

Spinoza e o conceito de multidão: reflexões acerca do sujeito constituinte

Francisco de Guimaraens*

1. Introdução

Um aspecto comum às mais diversas interpretações do pensamento spinozano consiste na identificação do sujeito político que funda o espaço político e o direito. Na medida em que a discussão que envolve a teoria política e a teoria da constituição não pode afastar-se da análise dos princípios legitimadores do exercício do poder, torna-se inarredável a reflexão sobre o sujeito político. Vale, inclusive, ressaltar que, de acordo com a concepção estabelecida a esse respeito, estruturam-se perspectivas políticas mais próximas ou mais distantes de uma determinada forma de governo. Por este motivo, é necessário investigar os problemas que derivam da determinação do sujeito político para, então, obter-se uma clara compreensão do pensamento político e jurídico spinozano. Spinoza concebe que o sujeito político é a multidão. Tal posição se considera ímpar em seu tempo – talvez até os dias de hoje assim permaneça –, sendo necessário compreender por que Spinoza destoa das tradicionais correntes políticas de sua época.

Tendo em vista a singularidade da posição de Spinoza ao conceituar o sujeito político responsável pela formação do espaço civil e do direito positivo, o presente artigo busca apresentar os principais contornos do conceito de multidão e, por conseqüência, demonstrar uma via alternativa de inteligência dos fenômenos jurídico e político. A fim de elucidar a proposta spinozana, quatro questões serão percorridas neste trabalho,

* Doutor em Ciências Jurídicas pela PUC-Rio e professor dos Programas de Graduação e Pós-Graduação do Departamento de Direito da PUC-Rio. E-mail: chico.ntg@terra.com.br.

a saber: a) as razões da larga rejeição do conceito de multidão, o que se percebe pela análise das principais obras políticas elaboradas ao longo da modernidade; b) o estreito vínculo existente entre o conceito de multidão e o de multiplicidade, relação esta que busca revalorizar o múltiplo e evitar sua supressão mediante a afirmação absoluta da unidade; c) a demonstração da relação entre a potência constituinte da multidão e o poder constituído exercido pelos dispositivos de representação, relação esta que não confere ao poder constituído a capacidade de dar sentido e realidade ao caos e à desordem multitudinária; d) a tensão existente entre o conceito de soberania consagrado pela tradição ao longo da modernidade e o conceito de multidão, tensão esta que permite compreender ser o conceito de multidão, em um certo sentido, ‘antimoderno’. Mediante a explicitação dessas questões pretende-se contribuir para a construção de um conceito contemporâneo de multidão, que permita dar conta das novas experiências políticas e jurídicas que, por sua vez, queira-se ou não, há muito já deixaram de se enquadrar nas categorias que a modernidade hegemônica construiu.

2. Um conceito maldito

O conceito de multidão sempre foi considerado maldito. A multidão carrega em seu âmago a idéia de multiplicidade¹. Trata-se de uma reunião de seres humanos que não obedece a qualquer forma prévia, afinal, o múltiplo só assim se pode considerar caso não derive de uma unidade primordial. Afirmando-se o contrário, o múltiplo consistiria, de fato, em variação específica do uno, carregando a unidade em seu âmago, deixando de ser múltiplo por natureza, constituindo-se em múltiplo por acidente a determinar uma certa variação da unidade primordial. Na medida em que ainda não é o momento adequado para adentrar a discussão acerca da oposição entre unidade e multiplicida-

¹ A passagem a seguir é útil para compreender o sentido de multiplicidade que não necessita da unidade para se conceber: “Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arbóreas. Inexistência, pois, de unidade que sirva de pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para “voltar” no sujeito. Uma multiplicidade não tem nem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza” (DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995. p. 16).

de, é preciso, antes de mais nada, compreender os argumentos que se orientam contra o conceito de multidão².

Um dos mais incisivos críticos da multidão foi Thomas Hobbes. Em seus escritos, sempre que possível, Hobbes buscou ressaltar uma série de questões negativas inerentes à multidão. A negatividade da multidão pode ser resumida em um argumento: a multidão não é apta a governar. O múltiplo não consegue decidir, afinal, havendo o propósito de instituir um governo, é fundamental estabelecer a unidade. Deste modo, apenas e tão-somente mediante a representação da multidão, que a conduziria a uma unidade, seria possível fundar a soberania e o estado civil. A unidade, portanto, é considerada um pressuposto para a existência da paz e do governo civil, do contrário subsistiria a guerra e a discórdia. A melhor compreensão do argumento exige a demonstração dos fundamentos do mesmo.

² É importante circunscrever com exatidão o espaço em que se situa o conceito de multidão, diferenciando tal conceito de outras noções que podem estar próximas do conceito em análise. Multidão não é o mesmo que nação, na medida em que o conceito de nação contém em si as noções de unidade e de identidade primordial e homogênea de um grupo de pessoas vinculadas por laços de tradição, lingüísticos e/ou étnicos. A identidade é dada de saída, enquanto na multidão seria melhor falar de singularidades que constituem modos de ser comuns que as associam. Em se tratando da nação, “a identidade é, dessa maneira, concebida não como resolução de diferenças sociais e históricas, mas como o produto de uma unidade primordial. A nação é uma figura completa de soberania *prior* ao desenvolvimento histórico que não esteja prefigurado na origem” (HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. 4ª ed.. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 118). Já o conceito de povo não se aplica adequadamente à multidão em razão de o povo ser sempre povo de um Estado determinado. O povo só existe após o Estado conferir forma jurídica e política a um agregado de determinados indivíduos, qualificando-os como cidadãos. Kant, por exemplo, explicita esta posição ao negar a possibilidade de exercício do direito de resistência mediante o assassinato do monarca, afinal a execução do monarca, por qualquer razão, “deve ser considerada como uma cabal subversão dos princípios da relação entre um soberano e seu povo (na qual o povo, *que deve sua existência exclusivamente à legislação do soberano* (grifo nosso), se torna seu senhor), de sorte que a violência é elevada acima dos mais sagrados direitos” (KANT, Immanuel. Doutrina universal do direito, Parte II, Seção I, Observação Geral. In *A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2003. p. 164). A multidão também não é o mesmo que a plebe. A plebe consiste, na verdade, sob o ponto de vista de Spinoza, no conjunto de indivíduos que foram aliados do exercício do poder político no momento de fundação de uma aristocracia. Ou seja, “a plebe, enquanto conjunto de indivíduos que, com outros e em igualdade de condições, era consitutiva da *multitudo*, era membro do sujeito político originário e detentora do poder. *Tornou-se* plebe exatamente ao se deixar excluir do poder, ou ao permitir que dele fosse excluída, no processo de passagem da democracia originária à aristocracia, isto é, no movimento que instaura a divisão social das classes” (CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 285). Em suma, a multidão não deve ser concebida com base nos conceitos de nação, povo ou plebe. Trata-se de um conceito distinto destes, o que demonstra a singularidade da posição assumida por Spinoza.

A multidão, segundo Hobbes, consiste em um agregado de pessoas que emitem juízos particulares a respeito das mais variadas questões. Assim, “ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que podem ter propostas”³. Na sua essência a multidão configura um conjunto de pessoas que não guardam qualquer unidade e, portanto, adotam condutas diversas fundadas nos desejos particulares. A multidão não possui qualquer ordem, afinal a ordem, em Hobbes, é fruto de uma manifestação de vontade orientada em um só sentido. Por este motivo, a multidão não é apta a configurar um regime jurídico e tampouco pode construir uma ação conjunta. Trata-se de uma miríade desorientada de ações, algo bastante próximo daquilo que se compreende pelos indivíduos em estado de natureza, o que pode ser demonstrado no trecho a seguir: “E, embora com base em contratos privados cada indivíduo possa ser seu próprio direito e propriedade, de modo que um possa dizer *isto é meu* e outro *isso é dele*, não haverá porém nada de que a multidão como um todo possa dizer justamente, e enquanto pessoa que se distingue de qualquer indivíduo, *isto é meu, e não de outrem*”⁴. A multidão não constitui o justo, na medida em que não se encontra capacitada para configurar o direito vigente. Ora, segundo Hobbes, sem direito positivo estabelecido e sem a determinação, através do direito positivo, de parâmetros de justiça, torna-se evidente que o sujeito político multidão pode ser associado ao estado em que se encontram os seres humanos antes de pactuarem e, assim, fundarem o estado civil. Tal estado é o de natureza. Para demonstrar a assertiva, cabe observar o que diz o próprio autor:

Numa multidão que ainda não tenha sido reduzida a uma pessoa única, da maneira que acima expusemos, continua valendo aquele mesmo estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*, que se chamam domínio e propriedade – isso porque ainda não existe a segurança que afirmamos, antes, ser o requisito necessário para o cumprimento das leis naturais⁵.

³ HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo VI, § 1.

⁴ HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo VI, § 1.

⁵ HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo VI, § 1. No mesmo sentido orienta-se a opinião do autor exposta no trecho a seguir: “Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõem forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém,

Segundo o que se expôs pelas palavras de Hobbes, a ordem civil somente se efetiva quando um conjunto de pessoas que configura uma multiplicidade se reduz a uma única pessoa, ou seja, a multiplicidade é o negativo da unidade. O pensamento político hobbesiano pressupõe uma ontologia em que o múltiplo determina uma certa decadência ou corrupção da unidade. A virtude política se encontra na construção da unidade política. Disso resulta a importância conferida por Hobbes à noção de representação, tendo em vista que em torno desta se constitui e se garante a unidade. A representação é tanto dispositivo catalisador da unidade quanto mecanismo de conservação da mesma. Se a representação significa, nas palavras do filósofo, um meio de personificação de algo⁶, um sistema de representação política é fundamental para personificar a unidade formada após o pacto de união, sistema este que se estabelece com a outra face do contrato social, o pacto de sujeição. No que se refere à intrínseca relação entre a unidade e a representação, cabe observar o que Hobbes enuncia a esse respeito:

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja uma. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão⁷.

Hobbes é apenas um dos mais conhecidos representantes de uma extensa gama de autores que enxergam na multidão o signo da desordem e do caos. É de conhecimento de todos que o Estado moderno fundou sua existência na unidade e na representação, conceitos que sempre caminharam lado a lado. A multiplicidade foi relegada ao desgoverno e ao perigo constante de irrupção da guerra civil. Qualquer regime de pacificação das relações sociais, nestas condições, deveria ser

seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros [...] E devido a tal não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas, além disso, mesmo sem haver inimigo, facilmente farão guerra uns aos outros, por causa de seus interesses particulares” (*Leviatã*, Capítulo XVII).

⁶ “E personificar é representar, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome” (HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo XVI).

⁷ HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Capítulo XVI.

compreendido por intermédio da unidade. Assim, a multidão deveria ser controlada, contida, submetendo-se a mesma aos mecanismos de representação política ou mesmo da repressão policial, quando a representação não fosse apta a assegurar a unidade.

3. O resgate do conceito: multidão e multiplicidade

Se a tradição política da modernidade expulsou de saída a multidão ao refletir acerca do movimento fundador da política, Spinoza construiu sua teoria política e os fundamentos de legitimação do direito civil a partir da multidão. Trata-se do sujeito político que serve de referência para constituição do estado civil e do direito civil⁸. Tendo em vista a importância deste conceito para a reflexão política spinozana, torna-se necessário expor os contornos do mesmo, do contrário qualquer análise da política spinozana se transformaria em enunciados deslocados de seus fundamentos.

A exposição do conceito spinozano de multidão deve remontar, de início, aos fundamentos ontológicos. A ontologia spinozana é profundamente marcada pela idéia de multiplicidade. Deus⁹, segundo Spinoza, apesar de numericamente uno, é qualitativamente múltiplo, na medida em que sua essência é constituída por infinitos atributos. Encontra-se, na origem de todas as coisas, a substância, uma estrutura que envolve o múltiplo. O real não é uniforme, mas uma multiplicidade aberta¹⁰ em permanente processo de constituição. Uma ontologia em que não se pressupõe um entendimento criador e, por conseqüência, em que o finalismo necessariamente se associa à idéia de multiplicidade. Inexistindo qualquer modelo prévio que configure uma unidade primordial ou não havendo qualquer fim prévio a ser perseguido, torna-se possível

⁸ Por direito civil entenda-se direito da Cidade, ou seja, o direito positivo.

⁹ O conceito de Deus ocupou uma longa discussão na tradição do pensamento ocidental. Em Spinoza, tal conceito também aparece na ontologia. Cabe ressaltar que se trata de uma discussão de cunho filosófico, e não teológico. Tanto isto é verdade que Spinoza emprega a expressão latina *Deo sive Natura*, Deus, ou seja, a Natureza. Conceber Deus, para os pensadores do século XVII, consistia em problema central da ontologia tanto quanto conceber o Ser para o século XX foi uma questão ontológica fundamental.

¹⁰ “Uma concepção do ser unívoco é colocada contra toda homologia espacial, a favor da versatilidade plural do ser e novamente contra toda finalização temporal de seu desenvolvimento. O mecanicismo spinozista nega toda possibilidade de concepção do mundo que não se represente como emergência singular, plana e superficial do ser. Deus é a coisa. Deus é a multiplicidade. Um e múltiplo são forças equípolentes e indiscerníveis: no terreno do absoluto a seqüência numérica não é dada senão como assunção da totalidade dos eventos” (NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.p. 273).

a emergência e a afirmação das singularidades e, por conseqüência, da multiplicidade. Vale ressaltar que a multiplicidade e a singularidade não são noções dissonantes, mas, ao contrário, se vinculam necessariamente. O singular envolve aquilo que não se refere a qualquer gênero superior de que seria espécie, recusando-se qualquer possibilidade de unificação dos seres singulares. A recusa da lógica estruturada pelas noções de gênero e espécie se apresenta como o caminho para a fundação de uma concepção de multiplicidade que não guarde qualquer relação com a idéia de unidade. O múltiplo que deriva do uno pode ser representado pelas espécies que derivam do gênero. Já o múltiplo em si exprime a recusa de que o real se configurar por formas ideais expressas nos diversos seres existentes representativos das mesmas.

Se o primeiro movimento necessário a se permitir a afirmação do conceito de multidão perpassa a ontologia, o movimento seguinte envolve a física. O conceito spinozano de corpo apresenta elementos de conexão com a idéia de multiplicidade. O que é um corpo? Trata-se de uma relação entre partes extensas determinada por uma certa proporção de movimento e repouso. Cada corpo é composto por relações entre outros tantos corpos, isto é, cada corpo é definido em função de relações de composição estabelecidas entre uma multidão de corpos. Vale lembrar o que Spinoza propõe a fim de se compreender a unidade da extensão, ou seja, do universo físico. Dividimos em nossa imaginação a extensão em partes, entretanto tais partes estão relacionadas ao infinito, até a constituição da natureza inteira, afinal, na extensão, alguns corpos compõem relações com outros tantos que, por sua vez, compõem outras relações com outros tantos ainda e assim ao infinito. Neste sentido, “a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade”¹¹. A expressão da substância, sob o ponto de vista da extensão, se determina por uma multiplicidade infinita de corpos que se agenciam e configuram a fisionomia do universo extenso (*facies totius universi*). É necessário sublinhar que, em virtude de inexistirem modelos abstratos que guiem a natureza dos corpos ou essências ideais, a multiplicidade física a que se refere Spinoza não pressupõe qualquer índice de unidade prévia. E, quanto à unidade quantitativa da natureza física inteira, afinal o universo físico é um só, ela se constitui a partir do múltiplo, de modo que a estrutura da unidade quantitativa se estabele-

¹¹ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Lema VII, Escólio.

ce pela rede de relações composta entre múltiplas partes extensas, que se encontram em um processo aberto de determinação de suas relações.

Tendo em vista o exposto acima, pode-se concluir que “quando olhamos os corpos, percebemos que não estamos apenas diante de uma multidão de corpos, mas compreendemos que cada corpo é uma multidão. Cruzando-se na multidão, cruzando multidão com multidão os corpos se misturam, se tornam mestiços, se hibridizam, se transformam, são como as ondas do mar, em perene movimento e em perene e recíproca transformação”¹². Na natureza, além da multidão de corpos, verifica-se que cada corpo é uma multidão de outros corpos. Este dado já se encontra na física de Spinoza, fundamentalmente quando o filósofo afirma que “o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto”¹³. Isto é, o corpo humano se constitui de uma multiplicidade de corpos que, por sua vez, também são compostos de uma multiplicidade de outros e assim ao infinito. Se a multidão se define por sua natureza múltipla, pode-se deduzir que o princípio multitudinário é constitutivo de todos os corpos existentes na natureza, afinal nenhum corpo está só. Ao fundar uma física que descarta de saída o atomismo, Spinoza se permite concebê-la a partir da idéia de multiplicidade, e não de unidade. Revaloriza-se a multiplicidade, que deixa de ser a decadência ou a corrupção da unidade. De agora em diante a multiplicidade consiste na origem de qualquer unidade, que se subordina ao múltiplo existente no interior de sua estrutura¹⁴.

Se os corpos humanos individualmente considerados consistem em multiplicidades, o mesmo vale para os corpos coletivos instituídos pelos primeiros. Há um regime de analogia entre o corpo individual e o coletivo que se define a partir do princípio que se situa na origem dos corpos ‘individuais’, princípio este que permanece presente nos corpos coletivos. Assim, se os primeiros são claramente definidos por um prin-

¹² NEGRI, Antonio. Por uma definição ontológica de multidão. In *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 170.

¹³ *Ética*, Parte II, Proposição XIII, Postulado I.

¹⁴ “Spinoza nos dá uma idéia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. “O corpo humano”, escreve ele, “é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo” – e no entanto essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um corpo único. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, continuará sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos” (HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 248).

cípio multitudinário, os últimos seguem as mesmas propriedades dos primeiros. Spinoza explicitamente afirma a relação de analogia entre o corpo humano e o corpo social ao se valer da seguinte expressão “em um Estado, como no corpo humano”, no *Tratado Político*¹⁵. Tal relação de analogia não significa uma identidade entre o corpo individual e o coletivo. Sua aproximação se dá pelo fato de serem ambos constituídos por múltiplos elementos que se compõem e que determinam uma relação proporcional entre o movimento e o repouso de cada um dos elementos. A analogia física entre o corpo de um indivíduo humano e o corpo coletivo pelo qual se afirma a multidão se verifica também no poder de afetar e de ser afetado, do qual nenhuma coisa existente pode vir a se afastar¹⁶. Todo corpo existente exprime um determinado poder de afetar e de ser afetado que o singulariza.

Uma conseqüência importante pode ser deduzida da multiplicidade que constitui cada corpo. Em função de, segundo Spinoza, a mente ser idéia do corpo, imediatamente se conclui que ela é também uma multiplicidade; não de corpos, evidentemente, mas de idéias. Esta concepção acerca da mente se apresenta explicitamente na obra de Spinoza, conforme o trecho seguinte: “A idéia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de um grande número de idéias”¹⁷. A mente também é uma multiplicidade, o que, de resto, cada vez mais se comprova pelas novas descobertas no campo da neurociência. A simplicidade irreduzível da alma humana, presente no pensamento de filósofos como Descartes, desaparece. Tanto a mente, quanto o corpo, são múltiplos e compostos de numerosas partes.

A afirmação da multiplicidade como dispositivo de compreensão do modo de composição dos corpos e das mentes permite refundar o pensamento político, estabelecendo-se um novo sujeito político. As

¹⁵ O período inteiro é o seguinte: “Em um Estado, como no corpo humano, os acréscimos cotidianos implicam a necessidade de uma cura” (*Tratado Político*, Capítulo X, § 1).

¹⁶ “Cela signifie: premièrement, que le corps politique se définit par une multiplicité dont les éléments sont stabilisés dans un rapport de mouvement et de repos particulier (sa *facies civitatis*); deuxièmement que ce même corps possède une aptitude à affecter et à être affecté” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*: Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris : Vrin, 1996. p. 244).

¹⁷ *Ética*, Parte II, Proposição XV. De acordo com a demonstração desta proposição, “a idéia que constitui o ser formal da mente humana é a idéia do corpo, o qual é composto por um grande número de indivíduos muito compostos. Ora, há necessariamente em Deus uma idéia de cada um dos indivíduos que compõem o corpo. Portanto, a idéia do corpo humano é composta deste grande número de idéias que são aquelas das partes que o compõem”.

multiplicidades são aptas a formar corpos e mentes, do mesmo modo que podem constituir sujeitos políticos, multidões. A filosofia spinozana não faz coro com as inúmeras vertentes do pensamento político defensoras da tese segundo a qual somente mediante a unidade seria passível de se instituir o governo. O múltiplo não se considera algo que carrega em si uma certa negatividade, um sinal de desordem e desarmonia. Trata-se, na verdade, daquilo que se encontra na origem da composição de todas as coisas. Cada coisa se compõe a partir de uma multiplicidade determinada e participa de outras tantas formas múltiplas de organização. Esta é a condição necessária para se conceber adequadamente a multidão, não segundo uma perspectiva que identifica na multidão a anarquia, o caos e a guerra, mas sim de acordo com uma concepção que afirma ser a multidão o sujeito político por excelência. É a pluralidade das forças e das formas de vida presentes no social que configura o espaço político, também marcado pela pluralidade originária, pluralidade esta que não tem na unidade um fim, mas um simples signo apto a auxiliar a própria conservação na existência da multiplicidade constituinte. Resta, agora, compreender adequadamente no que consiste efetivamente a multidão e como ela afirma sua potência.

4. A multidão e sua potência constituinte: um processo de liberação

Uma importante questão que orbita o conceito de multidão envolve sua revalorização, buscando-se negar a suposta negatividade caótica que invariavelmente se lhe atribuiu. A multidão consiste no sujeito político de caráter coletivo que funda o estado civil e o direito. Trata-se do fundamento real e efetivo do exercício do poder, sem o qual toda a política perderia a sustentação necessária. A multidão determina a constituição da política e do direito mediante sua ação. Segundo Spinoza, “este direito que define a potência da multidão se chama geralmente de ‘soberania’”¹⁸. De acordo com este pequeno trecho, já se torna visível que a multidão não mais se considera algo a se domar mediante os mecanismos representativos. Trata-se do protagonista fundamental do cenário político, ao qual se subordinam tais dispositivos de representação, o que se busca demonstrar no momento. Não é a representação que organiza e confere sentido à multidão, e sim ela, multidão, que constitui o sentido do mundo e, mediante a expressão de sua potência, determina a produção do direito no espaço político. O sentido das coisas é con-

¹⁸ *Tratado Político*, Capítulo II, § 17.

figurado pela multidão. Por intermédio de sua atividade constrói-se o horizonte no qual os poderes constituídos transitam e operam.

Tendo em vista que os poderes constituídos se subordinam ao horizonte de sentido determinado pela multidão, o poder termina por se considerar efeito da ação da multidão, efeito este que permanece na causa, não se afastando dela, afinal o plano no qual se movimenta o sistema spinozano é o de imanência absoluta. Sendo efeito da ação constituinte da multidão, o poder se subordina àquilo que determinou a multidão em seu movimento constitutivo. O poder afirmado pelos dispositivos de representação, na verdade, opera no interior da expressão da potência da multidão, potência que consiste na força viva que anima as estruturas de poder, além de estabelecer seus limites. A relação entre o poder instituído e a potência da multidão se apresenta com clareza no *Tratado Político*, no momento em que Spinoza vem a enunciar o seguinte: “O direito do Estado, ou direito do Soberano, não é outra coisa que o próprio direito de natureza determinado não pela potência de cada um, mas da multidão”¹⁹. Vale ressaltar que a expressão latina usada por Spinoza, que foi traduzida por “direito do Soberano”, é a seguinte: *summarum postestatum jus*. Tendo em vista esta terminologia, é possível identificar a relação entre poder (*potestas*) e potência (*potentia*). A potência constitui o poder, potência esta que se exprime pela multidão. Subsiste uma tensão entre poder e potência, tensão que afirma a necessidade de o poder se subordinar ao exercício pleno e atual da potência, pois o campo em que transita o poder é determinado e demarcado pela potência da multidão. Tal tese se enuncia com bastante clareza por Antonio Negri, como pode-se perceber no trecho a seguir:

A *potestas* é dada como capacidade – conceitabilidade – de produzir as coisas; a *potentia*, como força que as produz atualmente [...] o termo *potestas*, se não é para ser completamente riscado do quadro de uma terminologia (spinozisticamente) significativa, não pode ser entendido – enquanto horizonte de conceitabilidade – senão como função subordinada à potência do ser elemento – portanto – inteiramente determinado e submetido ao contínuo deslocamento, à contínua atualização determinada pelo ser potencial²⁰.

¹⁹ *Tratado Político*, Capítulo III, § 2. No mesmo sentido se orienta outra passagem do *Tratado Político*, segundo a qual “O direito da Cidade, com efeito, é determinado pela potência da multidão conduzida, de certo modo, por uma única mente” (*Tratado Político*, Capítulo III, § 7).

²⁰ NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*, p. 248-249.

A potência da multidão se contrói por uma multiplicidade de singularidades²¹ que se organizam no espaço social e que determinam o horizonte de ação política. O espaço político passa a ter por fundamento um sujeito político que é, por natureza, múltiplo. A origem da Cidade se encontra na multiplicidade construída pela multidão de singularidades. Pode-se indagar de que maneira tal multidão constitui sua própria potência que significa, na verdade, o seu próprio direito. Entretanto, ainda não é o momento de adentrar tal problema, o que se fará em breve. Interessa, por enquanto, analisar qual a relação entre a potência de auto-organização da multidão e a instituição da liberdade.

É preciso considerar que o próprio movimento constitutivo afirmado pela potência da multidão exprime um movimento de liberação. Em Spinoza a liberdade se afirma não como um ideal a se atingir, e sim como um processo de expansão da potência de agir de uma certa coisa. A multidão, na medida em que se constitui de modo autônomo, afirma sua liberdade ao determinar sua potência, configurar seu direito e institucionalizar o espaço político²². Apesar de o próprio movimento de autoconstituição da multidão já ser expressão significativa de sua liberação, Spinoza não compreende que assim se resolve o problema da liberdade. Tendo em vista a tensão entre poder e potência e a subordinação do poder à potência, a liberdade deve também ser considerada sob este ponto de vista. Isto é, quanto mais a multidão exprimir sua potência com base na compreensão de que, efetivamente, é nela que reside o fundamento de legitimidade do poder político, mais intensa será a expressão da potência da multidão. Quanto mais se afirma e se explicita a relação de subordinação do poder à potência, mais intensamente se expressa a potência da multidão. Ao contrário, quanto mais se difunde pela superstição a transcendência e a autonomia do poder em relação à potência, menos intensamente se determinará a expressão da potência da multidão e maior será o espaço ocupado pelo poder no interior da potência.

O grande problema que se busca compreender na política spinozana consiste no estabelecimento de condições adequadas para a afirma-

²¹ Ver NEGRI, Antonio. *Reliqua desiderantur. In Spinoza Subversif*. Paris: Kimé, 1994. p. 55.

²² “Avant d’être une fin pour un sujet, la liberté est le mouvement réel de l’auto-organisation du réel politique, sa nécessité interne, son essence comme puissance d’affirmation, de résistance et de constitution” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 250).

ção da autonomia da multidão²³. Qualquer tirania procura, de início, conter pela superstição tal noção de autonomia, para que se reduza a intensidade da potência e se aumente o raio de ação do poder. A preocupação em determinar condições adequadas em que a multidão expresse mais intensamente sua potência se demonstra em dois momentos do *Tratado Político*. Curiosamente tais momentos envolvem a abertura e o encerramento de um mesmo capítulo. Eis os trechos intrinsecamente vinculados:

Os reis, com efeito, não são deuses, mas homens freqüentemente submetidos ao canto das sereias. Se, portanto, todas as coisas dependessem da vontade inconstante de um só, não haveria nada de fixo. E, por consequência, o Estado monárquico, para ser estável, deve ser instituído de tal maneira que tudo seja feito de acordo com a vontade do rei – ou seja, que todo direito seja uma expressão do direito do rei –, mas não que toda vontade do rei tenha força de lei²⁴.

Concluímos, portanto, que a multidão pode conservar uma liberdade ampla sob um rei, desde que a potência do rei seja determinada apenas pela potência da multidão e preservada pela proteção da própria multidão. Essa foi a única regra que segui ao estabelecer os fundamentos do Estado monárquico²⁵.

O princípio que Spinoza segue para construir sua política se inscreve na relação entre o poder e a potência. Assim, a liberdade também deve ser compreendida mediante a construção de um aparato institucional que contenha o exercício do poder, subordinando-o efetivamente à potência da multidão. Não se trata de pensar a autonomia da multidão apenas sob o ponto de vista de seu incessante movimento instituinte,

²³ “Ainsi, le vrai problème politique, dans sa radicale nouveauté, que pose Spinoza dans le *Traité Politique*, n’est-il pas seulement celui, traditionnel, du meilleur régime [...], mais celui des conditions réelles (et historiques) de possibilités pour l’avènement d’une organisation par laquelle le corps social dans sa totalité accéderait à une autonomie réelle, correlative d’une stratégie adéquate. [...] production donc d’une nouvelle subjectivité qui, comme la subjectivité éthique, se définit par une réflexivité critique sur sa propre fonctionnalité et une volonté constitutive consciente de soi, c’est-à-dire libérée d’un rapport supertitieux à la loi (imagine comme extérieure et transcendante). Question aussi de l’autonomie, soit de l’aptitude qu’aurait le corps politique à produire des affections actives et à lier activement ces affections suivant l’ordre même de leur productivité *sub specie eternitatis*” (BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 253).

²⁴ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 1.

²⁵ *Tratado Político*, Capítulo VII, § 31.

mas também de acordo com as próprias instituições constituídas, que devem ser orientadas para a intensificação do processo constituinte. Pelo que se afirma nos trechos acima citados, a liberdade da multidão passa pela limitação do poder – evitando que toda vontade do poder se torne lei – e pela explícita submissão do poder à potência da multidão, que deve ser encarregada da proteção do poder, ou seja, as armas devem estar sob o controle da multidão. Disso se conclui que, em virtude de a multidão ser responsável por sua própria organização e nela residir o movimento de afirmação da liberdade, inegavelmente consiste no sujeito político que ocupa o papel de protagonista no cenário político. Se é a multidão protagonista, a representação se considera resultado de sua ação, efeito que se subordina à causa, mesmo quando, pela difusão generalizada da superstição, se acredita no contrário.

5. A multidão contra a unidade soberana

Afirmar que a multidão consiste no sujeito político a quem compete a constituição do direito e do estado civil e que o conceito de multiplicidade determina a chave para a compreensão da dinâmica do real importa em uma tomada de posição que vai de encontro ao que tradicionalmente se estabeleceu pelo pensamento político e jurídico moderno. É notório que o direito e a política na era moderna se sustentaram na idéia de soberania²⁶. O conceito de soberania implica a idéia de unidade, segundo o legado da modernidade. Sem unidade não haveria Estado moderno. Ora, fica claro, portanto, a quem viria a se atribuir a soberania na modernidade. Se o Estado moderno consistiu na organização política fundamental para a construção, mesmo que imaginária, da unidade política, que supostamente inexistia no medievo, fica evidente que, em função de seu caráter unificador, ao Estado deveria ser concedida a soberania²⁷. Pela unidade o que se buscava era a superação dos conflitos entre os indivíduos isolados e a instituição de uma ordem

²⁶ A respeito do papel exercido pelo conceito de soberania no pensamento jurídico-político moderno ver HELLER, Hermann. *La soberanía: Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. 2ª ed.. Cidade do México: Universidad Autónoma de México e Fondo de Cultura Económica, 1995.

²⁷ “La doctrina imperante en Alemania a partir de Hegel señala como sujeto de la soberanía al estado y explica la soberanía como una cualidad del poder del estado o, mediante una explicación que nos parece poco clara, como una cualidad de la voluntad del estado, esto es, como una cualidad de la persona estatal. Pero para aceptar al estado como sujeto de la soberanía sería indispensable poder explicarlo, con necesidad objetiva, como una voluntad unitaria real y como una unidad decisoria” (HELLER, Hermann. *La soberanía*, p. 145).

hierárquica unitária que buscase a pacificação dos conflitos entre os mesmos. Existe, portanto, no âmago do conceito de soberania uma tendência à superação da dinâmica social fundada na experiência da multiplicidade, visando à construção de uma unidade política que sobreleve e sobredetermine os dissensos inerentes a qualquer espaço social plural. Portanto, o conceito de soberania se orienta para a construção da unidade, superando-se a multiplicidade, superação esta que opera dialeticamente²⁸.

O exemplo maior de desenvolvimento dialético do raciocínio em busca da legitimação do poder do Estado se encontra na obra de Hegel. Em *Princípios da filosofia do direito* o filósofo explicita com muita clareza o real sentido da aplicação ao princípio da soberania estatal do método dialético por ele estabelecido. Segundo a reflexão hegeliana, todas as organizações coletivas têm por fundamento último o Estado e caminham em direção à organização estatal das relações humanas. A família consiste no embrião da experiência coletiva dos seres humanos. Entretanto, a família não existe abstratamente, mas concretamente, coexistindo inúmeras famílias cujos componentes constituem relações entre si. No momento em que tais relações entre diversos núcleos familiares se configuram, algo de extrínseco à moralidade objetiva intrínseca à própria família vem a surgir. Tais relações escapam ao controle familiar, rompendo o seu sistema de moralidade intrínseco. As relações interfamiliares não podem obedecer à mesma lógica das relações intrafamiliares. Necessita-se, portanto, subir um estágio na organização social, buscando-se na sociedade civil um modo de afirmar o universal, que se perde no momento em que as particularidades expressas pelas

²⁸ “En 1802, à la même époque où il s’occupe de Spinoza, et plus particulièrement de sa pensée politique, Hegel rédige un *System der Sittlichkeit*. Dans ce système, l’idée du “gouvernement absolu” se développe comme exaltation de l’unité interne du pouvoir. Ce mouvement provoque des effets contraires à ceux que nous avons constatés chez Spinoza: le refus de l’aliénation chez Spinoza est absolu; chez Hegel, par contre, toute reconnaissance de la singularité des besoins et des sujets est absorbée dans la métaphysique de l’absolu, à travers un développement exemplaire du mouvement dialectique. L’absolu est donné comme résultat, como jouissance. Par conséquent, répète sans cesse Hegel, le gouvernement absolu est au-delà des singularités, il doit en refuser le déterminations négatives, - l’*absolutum imperium* autrement se dissoudrait dans la grossièreté et dans l’ignorance de la masse et à l’unité transcendente des sujets s’opposerait l’“amas” des individus [...] Le gouvernement absolu est la totalité infinie et indivisible. Le transfert vers le générique aliéné qui, dans le contractualisme était le résultat de la transcendance de la négativité du processus social, est ici le présupposé du mouvement social. Ce n’est pas un hasard si la monarchie est la forme du gouvernement absolu” (NEGRI, Antonio. *Reliqua desiderantur*, p. 52).

relações estabelecidas pelas diversas famílias se multiplicam²⁹. No que se refere à sociedade civil, o mesmo vem a ocorrer. Apesar de a sociedade civil envolver um sistema mais próximo ao universal estatal do que a família, ainda subsiste a possibilidade de divisão da sociedade civil. Tal divisão se dá, por exemplo, em função da divisão de classes existente na sociedade moderna. Uma sociedade dividida entre os que trabalham o solo³⁰ e os que laboram na indústria³¹ termina por constituir um regime de particularidade que precisa ser superado. Isto é, a sociedade civil não pode ser qualificada com o signo da unidade, afinal nela residem divisões sociais que se estabelecem em sua estrutura. Tal divisão afeta a possibilidade de fundação do universal, o que se resolveria pela constituição do Estado. O Estado seria o último estágio da progressão rumo ao universal, estágio no qual estaria configurado, efetivamente, o universal sem limites extrínsecos, afinal o Estado seria, por necessidade, uno. Trata-se de um dispositivo de superação dialética das divisões produzidas pelas particularidades. O Estado constituiria um mecanismo

²⁹ “De um modo natural e, essencialmente, de acordo com o princípio da personalidade, divide-se a família numa multiplicidade de famílias que em geral se comportam como pessoas concretas independentes e têm, por conseguinte, uma relação extrínseca entre si. Noutros termos: os momentos, reunidos na unidade da família como idéia moral objetiva que ainda reside no seu conceito, por este conceito devem ser libertados a fim de adquirirem uma realidade independente. É o grau da diferença; de início expresso abstratamente, confere a determinação à particularidade que tem, no entanto, uma relação com o universal. Mas nesta relação o universal é apenas o fundamento interior e, por conseguinte, só de uma maneira formal, e limitando-se a aparecer, existe no particular. Assim, esta situação produzida pela reflexão apresenta primeiro a perda da moralidade objetiva ou, como esta enquanto essência é necessariamente aparência, constitui a região fenomênica dessa moralidade: a sociedade civil” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p. 166-167).

³⁰ Segundo Hegel, “A riqueza da classe substancial reside nos produtos naturais de um solo que ela trabalha. Este solo só pode ser, rigorosamente, propriedade privada e o que exige é não uma exploração indeterminada, mas uma transformação objetiva. Como o trabalho e o ganho estão ligados a épocas fixas e singulares e como os proventos dependem das alterações no decurso da natureza, a finalidade econômica é uma previdência do futuro. Mas porque as suas condições lhe dão um modo de se realizar em que são meios secundários e reflexão e vontade próprias, a alma da classe substancial possui uma moralidade objetiva imediata que se funda na família e na boa-fé” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 180).

³¹ “Ocupa-se a classe industrial da transformação do produto natural, e seus meios de subsistência vêm-lhe do trabalho, da reflexão, da inteligência e também da mediação das carências e trabalhos dos outros. O que produz e o que consome deve-os essencialmente a si mesma, à sua própria atividade. Pode dividir-se a sua atividade em trabalho para as carências individuais concretas e trabalho por encomenda dos indivíduos, que é o artesanato. O trabalho em massa, mais abstrato, destinado a carências ainda individuais, mas por uma encomenda mais universal, é o da indústria, e a atividade de troca dos produtos particulares uns pelos outros, principalmente por dinheiro, que é onde se realiza o valor abstrato de todas as mercadorias, consitui o comércio” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 181-182).

de afirmação definitiva da tendência ao universal já presente na família e na sociedade civil. Por este motivo, o espírito da unidade estatal, fundamental para a existência do universal, já se encontra no interior dos estágios precedentes de desenvolvimento do espaço social. Pelo Estado é possível construir e consolidar a cultura, cuja função é exatamente expressar o espírito objetivo fundado na unidade³².

A dialética hegeliana ainda deita suas raízes em outra direção. No século XIX uma das grandes discussões a respeito da soberania envolvia o seu sujeito, ou seja, nas mãos de quem residiria a soberania. Duas correntes afirmavam sujeitos distintos. De um lado, os partidários da soberania do povo; de outro, os defensores da soberania do príncipe³³. Hegel assumiu uma postura de inequívoca defesa do princípio monárquico, entendendo que a monarquia seria a garantia da unidade política de um determinado Estado, na medida em que o povo, massa disforme e desorganizada, só poderia assumir alguma forma e organização mediante a submissão ao monarca soberano. Suas reflexões terminam por considerar que o povo é incapaz de auto-organização, devendo-se fundar a ordem política em alguém que seja capaz de efetivar a unidade, pressuposto fundamental para a existência do universal. Hegel assume sua posição frente ao problema nos seguintes termos:

O sentido habitual que se deu nos tempos modernos à soberania do povo é a de que ela se opõe à soberania que reside no monarca. Nesta oposição, a soberania do povo faz parte dos pensamentos confusos,

³² “A cidade e o campo, a primeira como lugar da indústria burguesa, da reflexão que se desenvolve e se divide, o segundo como lugar da moralidade em acordo com a natureza; ou, noutros termos, os indivíduos que asseguram a sua conservação por meio do comércio com outras pessoas jurídicas, e a família constituem os dois momentos ainda ideais em que nasce o Estado como seu verdadeiro fundamento. Através da divisão da sociedade civil, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento. Esta evolução é a prova científica do conceito do Estado, e não há outra. Se o desenvolvimento do conceito científico chega ao Estado como a um resultado, quando ele a si mesmo se dá como verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediatez. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia de Estado. No desenvolvimento da sociedade civil, a substância moral alcança a sua forma infinita, que contém em si os dois momentos seguintes: 1º - A diferenciação infinita até a interior existência para si da consciência de si; 2º - A forma da universalidade que se encontra na cultura, no modo do pensamento pelo qual o espírito se torna objetivo e real, como totalidade orgânica, em leis e instituições que são a sua vontade pensada” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 215-216).

³³ “El concepto alemán de la soberanía del estado fue una tergiversación del verdadero problema, que no es otro que el antiguo debate entre los partidarios de la soberanía del pueblo y los defensores de la soberanía del príncipe” (HELLER, Hermann. *La soberanía*, p. 159).

fundados numa bárbara concepção do povo. Sem o seu monarca, e sem a articulação que imediata e necessariamente dele provém, o povo é uma massa informe, deixa de ser um Estado e não possui qualquer das determinações que existem no todo organizado: soberania, governo, justiça, autoridade, ordens etc.. [...] Num povo que não seja uma tribo patriarcal nem se encontre no estado de primitivismo em que as formas de democracia ou de aristocracia são possíveis, num povo que não seja um estado arbitrário e inorgânico, mas esteja concebido como uma verdadeira totalidade orgânica em si mesmo desenvolvida, a soberania como personalidade do todo e na realidade conforme ao seu conceito existe como pessoa do monarca³⁴.

O que Hegel afirma na passagem acima é uma evidente concepção negativa da idéia de multiplicidade, afinal a dialética se dirige contra a multiplicidade. Deste modo, a multidão, ou o povo – Hegel usa as duas terminologias³⁵, atribuindo o mesmo significado a ambas – não pode ser sujeito político, em razão de sua natureza inorgânica e de sua incapacidade de organização política. A multiplicidade afirmada no social é uma massa disforme à qual se deve atribuir forma, sentido e organização pela ação soberana do monarca, que termina por ser o titular do poder constituinte, pois somente ele é considerado apto para exercê-lo com firmeza e unidade de propósito. O social deve ser subordinado

³⁴ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 257-258. Hobbes desenvolve uma reflexão próxima da hegeliana. Apesar de distinguir povo e multidão, tal distinção tem efeitos mais nominais do que reais. Segundo Hobbes, “o povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembléia governante. E numa monarquia os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradoxo) o rei é o povo” (HOBBS, Thomas. *De Cive*, Capítulo XII, § 8). Apesar de Hobbes considerar a possibilidade de fundação da unidade também na aristocracia e na democracia, o que importa é que Hobbes compreende que a multidão só deixa de ser disforme pelas mãos do Estado e da representação política. Chega, inclusive, a reduzir a figura do povo à do representante político. De fato, alguns termos do argumento são distintos, mas os fins alcançados são praticamente os mesmos.

³⁵ “A massa é composta de indivíduos: aquilo a que muitas vezes se chama povo é o que forma decerto um conjunto mas apenas como multidão, quer dizer, como massa informe com movimentos e ações apenas elementares, irracionais e selvagens. Quando, a propósito da Constituição, se fala do povo, desta coletividade inorgânica, então não se pode esperar que se fale em alguma coisa mais do que em generalidades vagas e vazia declamação” (HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*, p. 280).

à política monárquica, ou seja, a monarquia deve conter a democracia. Ninguém melhor do que Hegel para expor com muita sinceridade e de modo bastante explícito a verdadeira orientação da unidade soberana. O conceito de soberania desenvolvido ao longo da modernidade inviabiliza seu exercício pela multidão, pois esta contradiz qualquer compreensão política que enxergue na unidade o valor superior ou então o modo adequado de fundamentação da experiência política.

Spinoza, por sua vez, recusa o método dialético. O motivo é muito simples. A dialética hegeliana termina por pressupor uma possível verdade transcendente, um termo final de desenvolvimento das instituições políticas. Nada disso faz sentido para Spinoza. A política não pode ser compreendida sob o signo da transcendência e de uma imaginária unidade. Na filosofia spinozana a unidade reside, apenas e tão-somente, na imaginação. Trata-se de fruto da superstição. Em virtude de o real ser composto de uma miríade de singularidades, qualquer unidade é, na verdade, um resultado efêmero de uma relação entre determinados seres singulares. A recusa do atomismo impede que a unidade esteja dada de saída e a rejeição da dialética inviabiliza que seja a unidade a finalidade inscrita no âmago da realidade política. O conceito de multidão deixa de carregar a negatividade atribuída pela tradição moderna, aqui representada por Hobbes e Hegel. Demonstra-se, assim, a importância da ontologia na política spinozana. Na verdade, a afirmação do protagonismo da multidão na política consiste em uma consequência necessária dos fundamentos ontológicos do sistema spinozano, fundamentos estes que afirmam a positividade do múltiplo, constitutivo da própria estrutura da substância, do real. O ser é múltiplo, a natureza se exprime de infinitos modos, segundo a concepção ontológica spinozana. Por tal motivo, Spinoza se permite afirmar, sem ressalvas, a relevância da multidão à fundação do espaço político e à constituição do direito.

O protagonismo da multidão expressa uma profunda reorientação do pensamento político-jurídico e, conseqüentemente, uma revisão da própria idéia de soberania e de representação. A unidade não é, segundo Spinoza, uma necessária virtude política ou a razão de existência do espaço político. Se há unidade, ela é símbolo imaginário que resulta de um longo processo de constituição de um espaço comum. A política e o direito não são, de acordo com a perspectiva de Spinoza, mecanismos orientados para dar sentido e ordem à multiplicidade constitutiva do social. A relação entre o jurídico, o social e o político é de recíproca e permanente afetação, inexistindo razão em considerar que o social deve

ser subordinado ao político, a fim de impedir que o espaço político se esfalesse na desordem. Ser múltiplo não significa ser desordenado, mas sim ser uma ordem em permanente movimento de refundação. Nada disso faz eco com as doutrinas modernas responsáveis pela construção e consolidação da soberania política. A soberania foi sempre, em maior ou menor grau, um dispositivo de organização externa da multidão, o que se sustentava em uma suposta autonomia do Estado em relação ao sujeito político no qual o poder soberano se investia. E tal autonomia se consagrou por intermédio da idéia de representação, que, durante considerável período de tempo, foi compreendida como instrumento essencial à manifestação ordenada e coerente da multidão, personificada e se unificada em virtude do representante. A personificação e a unificação conduziram a multidão a um novo estágio político, no qual a multiplicidade multitudinária daria lugar à unidade do povo, povo de um Estado. O sinal em Spinoza se inverte. Não mais a representação dá forma e sentido à multidão, transformando-a em povo de um Estado, mas é da multidão que nasce a forma e a razão de ser, a legitimação da figura do representante. A unidade soberana supostamente simbolizada pela representação consiste em um simples signo que, de fato, esconde processos infinitamente mais complexos referentes à formação do espaço político, processos estes que afirmam a potência do múltiplo, e não de uma unidade primordial. Em suma, a unidade é uma imagem cuja causa envolve uma superficial intelecção de processos sociais e políticos que se exprimem a constituição da potência da multidão.

Por fim, cabe ressaltar que a posição de Spinoza a respeito do sujeito político não significa uma concepção anarquista do espaço político. Trata-se de orientação que compreende a realidade institucional a partir da multiplicidade do social, e não como um meio de organização externa e autoritária da multidão. A política e o direito não se consideram ordens autônomas, do contrário a tendência autoritária do Estado moderno ainda se faria presente. Na verdade, a recusa da unidade soberana envolve a refutação da transcendência político-jurídica e a afirmação da imanência entre o social, o político e o jurídico. É a multidão quem constrói o sentido do mundo, é ela quem confere realidade às instituições. O trabalho vivo da multidão, mesmo que controlado e alienado pelos poderes constituídos, jamais é passível de supressão, pois é do múltiplo que nascem até os símbolos de unidade institucionalizados.

6. Conclusão

O dissenso a respeito do conceito de multidão demonstra com muita nitidez a necessidade de se discutir tal noção quando as idéias de povo de um Estado ou de nação se mostram insuficientes para dar conta de movimentos constituintes que, invariavelmente, transbordam as fronteiras dos Estados nacionais. As circunstâncias que desafiam atualmente o pensamento político-jurídico guardam uma certa correspondência com o período vivenciado por Spinoza. Tratava-se de uma época em que as estruturas feudais de poder se corroíam irrecuperavelmente e que ainda não havia se consolidado definitivamente a forma de organização político-jurídica vigente nos séculos subseqüentes, a forma Estado. Investigar o conceito de multidão representa um movimento que não se atém às categorias afirmadas durante o processo de desenvolvimento da forma Estado, na medida em que a idéia de unidade é confrontada por uma concepção de que a multiplicidade é inafastável dos processos jurídico-políticos. Isso significa, ao fim e ao cabo, repensar a própria democracia, pois não se trata mais de uma democracia que deve-se render à sua subtração quando a unidade estiver ameaçada, mas sim de uma posição radicalmente democrática que assume a multiplicidade como origem e, portanto, fundamento do espaço político. E é apenas diante da potência dos muitos que constituem a multidão que, no entendimento de Spinoza, se erigem as formas instituídas de poder. A institucionalização não significa uma camisa-de-força responsável por, a qualquer custo, manter a unidade, mas um processo construído a partir das diferenças e singularidades constitutivas da multiplicidade imanente à multidão. Por fim cabe ressaltar o seguinte: afirmar a multidão e, por conseqüência, o regime de imanência entre o social, o político e o jurídico não garante, necessariamente, a institucionalização da democracia. No entanto, não há como fazê-lo senão por essa via. Tal é o legado spinozano ao tratar do conceito de multidão.

Referencias Bibliográficas

- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- CHAUÍ, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- _____. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HELLER, Hermann. *La soberanía: contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*. 2ª ed.. Cidade do México: Universidad Autónoma de México e Fondo de Cultura Económica, 1995.
- HOBBS, Thomas. *De Cive*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- KANT, Immanuel. *Doutrina universal do direito, Parte II, Seção I, Observação Geral. A metafísica dos costumes*. São Paulo: Edipro, 2003.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. *Por uma definição ontológica de multidão. Cinco lições sobre*
- _____. *Reliqua desiderantur. Spinoza Subversif*. Paris: Kimé, 1994.
- SPINOZA, Baruch. *Ética*. Paris: Éditions du Seuil, 1988.
- _____. *Tratado Político*. Paris: PUF, 2005.