxis* política, não parece adequado realizar a mesma operação do parágrafo anterior, pois as referências à ideia de transindividualidade em sua obra são menos robustas e, neste sentido, insuficientes. O conceito de sujeito é utilizado por Negri de maneira distinta do apresentado em Simondon (ou do que Virno chamou de indivíduo social): apesar de definido como uma multiplicidade, o sujeito em Negri é posto a operar na *praxis* política como uma unidade (que se auto-organiza, que é capaz de tomar decisão), sem aquilo que lhe transborda, sem a realidade não individuada, sem, portanto, a noção de transindividualidade. Por esta razão, a proposta de Negri de pensar a multidão como sujeito político parece não escapar à oscilação conceitual entre o modo como é definida e o modo como é posta a operar na prática política.

6) Referências bibliográficas

1. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
2. AZEVEDO, Pablo. **Multidão contra o povo: Spinoza e o exórdio de uma democracia por vir**. In: Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição. Org. Ana Claudia Gama Barreto, Danilo Bilate, Tiago Mota da Silva Barros. Revisão Técnica de Danilo Bilate. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.
3. BALIBAR, Étienne. **Spinoza, the anti-orwell: the fear of the masses**. In: Masses, classes, ideas. Studies on politics and philosophy before and after Marx. Translated by James Swenson, p. 3-37. New York: Routledge, 1994.
4. _____. **Spinoza: from individuality to transindividuality**. Delft: Eburon, 1997.
5. _____. **Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur: Spinoza on the body politic**. Translated by Stephen H. Daniel. In: Current Continental Theory and Modern Philosophy. Edited by Stephen H. Daniel. Evanston: Northwestern University Press, 2005.
6. _____. **Spinoza and politics**. Translated by Peter Snowdon. London: Verso, 2008.
7. _____. **Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad**. Traducido por Anselmo Torres. 1. ed. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2009.
8. BOVE, Laurent. **Espinosa e a psicologia social: Ensaios de ontologia política e antropogênese**. Org. David. Calderoni. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
9. CHAUI, Marilena. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: companhia das Letras, 1999.
10. _____. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
11. _____. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
12. COMBES, Muriel. **Simondon individu et collectivité: pour une philosophie du transindividuel**. Paris: PUF, 1999.
13. _____. **Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual**. Translated by Thomas LaMarre. Cambridge: MIT Press, 2013.

14. DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Ed 34, 1992.
15. _____. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
16. DEN UYL, D. **Power, state and freedom: an interpretation of Spinoza's political philosophy**. Assen: Van Gorcum, 1983.
17. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
18. FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Tradução de Aulyde S. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
19. FARIA, Ernesto (Org.). **Dicionário escolar latino-português**. 3. ed. Companhia Nacional de Material de Ensino, 1962.
20. GUEROULT, Martial. **Spinoza. Dieu (Ethique, 1)**. Paris: Editions Montaigne, 1969.
21. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. 9. ed. Rio de Janeiro: Record. 2010.
22. _____. **Multidão**. Tradução de Clóvis Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Record. 2014.
23. _____. **Bem-estar Comum**. Tradução de Clóvis Marques. 1. ed. Rio de Janeiro, Record, 2016.
24. HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução Daniel Moreira Miranda. São Paulo. Editora Edipro: 2015.
25. NEGRI, Antonio. **Anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. 1. ed. Rio de Janeiro. Editora 34, 1993.
26. _____. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução de Adriano Pilatti. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
27. _____. **Espinosa subversivo e outros escritos**. Tradução de Herivelto Pereira de Souza. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
28. LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade**. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.
29. LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

30. _____. **Multiplicity, totality and politics.** In: *Pharresia*, n. 9, p. 23-30, 2010.
31. _____. **Immaterial labor.** In: *Radical thought in Italy: a potential politics.* Edited. By Michael Hardt and Paolo Virno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
32. MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza.** Paris: Minuit, 1988.
33. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le Visible et l'Invisible.** Paris: Gallimard, 1964.
34. MEZZADRA, Sandro. **Operaísmo e Pós-Operaísmo.** Tradução de Bruno Cava. In: *Lugar Comum*, n. 42, p. 85-92, 2014.
35. MONTAG, Warren. **Who's afraid of the multitude? Between the individual and the State.** In: *South Atlantic Quarterly*, Volume 104, Issue 4, P. 655-673, 2005.
36. MOREAU, P. **Spinoza: l'expérience et l'éternité.** Paris: PUF, 1994.
37. MORFINO, Vittorio. **Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa.** Tradução de Herivelto Pereira de Souza. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 17, p. 11-42, 2007.
38. MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. **The philosophy of Antonio Negri, volume one: resistance in practice.** London: Pluto, 2005.
39. _____. **The philosophy of Antonio Negri, volume two: revolution in theory.** London: Pluto, 2007.
40. NUNES, Rodrigo Guimarães. **Multidão e organização: plano ou sujeito?** In: *Negri no trópico 23° 26' 14".* Org. Homero Santiago, Jean Tible e Vera Telles, p. 123-40. São Paulo: n-1/Autonomia Literária, 2017.
41. RAFFIN, Marcelo. **Las categorías de "Imperio", "Multitud" y "Commonwealth" em la filosofía política de Antonio Negri.** In: _____. *La noción de política em el pensamiento de Agamben, Esposito y Negri.* 1.ed. Buenos Aires: Nuevo Extremo, 2015. p. 211-230.
42. RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa.** Tradução de Claudia Berliner. Revisão técnica de Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
43. READ, Jason. **The production of subjectivity: from transindividuality to the commons.** In: *New Formations*, Issue 70: *Living Life in Pictures*, p. 113-131, 2010.
44. _____. **The Politics of Transindividuality.** Leiden: Brill, 2016.

45. RICE, L. **Individual and community in Spinoza's social psychology**. In: CURLEY, E.; MOREAU, P. (ed.). *Spinoza: issues and directions*. Leiden: Brill, 1990.
46. SIMONDON, G., **L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité**. Paris: Editions Aubier, 1989.
47. SPINOZA, Benedictus de. **Traité Politique**. Traduction de E. Saisset. 1842.
48. _____. **Political Treatise**. Translated by A. H. Gosset. Edited by R. H. M. Elwes. Published by G. Bell & Son: London, 1883.
49. _____. **Traité Politique**. Traduction de Charles Appuhn. Nouvelle édition, revue et corrigée d'après l'édition de Heidelberg. Paris: Garnier, 1929.
50. _____. **Tratato político**. Traducción de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
51. _____. **Os penadores: Espinosa, vida e obra**. São Paulo: Editora Bova cultural, 1997.
52. _____. **Tratado Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Revisão de Homesio Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
53. _____. **Obra Completa I: (Breve) Tratado e outros escritos**. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014a.
54. _____. **Obra Completa II: Correspondência completa e vida**. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014b.
55. _____. **Obra Completa III: Tratado Teológico Político**. Org. J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014c.
56. _____. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014d.
57. TUCKER, Ericka. **Multitude**. In: *Spinoza: basic concepts*. Edited by Andre Santos Campos. Exeter, Imprint Academic, 2015.
58. VIRNO, Paolo. **Virtuosity and revolution: the political theory of exodus**. In: *Radical thought in Italy: a potential politics*. Edited. By

Michael Hardt and Paolo Virno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

59. _____. **Multidão e princípio de individuação.** In: Lugar Comum, n. 19, p. 27-40, 2009.
60. _____. **Angels and the general intellect: individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon.** Translated by Nick Heron. Parrhesia, n. 7, p. 58-67, 2009b.
61. _____. **Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporâneas.** Tradução de Leonardo Palma Retamoso. São Paulo: Annablume, 2013.
62. ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze.** Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Ruelme Dumará, 2004.