
REFLEXÕES SOBRE O REPUBLICANISMO DEMOCRÁTICO A PARTIR DE MAQUIAVEL, VAN DEN ENDEN E SPINOZA¹

Francisco de Guimaraens

*Prof. de Direito Constitucional do Programa de Pós-Graduação e da Graduação em
Direito da PUC-Rio.*qualificação pedida pelo professor para constar no artigo)*

SUMÁRIO: 1 Apresentação e noções introdutórias; 2 A democracia no pensamento de Maquiavel; 3 Van den Enden e a liberdade igualitária; 4 O pensamento de Spinoza; 5 Conclusão.

1 Transcrição na íntegra da palestra proferida

1 APRESENTAÇÃO E NOÇÕES INTRODUTÓRIAS

O objeto desta palestra envolve a identificação das intercessões existentes entre Maquiavel, Franciscus Van den Enden e Spinoza. Meu objeto será avaliar a contribuição de cada um desses autores para a construção de tendência do pensamento político chamada de republicanismo democrático por Jonathan Israel.

Antes de expor os elementos essenciais da pesquisa que estou realizando sobre os três autores, eu gostaria de contextualizá-la essa no que se refere ao trajeto que eu venho fazendo na área de direito constitucional. Eu sou professor de direito constitucional na PUC-Rio e há muito estudo Spinoza, que foi meu objeto de tese, no intuito de pensar questões que normalmente o constitucionalismo tradicional deixa de lado. É nessa perspectiva crítica, não só em relação ao constitucionalismo brasileiro, mas também em relação ao constitucionalismo europeu, que deixa de lado uma série de debates e uma série de noções sobre a democracia, sobre o problema da igualdade e o problema do comum, que se dirigem meus estudos sobre Spinoza, Maquiavel e Van den Enden, autores muito importantes para entender a própria política spinozana. Não é à toa que Maquiavel tenha sido o único autor que Spinoza elogia sem ironia em sua obra. Já Van den Enden foi professor de latim do Spinoza, e o segundo o que dizem os historiadores da filosofia, aquele que teria apresentado Maquiavel para o Spinoza. Por essas razões, os dois autores exercem profunda influência no pensamento político de Spinoza.

Tal influência gera a necessidade de revisitar o pensamento de Maquiavel e conhecer o de Van den Enden, para entender melhor algumas questões que ficam em aberto na última obra de Spinoza, o *“Tratado Político”*, pois a morte impediu a conclusão da mesma por Spinoza. No *“Tratado Político”*, Spinoza elabora uma análise mais detida e sistemática das instituições políticas e constitucionais.

Essa obra possui duas partes, uma primeira parte muito bem acabada sobre os fundamentos do poder do Estado, e uma a segunda parte que ficou incompleta e pouco sistematizada, inclusive um pouco confusa, sobre as formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia. Inclusive o capítulo sobre democracia ficou por escrever. Spinoza escreveu alguns parágrafos, mas morreu antes de concluir o capítulo. Por este motivo, existe a necessidade de buscar nos autores que influenciaram no pensamento de Spinoza elementos para entender o conceito de democracia do próprio Spinoza.

Antes de expor os conceitos dos três autores mencionados, é preciso esclarecer por que é relevante investigar o republicanismo democrático.

Normalmente o que se trabalha na área do direito constitucional é uma espécie de republicanismo oligárquico, sobretudo se pensarmos a partir da matriz americana e federalista que foi uma das influências do nosso próprio constitucionalismo. Uma crítica ao constitucionalismo passa, portanto, pelo estudo das alternativas à matriz oligárquica de república. Daí a necessidade de retornar a Maquiavel e passar por Spinoza e por Van den Enden.

O que o republicanismo democrático diz respeito a nós hoje em dia? Ontem, por acaso, e às vezes o acaso ajuda, tomei conhecimento de um texto de Maurizio Lazzarato, um teórico social italiano, que já escreveu uma obra em parceria com Antônio Negri, chamada “*Trabalho Imaterial*”, citada inclusive pela Professora Bogdana em sua palestra. Lazzarato trata do problema da dívida nesse artigo. Eu vou ler alguns trechos úteis para trazer para nossos problemas contemporâneos a discussão maquiaveliana, vandenendiana e spinoziana. Esse texto é sobre a dívida no mundo contemporâneo. Dele se extraem noções que nos permitem entender por que os autores dos séculos XVI e XVII também podem nos ajudar a pensar o mundo contemporâneo. Eis o trecho:

A dívida tem uma moral própria, diferente e complementar à do trabalho. A dupla esforço-recompensa da ideologia do trabalho se vê passada para trás pela moral da promessa (honre sua dívida) e da culpa (de tê-la contraído). A campanha contra os gregos dá testemunho da violência da lógica que permeia a economia da dívida.

Em que medida o problema contemporâneo da dívida pode ser enfrentado por autores dos séculos XVI, Maquiavel, e XVII, Van den Enden e Spinoza? Maquiavel e Spinoza são dois grandes críticos da ética cristã. A culpa e a humildade para ambos são “tristes”. E a promessa, qualquer promessa, pode ser quebrada, no entendimento de Spinoza, a qualquer tempo, basta que tenhamos desejo e potência para romper com as promessas. Por isso não há contrato social em Spinoza. Por outro lado, em Maquiavel a ética cristã também é vista como uma ética que enfraquece os ânimos e torna a cidade mais suscetível à perda de sua liberdade. E Van den Enden? Sobre Van den Enden vou apenas fazer um breve relato, uma breve apresentação sobre sua biografia. Van den Enden foi o Professor de Spinoza. Foi jesuíta expulso da Companhia de Jesus por razões não esclarecidas. Há quem diga que ele teria sido expulso por um *affair* com a mulher de um oficial da cavalaria em Amsterdã. Era libertino. Professor de gramática, sintaxe, retórica e latim, médico, poeta, escritor e diretor de teatro, dono de galeria de arte, militante político e

conspirador contra o Luís XIV. Ele morreu enforcado na Bastilha após conspiração contra Luís XIV, que descobriu a conspiração e mandou prender Van den Enden e enforcá-lo. Portanto esse é a biografia do professor de Spinoza, Van den Enden. O que nos parece por sua história é que se tratava de alguém que não se encaixava na ética cristã e nessa lógica da culpa e da recompensa.

Em suma, Maquiavel, Van den Enden e Spinoza, em virtude de constituírem alternativas ao pensamento hegemônico europeu, são úteis para apresentar conceitos capazes de realizar a crítica à lógica da culpa, tão fundamental para sustentar a estrutura de endividamento contemporânea, causa eficiente e próxima da crise econômica e social europeia.

A reflexão conceitual que eu farei foi influenciada por um autor chamado Jonathan Israel que publicou recentemente, nos últimos dez anos, duas grandes obras sobre o Iluminismo. Em 2001 publicou uma obra chamada “*O Iluminismo Radical*” e em 2006 publicou uma obra chamada “*O Iluminismo Contestado*”. Nessas duas obras Jonathan Israel defende a tese de que o iluminismo na verdade foram dois iluminismos. O primeiro radical, profundamente contrário a todas as estruturas medievais e teológicas do século XVII, e o segundo moderado, que tentou realizar a conciliação das teses iluministas radicais e as teses contra e não iluministas que vigoravam durante o século XVII. Segundo Israel, Van den Enden e Spinoza têm protagonismo inegável na construção do Iluminismo Radical e defendem a experiência republicana e democrática em razão da influência de Maquiavel. Eis precisamente o circuito que une esses três autores: segundo Jonathan Israel o Iluminismo Radical, ao qual pertencem Spinoza e Van den Enden, teria por influência política o pensamento republicano-democrático de Maquiavel, exposto em sua obra “*Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*”.

2 A DEMOCRACIA NO PENSAMENTO DE MAQUIAVEL

Por que começar por Maquiavel? Pela razão recém exposta: ele foi o autor que influenciou toda essa tradição do Iluminismo Radical de que são parte Van den Enden e Spinoza. Esse Maquiavel não é o Maquiavel “maquiavélico” ou que teria sido consagrado por defender as razões de Estado, do soberano absoluto. Mas é um Maquiavel que precisa ser resgatado, o Maquiavel republicano, que aparece muito bem em “*Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*”, o Maquiavel que afirma e aposta, ou pelo menos parece apostar em alguns momentos, na possibilidade de que os povos sejam príncipes. Ao se referir ao povo

romano, Maquiavel afirma se tratar de um exemplo de que povos que são príncipes realizam grandes conquistas. Então, eu gostaria de começar pela aposta republicana do Maquiavel, pela ideia de que a *virtú* coletiva é fundamental e central para pensar a experiência política.

O segundo ponto que eu gostaria de registrar é a crítica, ou melhor, a releitura que Maquiavel faz na ideia de constituição mista. Maquiavel, ao se aproximar da experiência política romana, termina por, de certo modo e à sua maneira, interpretar a experiência política romana, identificando no conflito entre a plebe e o Senado a causa da liberdade republicana romana. Para Maquiavel, são os tumultos que promovem boa ordem. Os tumultos entre a plebe e o Senado, o conflito, seriam a causa da liberdade romana. A Constituição mista romana, para Maquiavel, era movida por um conflito originário que deveria ser sustentado pelas instituições e conservado pelas instituições a fim de que a liberdade prosperasse.

Há ainda um detalhe interessante a se registrar. Embora o conflito fosse entre a plebe e o patriciado, a aposta democrática de Maquiavel exigia que a conservação da liberdade no interior desse conflito deveria ficar nas mãos da plebe. Maquiavel não defende qualquer solução monárquica ou aristocrática para o problema da guarda da liberdade. Ao contrário, em sua opinião a guarda da “liberdade” deveria residir nas mãos dos muitos, do povo.

Antes de expor as razões da aposta democrática de Maquiavel, gostaria de fazer só uma observação relevante, sobretudo para área de direito constitucional. Normalmente na área de direito constitucional se debate o problema do guardião da Constituição e o problema da guarda da Constituição a partir do debate entre Carl Schmitt e Hans Kelsen. Desse debate, surgem duas alternativas para realizar a guarda da constituição. A alternativa schmittiana recupera a noção de poder neutro de Benjamin Constant e, por conseguinte, se orienta por uma guarda monárquica da constituição. Já Kelsen defende a realização da guarda da constituição por um Tribunal Constitucional, ou seja, por um órgão aristocrático. Se considerarmos que a guarda da liberdade é uma das questões centrais da guarda da constituição, Maquiavel é uma alternativa interessante para realizar a crítica a Kelsen e a Schmitt.

Voltemos a Maquiavel, portanto. Eu dizia que a guarda da liberdade deve, segundo Maquiavel, ser confiada aos muitos. E por que deve residir nas mãos dos muitos? Nos *Discursos*, Maquiavel afirma o seguinte:

Em toda República há dois humores diferentes. O do povo e o dos grandes. E que todas as leis que se fazem em favor da liberdade, nascem da desunião entre eles, como facilmente pode-se ver que

ocorreu em Roma[...] Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos. (Capítulo 4, da Primeira Parte)

Diante desses dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes, Maquiavel afirma que o povo tende a conservar mais a liberdade porque o povo não deseja ser governado. Este é o ponto. O afeto com o qual Maquiavel trabalha quando analisa o conflito entre a plebe e Senado é um conflito também de desejos. Enquanto o Senado e os patrícios desejam governar, e por isso tendem a abusar do seu poder, a plebe deseja não ser governada.

Segundo Maquiavel, *“quem muito teme perder o que tem”*. Por isso, não deve ficar a liberdade sob a guarda de quem muito tem, porque estes tendem a abusar do poder que já possuem e tendem a desejar expropriar ainda mais os bens dos que pouco têm. Desse modo, tendo em vista esses dois humores, da plebe e dos patrícios, o desejo plebeu de não ser governado constitui uma espécie de contrapoder ao desejo de governar dos patrícios e é por isso que é necessário depositar liberdade nas mãos da plebe. É necessário haver mecanismos institucionais necessários para refrear a paixão excessiva, o desejo excessivo de governar daqueles que são os detentores do poder, os patrícios.

Então essa primeira ideia geral é que eu gostaria de registrar acerca do pensamento de Maquiavel. Há uma aposta nítida na institucionalização de mecanismos democráticos de contrapoder que sejam capazes de refrear as paixões excessivas e os desejos excessivos de expropriação.

Retorno, portanto, ao texto de Lazzarato. O que diz Lazzarato sobre o problema da dívida no mundo contemporâneo e sobre o neoliberalismo? Passo a citá-lo:

[...] uma das maiores questões políticas do neoliberalismo é a da propriedade: a relação credor-devedor exprime uma relação de força entre os proprietários e os não proprietários dos títulos do capital. Somas enormes são transferidas dos devedores (a maioria da população) para os credores (bancos, fundos de pensão, empresas, famílias mais ricas).

Um dos grandes problemas do mundo contemporâneo é essa profunda expropriação financeira que tem se processado, exatamente porque talvez as instituições que guardam a liberdade e as finanças são instituições, como dizem Negri e Hardt, monárquicas e oligárquicas, não existindo, portanto, qualquer contrapoder capaz de refrear esse desejo excessivo de expropriação.

Sobre Maquiavel já expus o que tinha em mente, ou seja, sua proposta democrática. Mas não avançarei sem antes lembrar que, sobre essa questão de desejo excessivo, há uma passagem de Maquiavel acerca da questão da igualdade. É pela igualdade que farei a ligação de Maquiavel, com Spinoza e Van den Enden.

A questão da igualdade é exposta no momento em que Maquiavel critica a figura do gentil homem. Tratava-se, para Maquiavel, da maior ameaça à república, porque punha em xeque o problema da igualdade e, para Maquiavel, não há república sem igualdade. Eis o trecho dos *Discursos* em que se critica o gentil-homem:

[...] gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência. Esses são perniciosos em todas as repúblicas e em todas as províncias, porém mais perniciosos são aqueles que, além de terem as fortunas de que falamos, comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem. (Capítulo 55, 1ª parte)

Isso soa semelhante ao problema do parasitismo financeiro, expressão de Hardt e Negri usada para tratar da experiência contemporânea financeira, não mais baseada na vampirização. O parasitismo financeiro se qualifica exatamente nesses termos do gentil-homem maquiaveliano.

3 VAN DEN ENDEN E A LIBERDADE IGUALITÁRIA

O segundo movimento de minha fala será apresentar para vocês as linhas gerais da obra de Van den Enden. Como disse, ele foi professor de Spinoza e certamente tenha exercido uma influência muito grande na própria obra de Spinoza. Daí a sua importância para entender alguns elementos que ficam em aberto no *“Tratado Político”*, a última e inacabada obra spinozana.

Eu vou apenas listar os elementos que eu julgo essenciais no pensamento Van den Enden, para podermos passar para o pensamento de Spinoza, que talvez será o momento em que haverá necessidade de ater-me mais detidamente a alguns conceitos para que a minha fala se torne minimamente clara.

Antes de seguir, é preciso fazer uma observação. A obra de Van den Enden em que me baseio foi recentemente traduzida na Argentina para o espanhol. É chamada de *“Liberdade Política e Estado”*. A ideia de liberdade igualitária é o conceito-chave dessa obra. O que é liberdade

igualitária? É o conceito que Van den Enden formulou para tentar identificar ou estabelecer o *bem comum* como pressuposto necessário ao bem particular ou à liberdade individual. O discurso de Van den Enden, no início da obra, parece um discurso liberal, porque ele afirma que todos devem ter o direito de buscar seu bem particular. No entanto, ao longo de sua obra, ele explica que é impossível falar em bem particular quando o *bem comum* não existe e quando não existe a liberdade igualitária.

Nesse sentido, gostaria, portanto, de registrar três propostas do Van den Enden para realização do que ele chama de liberdade igualitária. A primeira proposta é uma proposta muito inesperada para um autor do século XVII, mas compreensível diante das da anomalia holandesa e da excepcional prosperidade política e econômica da Holanda do século XVII. Enfim, a primeira proposta de Van den Enden para afirmação da liberdade igualitária é uma espécie de, eu não diria renda-mínima, mas de salário mínimo para todos os trabalhadores. Van den Enden afirma que nenhum cidadão pode ter um salário miserável, ou pode perceber uma renda miserável. Esse é o primeiro ponto de Van den Enden e pretendo explicar por que ele afirma isso. Mas, antes, cito uma passagem de sua obra em que se encontra o fundamento dessa proposta de salário mínimo:

[...] julgo como único e real objetivo de uma verdadeira forma de governo que o povo e o infinito incremento geral do bem estar do corpo e da alma seja sempre capaz de crescer e florescer. Se permitirmos que o homem possa de fato ceder em seu bem estar a outro, jamais devemos permitir que ceda tanto que o bem estar do inferior seja notoriamente oposto e impedido pelo bem estar do superior ou do que se excedeu a ele [...] onde, em virtude da organização da república, ninguém ganha uma miséria, pode-se dizer, que todos ganham bem considerados em conjunto.

Ou seja, todos só ganham bem considerados em conjunto, se ninguém ganhar uma miséria, se não houver salário miserável. Van den Enden, na verdade chamava a atenção das autoridades políticas republicanas holandesas sobre a crise social que acometia a Holanda naquele momento. Crise social essa que levou à morte a própria república holandesa. Ou seja: o bem particular só existe se todos em conjunto puderem gozar do *bem comum*. Quando um bem particular de alguém que tem muitas posses impedir a realização do bem particular de alguém que tem poucas, não há mais bem particular algum. Eis a razão da defesa de uma espécie de salário mínimo. Trata-se da única maneira de evitar que a exploração do trabalho inviabilize a experiência do bem particular de quem trabalha.

Van den Enden também afirma que a liberdade igualitária pressupõe a prática e o ensino públicos da medicina e a educação pública de todos os cidadãos, que devem aprender uma língua comum para que todos sejam capazes de entender o que os médicos, teólogos, os cientistas e os filósofos falam. Van den Enden defendia abertamente um projeto de educação pública e um projeto de instituição de saúde pública na Holanda no século XVII. Não haveria liberdade igualitária sem essas duas condições preenchidas. Van den Enden era, inclusive, favorável à proibição do exercício da medicina privada, pois a medicina privada tornaria a medicina uma prática exclusivamente voltada para os mais ricos e deixaria os mais pobres nas mãos de curandeiros.

Por fim, há uma evidente aposta na democracia. Van den Enden afirma que a democracia é a melhor forma de governo porque é a única capaz de se emendar continuamente, de se atualizar continuamente. Esse é um ponto interessante e de um certo modo é a relação que o Negri estabelece entre o poder constituinte e a democracia quando afirma que falar do poder constituinte é falar de democracia. A democracia para Negri é um processo contínuo e aberto de atualização de constituição da potência da multidão como ele vai dizer. Esse processo contínuo, portanto, é o processo democrático, sem finalidade prévia. Processo cuja própria finalidade se constitui no interior desse movimento de constituição da potência.

Além disso, afirma Van den Enden que a democracia só é destruída porque aceita internalizar elementos oligárquicos ou monárquicos em sua estrutura institucional. É por esse raciocínio, inclusive, que Van den Enden tece uma crítica firme e incisiva ao próprio Maquiavel ao afirmar que Maquiavel aceitava a moderação, a composição dos impulsos democráticos e das instituições democráticas com instituições monárquicas e oligárquicas.

Enfim, esses são os três elementos fundamentais para entender aquilo que o Van den Enden compreende por liberdade igualitária. A liberdade igualitária pressupõe um processo democrático, um mínimo de igualdade na partilha do bem comum e que certos direitos inerentes ao desenvolvimento do corpo e da alma, são os direitos a educação e à saúde, sejam de comum acesso a todos os cidadãos.

4 O PENSAMENTO DE SPINOZA

Por último, Spinoza. Falar sobre Spinoza pressupõe uma reformulação conceitual considerável. A primeira experiência que tive com Spinoza foi surpreendente, porque Spinoza usa todos os termos da tradição século XVII, embora seus conceitos sejam radicalmente

distintos dessa tradição. Parece jusnaturalista de um lado, metafísico transcendental de outro, no entanto, o aparato conceitual spinozano possui um sentido absolutamente diverso da a tradição filosófica do século XVII. Talvez por isso muitos equivocadamente insiram Spinoza dentro de uma certa tradição jusnaturalista, o que é um equívoco. Spinoza não deve nada ao jusnaturalismo, embora trabalhe com a categoria de direito natural, por exemplo. Esse deslocamento do sentido dos termos correntes do século XVII deve ser levado em consideração ao se aproximar da obra de Spinoza.

O que eu pretendo apresentar sobre a política de Spinoza é, em primeiro lugar, a função da cooperação e do exercício comum dos direitos no processo de constituição política e no processo de afirmação dos próprios direitos individuais. Este é o primeiro ponto. O segundo ponto que eu gostaria de trabalhar e de tratar é exatamente o conceito de multidão, que se constitui em um debate eterno dentro do spinozismo. Por último, gostaria de tratar do problema do controle do poder dos governantes pela multidão.

Spinoza em uma de suas cartas, a Carta 50, afirma que a diferença dele para Hobbes – é um tanto enigmática essa afirmação, por isso precisa ser desenvolvida – é o fato de ele próprio, Spinoza, conservar o direito natural. Ele diz isso e nada mais. Desse modo, uma questão é inevitável: o que significa conservar o direito natural se Spinoza não é jusnaturalista? O direito natural, segunda Spinoza, é a própria potência, o próprio esforço em perseverar na existência que cada coisa singular possui. Esse é o conceito de *conatus* segundo Spinoza. Cada coisa que existe afirma um certo grau de potência e é exatamente esse grau de potência o seu próprio direito. Então, o direito natural para Spinoza não é uma faculdade transcendental ou subjetiva e tampouco o direito natural seria uma ordem transcendente objetiva, espécie de fundamento de avaliação de legitimidade das ordens políticas instituídas.

Antes de avançar é preciso saber o que Spinoza entende por potência. Potência para Spinoza não é um potencial, mas um esforço, atual, sempre atual, de perseverança na existência. Surge, portanto, um problema: como conceber a instituição desse direito natural individual?

Para Spinoza, o direito natural individual é uma abstração, ou seja, é algo que não existe. Só existe no ponto de vista da imaginação. Não existe do ponto de vista da realidade. Não tem realidade própria, pois a abstração envolve a separação da causa e do efeito. Então, se falamos de direito natural individual, falamos de um efeito sem causa. É preciso, portanto, buscar a causa desse efeito. Cito, agora, um trecho do “*Tratado Político*” onde essa questão aparece e onde Spinoza expõe a causa do direito natural individual:

[...] o direito natural do homem enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. [Eis é a ideia do direito individual separado da sua causa.] 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 [sem cooperação] 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 e podem juntos reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se e ter toda força e viver segundo o desejo comum de todos eles. (Capítulo 2, § 15)

Ou seja, a causa de todo e qualquer direito individual e natural para Spinoza é potência coletiva, a potência comum partilhada. Essa potência coletiva, para Spinoza, pertence à multidão, conceito fundamental, inclusive, para entender boa parte da obra de Antonio Negri, porque Negri explicitamente afirma que encontrou na obra de Spinoza esse conceito. É a potência da multidão a causa de qualquer direito individual. É nessa potência comum e nos direitos comuns decorrentes da cooperação que reside a causa da potência individual e, portanto, dos direitos individuais de cada cidadão.

Por isso a democracia é o horizonte da política para Spinoza. A democracia é a única forma de conservar a própria potência coletiva, porque essa potência coletiva é já democrática desde sua origem. O problema político sempre surge após o momento da institucionalização da potência coletiva, quando podem ocorrer certos descaminhos. Por essa razão, toda a busca de Spinoza no *“Tratado Político”* é orientada para propor reformas políticas capazes de democratizar as monarquias e aristocracias, ou seja, de fazer a estrutura política retornar a seu princípio, a democracia.

É preciso fazer uma observação histórica. O *“Tratado Político”* é escrito logo após a queda da república holandesa. A queda da república holandesa, portanto, inspirou a redação do *“Tratado Político”*, que é uma proposta de reforma das instituições políticas monárquicas e aristocráticas, sempre no intuito de redemocratização, porque o projeto democrático havia falido naquele momento na Holanda e se tratava exatamente de se encontrar e conceber possíveis instituições capazes de controlar o poder dos aristocratas e monarcas.

Mas, voltando ao tema da potência da multidão, que é o que importa agora. A potência da multidão é o que sustenta toda a ordem

política e todos os direitos a serem exercidos. Percebam bem: Spinoza afirma que o direito natural é a potência. Quando ele afirma que conserva o direito natural, o que se conserva em seu sistema é a potência da multidão, diferentemente de Hobbes, para quem a potência da multidão é transferida para um terceiro. Não há contrato social em Spinoza. Há um processo contínuo de constituição dessa potência coletiva e, eventualente, até de decomposição dessa potência coletiva. Mas não há, em absoluto, contrato social em Spinoza. Há uma tessitura contínua de afetos e desejos até a constituição desse desejo *comum* de estar em comunidade, que o Negri chama, ao interpretar a obra de Spinoza, de amor de comunidade, afeto que refreia o medo da solidão, medo esse característico de qualquer tirania. A tirania trabalha sempre o campo da solidão, e não no campo da alegria e da comunidade, da *partilha comum* dos bens e dos direitos.

Resta, ainda, um problema: entender o conceito de multidão. Negri afirma que multidão é o conceito relativo às singularidades, pois a multidão é sempre a multidão de singularidades. No entanto, acredito que, para formular uma compreensão adequada do conceito multidão, é preciso dar um passo atrás e compreender o conceito de corpo de Spinoza, pois nele já se encontra o conceito de multidão. Diria, inclusive, que a partir do conceito de corpo e também do conceito de mente é possível realizar uma primeira aproximação da ideia de multidão.

Pode-se dizer, de saída, que, para Spinoza, só há multidões. Um corpo individual é sempre uma multidão, multidão de corpos compostos, multidão de átomos, de moléculas. A física spinozana é uma física multitudinária, baseia-se na ideia de multidão e se constrói a partir da ideia de multidão. Não há corpo que seja absolutamente atomizado. Só há corpos em composição e toda composição, na verdade, é uma recomposição sob outras relações. É um outro corpo que se constitui quando um se decompõe. Então só há para Spinoza multidões físicas e também só há multidões mentais. A mente não é uma simplicidade. Por isso, inclusive, Spinoza não usa o termo alma, como fazia a tradição do século XVII. Ele usa o termo mente para marcar uma distância profunda entre sua filosofia e, por exemplo, a de Descartes. A mente para Spinoza é uma multidão de ideias, pois a mente, para Spinoza, é ideia do corpo. Não é “a” ideia do corpo, mas são “as” ideias do corpo que nós formamos, as ideias das sensações físicas que nós experimentamos. Eis a razão de a experiência ser tão importante para Spinoza no que se refere à constituição do próprio conhecimento, afinal é pelas sensações físicas que construímos a nossa mente. É pela experiência das afecções que nosso corpo recebe que a nossa mente se constitui.

Todas as ideias decorrentes das afecções e das sensações de um corpo: isso é uma mente. Uma mente não é uma simplicidade indivisível, incorpórea; aliás, pode até ser considerada incorpórea, o que não é tão importante. O que importa é que a mente é uma multiplicidade incorpórea e, portanto, é divisível como o corpo é divisível, como o corpo singular é divisível. É dessas noções que Spinoza extrai o conceito de multidão. A potência coletiva multitudinária é precisamente o efeito do processo de constituição de uma série de potências individuais que, na verdade, já são multitudinárias de saída, toda singulares entre si, afinal Spinoza afirma que toda essência é singular.

A questão da singularidade das essências é também importante para o conceito de multidão. Não há essência geral de uma coisa. Spinoza afirma que a essência é aquilo sem o que a coisa não pode ser nem existir, mas também aquilo que sem a coisa não pode ser nem existir. Ou seja, toda essência de uma coisa é singular, jamais uma essência geral e abstrata, da qual seríamos espécies de emanações derivadas. Por esse motivo Negri compreende que a multidão é na verdade uma composição de singularidades.

Retornemos à questão da potência da multidão: a cooperação e o amor de comunidade são os dispositivos dinâmicos e afetivos essenciais para pensar a constituição da potência da multidão que, portanto, deve ser conservada, porque sem a conservação da potência de multidão é impossível conservar o Estado.

Surge, assim, a última questão de que tratarei sobre o pensamento de Spinoza: como conservar o Estado? O problema da conservação do Estado é, para Spinoza, em certa medida, conexo ao problema da instituição da democracia e do controle do poder dos governantes, do poder constituído. Segundo Spinoza a democracia é a forma de governo mais natural, isto é, trata-se da forma de governo que mais convém à potência da multidão, o direito natural coletivo instituinte, a causa instituinte permanente do direito do Estado, que é determinado pela potência da multidão.

O debate institucional proposto por Spinoza gira em torno, sobretudo, da defesa de mecanismos de contrapoder democráticos e, desse modo, ele retoma Maquiavel. Eu não pretendo desenvolver longamente esse problema, mas gostaria de dar um exemplo desses mecanismos democráticos de contrapoder, que, na opinião de Spinoza, são a única possibilidade de instituir a liberdade comum e de conservar alguma liberdade comum quando se instituem monarquias ou aristocracias.

Uma das instituições mais aptas para controlar o poder dos monarcas, que é por Spinoza extraída do pensamento de Maquiavel, é a

instituição do povo em armas. Spinoza defende que em monarquias só se conserva a liberdade se as forças armadas forem controladas pelo povo, pela multidão. Antes de mais nada é preciso fazer um esclarecimento, em tempos de tráfico de armas e de milícias: não se trata, evidentemente, de ser anacrônico e de pensar que Spinoza defenderia o direito de cada um portar um fuzil. Às vezes a palavra, por exemplo, pode ser uma arma muito mais sofisticada. O acesso à internet, de se mover dentro da internet, a capacidade de organização social, enfim, há uma série de armas que podemos conceber no mundo contemporâneo.

Para evitar maiores incompreensões, eu vou citar exatamente o que diz Spinoza sobre o problema do povo em armas, não sem antes explicar que, para Spinoza, o monarca só obedece à vontade do povo, só sufraga a vontade da multidão, se essa multidão estiver armada, porque normalmente o monarca se deixa levar por conselheiros, e não pelos desejos da multidão. Segundo Spinoza,

[...] seja, portanto, conduzido pelo medo da multidão, seja para pôr do seu lado a maioria da multidão armada, seja conduzido pela generosidade de ânimo, para atender ao interesse público o rei subscreverá sempre a opinião que tiver mais votos, isto é, aquela que for mais útil à maior parte do estado. Ou então procurará conciliar, se possível, as opiniões conflitantes que lhe foram apresentadas, a fim de atrair todos a si, coisa em que porá todo o seu vigor e para que eles experimentem, na paz como na guerra, o que só nele próprio tem. Desse modo, estará maximamente sob jurisdição de si mesmo e terá maximamente o estado quando atender maximamente à salvação comum da multidão.

O monarca, portanto, teria duas alternativas: ou ele se alia aos oligarcas e perderá a cabeça, Luís XVI é um exemplo neste sentido, ou se alia à multidão. Na opinião dele, a única forma de instituir a liberdade comum é exatamente forçar o monarca a ouvir a opinião da multidão e a única maneira de produzir esse afeto de medo no monarca, de perder a própria cabeça, é que a multidão esteja em armas, porque só assim será capaz o rei de se voltar para a multidão e ouvir as suas opiniões.

Uma observação é necessária: toda política de Spinoza é pensada a partir dos afetos. O problema afetivo é central para Spinoza e aqui se retoma mais uma vez uma tradição maquiaveliana. A política é a arte de constituir afetos, de compor afetos, de pôr afetos em relação. O afeto, neste caso, que precisa ser estimulado, é o medo que os governantes têm em relação à multidão, porque só há liberdade quando as instituições constituídas de poder temem a multidão. Esse é o ponto central da ideia

de povo em armas. Tal noção, inclusive, pode ser universalizada. O rei, qualquer governante, o poder constituído, para usar o termo negriano, mas também jurídico, só obedece à potência constitutiva da multidão se houver mecanismos institucionais capazes de despertar o afeto de medo no poder do constituído e nos ocupantes do poder constituído. Essa é a função de contrapoder que o povo em armas, a multidão armada, exerce no interior do aparato constitucional proposto por Spinoza para as monarquias. Ainda há, no *Tratado Político*, outras instituições democráticas relativas à monarquia e à aristocracia. No entanto, tratei apenas de uma, a título de exemplo, pois é o que o tempo me permite.

5 CONCLUSÃO

Em Maquiavel, Van den Enden e Spinoza há uma espécie de continuidade, ainda que verifiquemos existir uma série de entre esses autores. Entretanto, há uma espécie de patrimônio comum de idéias que atravessa as obras desses autores. Acredito que a noção de liberdade igualitária de Van den Enden, a noção de guarda da liberdade e do conflito social constitutivo da liberdade em Maquiavel e, por fim, a noção de multidão, e a noção de potência da multidão, constituída partir de mecanismos de cooperação igualitária, digamos assim, são os elementos comuns que nos permitem aproximar Spinoza, Van de Enden e Maquiavel e que talvez possam inspirar reflexões acerca do debate sobre a experiência contemporânea neoliberal e biopolítica em que a dívida e a expropriação avançam não apenas sobre os bens financeiros, mas também sobre os bens políticos e sobre a capacidade de interferência direta nas instituições.

Na minha opinião, os conceitos de Maquiavel, Van den Enden e Spinoza podem provocar um debate e uma reflexão a respeito do neoliberalismo geral e, como eu disse, sobre o poder das finanças, mas, sobretudo, sobre a estrutura política necessária à afirmação desse poder das finanças. Afinal, não haveria tamanho poder das finanças se não houvesse uma institucionalização política capaz de canalizar os desejos de expropriação e de afirmar esses desejos face a outros desejos, por exemplo os desejos dos “indignados” na Europa, que vêm se manifestando desde maio do ano passado firmemente contra essa tendência excessiva dos desejos de apropriação financeira, biopolítica etc.. Creio que a retornar às origens do debate republicano-democrático, aos conceitos de Maquiavel, Spinoza e Van den Enden, é importante para constituirmos nossa própria ideia de democracia e para concebermos instituições de contrapoder capazes de refrear os excessos neoliberais. Muito obrigado pela atenção e já podemos seguir para os debates.

