

O PAPEL DAS PAIXÕES TRISTES NA FORMAÇÃO DA MULTIDÃO EM ESPINOSA

Matheus Romero de Morais¹

Resumo: Há duas vias para se compreender o acordo entre os homens que culmina na constituição da multidão: a da *razão* e a dos *afetos*. Neste artigo nosso propósito é tematizar o papel dos afetos, mais especificamente os afetos tristes, na constituição da *multidão*. Para tanto, partiremos da interpretação que Antonio Negri faz da obra política de Espinosa, a qual dá ênfase sobretudo a paixões alegres na criação do comum e indica uma tendência predominantemente democrática do projeto espinosano.

Palavras-chave: Espinosa – Antonio Negri – política – paixões tristes – multidão

1. A *Ética* e a Política.

O presente trabalho pressupõe, na esteira de diversas interpretações que serão apresentadas ao longo do texto, uma relação íntima e inseparável entre ontologia e política no pensamento de Baruch de Espinosa. Não é nosso objetivo expor as características particulares das diversas análises acerca dessa relação², o que nos interessa é apenas o pressuposto da impossibilidade de tratar do pensamento político espinosano sem relacioná-lo com seu sistema metafísico. Ora, falar de ontologia em Espinosa é recorrer, muito frequentemente, à sua *Ética*.

Ao leitor do filósofo holandês não é difícil encontrar relações causais explícitas entre ontologia e política no decorrer do texto da *Ética*. É, contudo, um pouco mais complicado quando tais relações se encontram implícitas. Por exemplo, pode parecer estranho à primeira vista começar a argumentação recorrendo à *Ética I*, uma vez que ela não é um livro que se debruça imediatamente sobre a problemática da política. No entanto, o leitor atento não tarda a perceber que há, já no *De Deo*, algumas das bases do pensamento político espinosano. Primeiramente, é no *De Deo* que encontramos a demonstração do que é uma afecção, ou

¹ Mestrando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), cujo apoio foi essencial para a realização deste trabalho. E-mail: matheus.morais@usp.br.

² Para um exemplo de duas maneiras diferentes de considerar tal relação, cf. NEGRI, *A Anomalia Selvagem*, pp. 400-401.

modo da substância. A saber, é modo aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido³, e que não pode ser dito livre, pois existe e opera a partir de uma determinação causal necessária⁴. Essa delimitação do escopo de existência e operação dos modos ressoará por toda a *Ética* e terá consequências políticas extremamente relevantes. É também na *Ética I*, através da construção da ontologia do necessário, que “encontramos a demolição dos alicerces do poder teológico político e, por conseguinte, as condições para a determinação do campo político sem as balizas da teologia”⁵.

Se já é possível notar no próprio *De Deo* que ontologia e política são temas relacionáveis, tal vínculo fica mais evidente conforme o texto avança. Na *Ética II*, por exemplo, podemos ressaltar a importância das definições de corpo⁶, coisa singular⁷ e indivíduo⁸, além das determinações físicas que demonstram a constituição e diferenciação dos corpos, ou indivíduos⁹. Esses conceitos serão decisivos no *Tratado Político*, sobretudo para a compreensão do que é e de como é composto o corpo político. A correlação entre física e política espinosana é tão próxima que permite a autores como Matheron dizerem que o estado é exatamente um indivíduo, no sentido espinosista da palavra¹⁰.

Na *Ética III* Espinosa trata da dinâmica dos afetos humanos, que são o fundamento por excelência da constituição política, pois, como veremos mais à frente, “os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se”¹¹. Já na *Ética IV*, Espinosa demonstra, através da utilidade e da conveniência entre os homens, o princípio racional da formação da potência da multidão ao dizer que se “dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado. Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem”¹². E por fim, na quinta parte

³ EI, D5. Utilizaremos: E como abreviação de *Ética*, P para proposição, D para definição, Ax para axioma e L para lema. Os números romanos dizem respeito à parte da *Ética* à qual nos referimos, já os arábicos serão destinados a especificar as proposições, definições, axiomas e lemas presentes na obra.

⁴ EI, D7.

⁵ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 95.

⁶ EII, D1. “Por corpo entendo o modo que exprime de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa”.

⁷ EII, D7. “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular”.

⁸ EII, Definição posterior ao Ax2 da pequena física. “Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são estrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos”.

⁹ Pensamos aqui em toda a pequena física, mas principalmente em EII, L1 onde temos que “os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”.

¹⁰ Cf. MATHERON, *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 346-347.

¹¹ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §5.

¹² EIV, P18, esc.

da *Ética*, Espinosa trata da potência da razão sobre os afetos e da via que conduz à liberdade, dois temas indispensáveis à filosofia política.

Na *Ética V*, afirma Negri, “a ideia de democracia e eternidade se tocam, medem-se uma pela outra, em todo caso entrecruzam-se na metamorfose dos corpos e da ‘*multitudo*’. O materialismo prova-se em torno de um tema incongruente: o ‘tornar-se eterno’”.¹³ Vemos, com isso, que ao longo de toda a *Ética* é possível encontrar liames com a filosofia política de Espinosa, o que demonstra o vínculo inegável entre metafísica e política¹⁴.

No entanto, vale ressaltar que essa concepção negriana da correlação entre a *Ética V* e as questões relativas à multidão e à democracia surge como uma autocrítica acerca do que o próprio filósofo italiano havia escrito anteriormente em sua obra *A Anomalia Selvagem*¹⁵, onde ele sustentava que a Parte V da *Ética* continha duas linhas teóricas não compatíveis e contraditórias; a primeira, dita ‘mística’, provém do que o autor chamava de “primeira fundação do pensamento espinosano”¹⁶, já à segunda ele dava o nome de ‘ascética’, referindo-se à chamada “segunda fundação”¹⁷. A incompatibilidade entre as duas linhas teóricas ocorre justamente porque a primeira fundação “denuncia uma inadequação com respeito à imposição fortemente materialista da segunda fundação”. Ora, a revisão dessa interpretação presente no artigo *Democracia e eternidade em Espinosa*¹⁸ se dá não através da recusa de uma das duas linhas teóricas que dissera o autor estarem contidas na *Ética V*, mas sim na concepção de que essas duas linhas operam conjuntamente e alimentam uma a outra. Para fundamentar essa nova perspectiva de análise, Negri afirma:

Três motivos organizam a máquina ontológica e alteram seu nível de produção: a experiência crítica da morte; a *cupiditas* que introduz, não havendo excesso, a uma certa espécie de eternidade; e a ideia da socialização política, ou seja, da democracia. Esses três temas se entrelaçam estreitamente: a experiência da morte como experiência de um absoluto limite negativo ressalta o caráter de eternidade do movimento do desejo; e essa luz de eternidade reflete-se sobre o movimento de socialização política, sobre a democracia, como horizonte da *multitudo*, contra o conjunto de todas as

¹³ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 216.

¹⁴ “A reconstrução histórica do desenvolvimento e da unidade do pensamento espinosano conduziu ao reconhecimento do TP como obra que coroa a metafísica desde dentro, ou seja, resolve algumas contradições e alude vigorosamente não apenas a uma nova política, mas também a um quadro metafísico disposto sobre o terreno do ser prático: ‘*experientia sive praxis*’”. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 30.

¹⁵ Sobre isso, cf. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215 e cf. VISENTIN, *A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri*, pp. 164-165.

¹⁶ “Constituída e desenvolvida entre o TTP e a redação das Partes II e IV da *Ethica*”. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215.

¹⁷ “Eu (Negri) a via consolidar-se sobretudo no TP, isto é, eu a via propor-se, em forma totalmente desenvolvida, como filosofia da constituição do real e como teoria da expressão democrática da *multitudo*”. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215.

¹⁸ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 215.

resistências e obstáculos que a solidão, a guerra e o poder interpõem ao desejo de comunidade.¹⁹

A partir da relação entre *cupiditas* e experiência de morte, Negri consegue conciliar em sua análise o conceito de eternidade presente na parte V da *Ética* com sua interpretação materialista do espinosismo. O movimento do desejo, frente à experiência da morte, dá-se em direção à comunidade, ao fazer multidão, na contramão do sentimento de solidão. Com isso, Negri consegue reforçar três pontos nevrálgicos de sua interpretação do espinosismo: as ideias de democracia, multidão e desejo. Ora, a formação do corpo político através do acordo entre as *cupiditates* individuais e do processo de constituição da *multitudo* é uma das questões centrais do *Tratado Político* à qual Negri busca dar uma resposta. E é exatamente esse processo que nos interessa aqui.

2. Antonio Negri e o *Tratado Político*.

Os cinco primeiros capítulos do *Tratado Político* “definem o objeto da política no quadro metafísico geral”²⁰, ou seja, trabalham com a constituição do corpo político e não com os regimes que dela surgem. No capítulo I, que funciona como introdução, Espinosa já deixa claro os fundamentos metafísicos que serão mobilizados ao longo do tratado. Após iniciar o texto com duas polêmicas²¹, o autor diz que não pretende mostrar nada que seja novo, nem deduzir da natureza humana algo nunca antes ouvido, mas tratará somente de demonstrar aquilo que está mais de acordo com a prática. Para tanto, é necessário não censurar as ações e afetos humanos, mas sim buscar compreendê-los, pois eles têm sua origem na própria natureza do homem e sua existência tem causas certas e determinadas. Não é de se estranhar que após explicar isso Espinosa recorra prontamente à *Ética*.

É, pois, certo – e na nossa *Ética* demonstramos ser verdadeiro – que os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiem o que ele próprio repudia.²²

Essa propensão afetiva apresentada é particularmente problemática para a socialização dos homens. E ainda que a *Ética* já tenha demonstrado a capacidade da razão em moderar e refrear os afetos, ela também demonstra que o caminho para se atingir isso é extremamente difícil de ser percorrido. Assim sendo, diz Espinosa, acreditar que se pode

¹⁹ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 220.

²⁰ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 31.

²¹ A primeira contra os filósofos que consideram os afetos como vícios e ignoram sua função de princípio do político. A segunda contra os políticos que teorizam a política a partir da experiência, o que não está de modo algum errado, porém não é o suficiente. Cf. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 32.

²² ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. I, §5.

induzir a multidão a viver exclusivamente segundo a razão é acreditar em uma fábula. Como consequência dessa impossibilidade de uma existência completamente racional, é necessário que o estado (*imperium*) se organize de uma maneira tal que impossibilite que aqueles que cuidam da coisa pública possam agir desonestamente, independentemente de se conduzirem pela razão ou pelo afeto.

Negri aponta nesse primeiro capítulo a existência de duas questões fundamentais do espinosismo: a do objeto e a do sujeito da política. Primeiramente, a remissão à *Ética* e a referência ao processo constitutivo da coletividade colocam em evidência o próprio objeto da política, a saber, “a relação entre o desenvolvimento das *cupiditates* individuais e o constituir-se da *multitudo*.”²³ Pois já estão dados nesse capítulo I tanto a dinâmica afetiva dos indivíduos, quanto seu necessário processo de sociabilização, uma vez que “os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum”²⁴. Mas essa relação é ao mesmo tempo o sujeito da política: “é através de uma dinâmica autônoma que a *conditio* humana torna-se *constitutio* política, e essa passagem implica, do ponto de vista dos valores, um consolidar-se da *libertas* em *securitas*, do ponto de vista das dinâmicas do agir, uma mediação entre *multitudo* e *prudencia*, ou seja, uma forma de governo.”²⁵ Trata-se aqui do vínculo entre a virtude privada (liberdade do ânimo) e a virtude do estado (segurança). Para o autor italiano a liberdade individual deve construir a segurança do coletivo ou, em outras palavras, “a autonomia do político só pode ser constituída a partir da autonomia de um sujeito coletivo”²⁶. Essas duas questões representam dois dos principais pontos defendidos por Negri acerca da ontologia política de Espinosa: o fazer multidão e a democracia como sendo a própria estrutura da república²⁷.

Ora, como ocorre a constituição da *multitudo*? Espinosa responde a essa pergunta a partir da relação entre potência e direito. Recuperando as demonstrações presentes na *Ética I* sabemos que toda e qualquer coisa natural começa a existir, persevera na existência e opera necessariamente a partir da só potência de Deus²⁸, que é absoluta. Por conseguinte, podemos facilmente notar o que é o direito de natureza. Uma vez que a potência de Deus é absolutamente livre, que Deus é a substância única, causa de si e de todas as coisas, conclui-se disso que somente Ele tem direito a tudo, pois tudo está ao alcance de sua potência infinita. “Segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus”²⁹. Portanto, o direito natural do homem, assim como o de Deus, se define unicamente pela sua potência.

Contudo, como mencionamos anteriormente, os homens tendem a ser conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão e, portanto, sua potência deve definir-se não por

²³ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 32

²⁴ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. I, §3.

²⁵ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 32

²⁶ Essas questões levantadas por Negri se desenvolvem em função de uma interpretação essencial do autor acerca da obra espinosana, a saber, a separação entre *potentia* e *potestas*. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 32-33.

²⁷ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 193-194 e pp. 216-217.

²⁸ EI, P14 a P17.

²⁹ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §3.

essa, mas por qualquer apetite pelo qual o homem é determinado a agir e a partir do qual se esforça por conservar-se. Por conseguinte, se por direito de natureza entendemos a própria potência humana e se tanto afeto quanto razão seguem necessariamente das leis da natureza do homem³⁰, segue-se disso que o homem sempre age por direito de natureza, quer se conduza pela razão, quer pelo desejo. Espinosa concebe os afetos, ao contrário dos filósofos previamente criticados, não como vícios humanos que perturbam a ordem da natureza, mas como coisas que “seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares”³¹ e que, conseqüentemente, são determinantes naquilo que é a própria essência atual dos homens, o seu *conatus*³². Conseqüentemente, as únicas coisas que o direito de natureza proíbe são aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode³³.

Essa concepção de direito natural, no entanto, faz com que o social seja definido em termos antagônicos. Pois, como afirma o único axioma da *Ética IV*, “na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela”. Então, na medida em que um homem tem potência para repelir os males externos e viver conforme seu próprio engenho, ele se encontra sob jurisdição de si próprio; mas na medida em que o homem se encontra sob o poder de outro, ele está também sob jurisdição desse outro. Entretanto, diz Negri, “esse antagonismo não é resolvido por nenhuma tensão abstratamente pacificadora ou dialeticamente operativa – mas tão somente pelo proceder constitutivo da potência”³⁴.

Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos.³⁵

Desse modo, a passagem do direito de natureza para o direito público se dá imediatamente, através do consenso entre os indivíduos que se põem de acordo sem a necessidade de um contrato social. Espinosa afirma ainda que a própria efetividade do direito natural depende da existência do direito comum, uma vez que o homem isolado não tem potência suficiente para combater todos os males externos que podem lhe aparecer. Esse desenvolvimento natural das potências individuais em direção à *constituição do coletivo* é determinante na leitura de Negri, para quem a exclusão da teoria do contrato faz com que o centro do processo constitutivo do corpo político repouse sobre um certo tipo de relação entre o sujeito e a multidão.

Em seu artigo *Multidão e singularidade no desenvolvimento do pensamento político de Espinosa*, Negri diz que há dois modos de ser, para as singularidades, na multidão. O primeiro é o *existir como multidão* e depende de um “processo que recompõe as singularidades na multidão segundo o princípio de utilidade”. Esse primeiro modo se relaciona à dimensão

³⁰ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §4.

³¹ EIII, Prefácio.

³² EIII, P6 e P7.

³³ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §8.

³⁴ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 33.

³⁵ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §13.

contratualista, ou seja, à ausência de um projeto fundamentado no consenso, na coletividade e no comum. Se pensamos especificamente em Hobbes isso quer dizer um projeto onde o indivíduo singular abdica de seu direito natural e o cede a um indivíduo artificial cujo poder transcende a coletividade e que institui, por si só, o direito civil. Já o segundo modo, associado por Negri à metafísica e à política espinosana, parte da própria condição humana como elemento central no processo constitutivo, é o *façer multidão*. “Trata-se de um processo material e coletivo dirigido pela paixão comum” no qual a só potência da multidão define o direito público, ou seja, um processo em que a soma das potências individuais que se põem de acordo configura imediatamente o direito público e determina o poder do estado (*imperium*). De fato, para Negri essa diferenciação não é uma questão que diz respeito apenas aos direitos naturais, mas sim a uma certa ideia de poder. Por isso o projeto espinosano, onde a constituição da *multitudo* se funda sobre uma práxis comum e o poder do estado só pode ser definido pela potência dessa multidão, é considerado um projeto democrático por princípio.³⁶

Entretanto, cabem aqui dois apontamentos acerca da interpretação negriana: o primeiro diz respeito ao conceito de democracia e o segundo à noção de multidão. A saber, para Negri o *Tratado Político* de Espinosa “é a obra que funda, do ponto de vista teórico, o pensamento político democrático moderno da Europa”³⁷. Essa afirmação categórica vai de encontro à concepção de que o fundamento da democracia moderna se situa no pensamento antigo, mais especificamente no pensamento greco-romano. A diferença elementar entre as duas maneiras de pensar tem como pano de fundo a ideia de que para os antigos a democracia se dava apenas entre pares, ou seja, entre os cidadãos livres da pólis; já em Espinosa, diz Negri, a ideia de democracia compreende a universalidade humana.³⁸ Além disso, a construção do jusnaturalismo espinosano através do consenso faz com que a democracia seja concebida como expressão política imediata da potência da multidão, ao contrário de outras correntes modernas nas quais ela era definida a partir da transferência da soberania ao estado e da completa alienação do direito natural. A democracia espinosana seria então: 1) imediata, pois não há mediações entre a potência da multidão e o poder do estado; 2) complexa, pois se funda na conjugação das potências individuais; 3) aberta, pois constituída a partir do conflito e do consenso de desejos contrastantes e; 4) participativa, pois não é possível se falar em representação uma vez que o direito natural não é transferido.

Em suma, a democracia como potência constituinte é o paradoxal equilíbrio entre multidão e singularidade, sustentado – ao menos assim se exprime Negri a essa altura – mais que por um aparato institucional, por um impulso ético que implementa a prática coletiva, e a que Espinosa daria o nome de *pietas*.³⁹

³⁶ Cf. NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 192-195.

³⁷ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 25.

³⁸ Essa ideia é bastante questionável, como aponta Visentin, “porque em Espinosa vale de qualquer maneira um princípio de exclusão, que concerne por exemplo às mulheres e aos servidores”. VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, p. 166.

³⁹ VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, p. 166.

Ora, esse conceito de *pietas* que sustenta o equilíbrio entre singular e multidão remonta ao primeiro escólio de EIV, P37. Ele é o “desejo de fazer bem que é engendrado por vivermos sob a condução da razão”, é uma “tendência para o universal”, “um desenvolvimento da *cupiditas* que articula sujeito e sujeitos de forma dinâmica e tendencial”⁴⁰. De fato, no escólio referido, através da conjugação do desejo e da razão, tem-se um princípio, ou uma tendência como diz Negri, de associação de singulares em direção ao comum. “Pois bem, não há existência comum que possa dar-se fora do desenvolvimento da *cupiditas* comum, ou seja, sem abertura em relação às *cupiditates*, sem a inserção das *cupiditates* internamente a um projeto de *amor* comum.”⁴¹ Donde segue a máxima que a “multidão é sempre o dispositivo ontológico de uma multiplicidade de homens, criador de comum”⁴².

Para Negri existe uma certa teleologia que é intrínseca à práxis, ou seja, ao movimento ético do fazer multidão que só pode ser mobilizada por desejos potencializadores e que, ao mesmo tempo, atuam na manutenção das singularidades, como o *amor* e a *pietas*, pois tal movimento tende em direção à liberdade e não à morte ou à solidão.

O processo e o movimento das singularidades, após ter atravessado a condição existencial, produz-se como comum: a existência produz a si mesma como comum, e produz o comum como multidão. Não haveria possibilidade de colocar juntas as singularidades na multidão se a construção do comum não fosse um processo contínuo e solidário. Todas as dificuldades que se opõem a esse desenvolvimento são determinações negativas, ausência de ser, insuficiências ou quedas do processo constitutivo, isto é, do processo do desejo de liberdade.⁴³

A interpretação de Negri ressalta o caráter democrático do *Tratado Político* fundamentado pelas noções metafísicas presentes na *Ética*. Ela enfatiza também o desenvolvimento natural das *cupiditates* através de relações de *amor* e movido por um desejo de liberdade, ou seja, de construção do comum. Somente assim pode ser constituída a multidão na concepção negriana. E de fato, ao ser indagado em uma entrevista sobre a possibilidade de pautas antimultitudinárias mobilizarem multidões, (como o fascismo e o extremismo religioso) Negri é categórico ao recusar a “consistência ontológica desse negativo”; uma vez que o conceito de multidão “não é descritivo, mas constitutivo, [ele] não indica opacamente um mundo de paixões tristes, mas gera o das paixões alegres, é uma política da vida oposta à morte.”⁴⁴

3. O impasse da ontologia política negriana

Essa leitura é hoje um dos mais importantes paradigmas para a análise do espinosismo e Negri é uma das maiores autoridades contemporâneas sobre o tema. Todavia,

⁴⁰ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 75.

⁴¹ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 193.

⁴² NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 269.

⁴³ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 196.

⁴⁴ NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, p. 269.

podemos encontrar alguns aspectos problemáticos nessa interpretação, sobretudo no que diz respeito à relação entre singularidade e *multitudo*.

O caráter determinado das singularidades⁴⁵, argumenta Visentin, impede a multidão de tornar-se vontade geral. As singularidades não se dissolvem homogeneamente na *multitudo*, elas coexistem em constante tensão com a multiplicidade de unidades singulares. Em termos políticos isso se traduz na afirmação espinosana de que os homens, por estarem sujeitos a maior parte do tempo a afetos tristes, são por natureza inimigos uns dos outros⁴⁶. Contudo, ao mesmo tempo em que, por ocasião dos afetos, os homens se contrapõem, a natureza humana também converge naturalmente em direção à multidão por conta do medo da solidão⁴⁷. Essa é a relação de “paradoxal equilíbrio” que opera na constituição do regime democrático.

Negri assume essa tensão ao dar um caráter sempre aberto à noção de democracia, recusando todo tipo de fixidez do corpo político, pois isso seria uma forma de violência tanto contra as singularidades quanto contra a *multitudo*. No entanto, como vimos anteriormente, o que sustenta o equilíbrio dessa relação para Negri é mais o impulso ético da *pietas* do que qualquer tipo de instituição civil. Ora, essa perspectiva negriana denota o que Visentin chama de “otimismo da razão”, que parece sempre superar a tendência humana ao padecer. Desta forma, embora a articulação das *cupiditates* que constituem a multidão sempre ocorra dentro de uma convergência afetiva e de *práxis*,

Negri deixa de apreender – ou de evidenciar – a parcialidade dessa convergência, assim como de tematizar a presença e o influxo na multidão de paixões opostas ao amor, como o medo, o ódio, a inimizade: os traços de impotência e passividade ao agir multitudinário, que os velhos e novos fascismos levaram à ribalta nesses míseros últimos tempos, no raciocínio de Negri parece sempre residual, sempre superável por uma sorte de otimismo da razão que, a meu ver, enxerta-se numa perspectiva teleológica (mesmo se de uma teleologia materialista) jamais completamente superada.⁴⁸

Como é próprio da natureza humana tanto ser conduzida pela razão, quanto pelo desejo, resta sempre a possibilidade de que os homens se coloquem de acordo em função de paixões tristes e, de alguma forma, despotencializadoras. Espinosa mesmo expõe esse cenário

⁴⁵ “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e tem existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.” EII, D7.

⁴⁶ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. II, §14.

⁴⁷ “Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (como dissemos no art. 9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo.” ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. VI, §1.

⁴⁸ VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, pp. 167-168.

no prefácio do *Tratado Teológico-Político*, onde afirma que os homens estão naturalmente sujeitos à superstição na medida em que esta tem origem no medo, afeto que é comum a todos. Ora, se o medo é uma causa da superstição, devemos concluir, além de que todos estão sujeitos a ela, que ela é extremamente variável e que “só a esperança, o ódio, a cólera e a fraude podem fazer com que subsista, pois não provêm da razão, mas unicamente da paixão, e da paixão mais eficiente”⁴⁹. Espinosa chega mesmo a dizer que nada é mais eficaz para governar a multidão do que a superstição.

A perspectiva negriana do que são singularidade e multidão, bem como qual é a maneira como essas se relacionam, trabalha com dificuldade o dilema do agir e constituir multidão a partir de paixões tristes, ou como diz Visentin, “o que Negri custa a considerar é o enigma daquilo que Étienne de la Boétie, um século antes de Espinosa, chamou de ‘servidão voluntária’, um enigma que encontramos também em Espinosa, desde as primeiras páginas do TTP, onde o filósofo de Amsterdã pergunta-se como é possível que os homens sejam induzidos a ‘combater pela própria servidão como se fosse pela salvação’.”⁵⁰

Ainda outro exemplo de mobilização afetiva a partir de afetos prioritariamente negativos que inicia a formação de um corpo político é analisado por Jaquet em seu artigo *O acordo afetivo da multidão. O desejo de vingança como princípio do corpo político*. Logo no início do texto a autora faz referência ao primeiro parágrafo do capítulo seis do *Tratado Político*, onde Espinosa afirma que a multidão entra naturalmente em acordo não sob a condução da razão, mas de algum afeto comum. Nessa passagem os afetos citados por Espinosa são: o medo comum, a esperança comum e o desejo de vingar algum dano comum⁵¹. Medo e esperança são afetos políticos por excelência na história da filosofia, mas o desejo de vingança não é geralmente referido como um afeto gerador de corpo político; portanto, o que Jaquet se propõe é entender como e por que esse desejo “pode unir a multidão em corpo e como que em um só espírito.”⁵²

Jaquet vê esse princípio do político como problemático, porém afirma que há algo de positivo no *desiderium* de vingança que não está na *cupiditas*: a frustração.

A vingança, enquanto anseio *frustrado*, não é diretamente boa, mas pode sê-lo indiretamente. O *desiderium* de vingança é, de certo ponto de vista, o contrário da *cupiditas* de vingança. Enquanto anseio frustrado, o *desiderium* implica, com efeito, que o ato vingativo não seja realizado, pois uma determinação externa vem contrariá-lo, ao passo que a *cupiditas* implica que tal ato seja realizado, pois uma determinação interna nos impele a cumpri-lo.⁵³

⁴⁹ ESPINOSA, *Tratado Teológico Político*, Prefácio, p. 7.

⁵⁰ VISENTIN, “A ontologia política de Espinosa na leitura de Antonio Negri”, p. 168.

⁵¹ Na tradução para o português utilizada por nós consta: “desejo de vingar algum dano comum”. Jaquet, no entanto, faz questão de enfatizar que no original latino Espinosa usa *desiderium* e não *cupiditas*, o que será determinante na análise da francesa, uma vez que ela traduzirá a passagem por “desejo frustrado de vingar algum dano sofrido em comum”. JAQUET, “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”, p. 43.

⁵² JAQUET, “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”, p. 44.

⁵³ JAQUET, “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”, pp. 57-58.

A partir disso podemos lançar mão de duas suposições. Primeiro, que não só a *cupiditas*, mas também o *desiderium* pode formar um corpo político. Segundo, que um afeto que não é diretamente bom pode ser colocado como princípio de associação dos homens. Por fim, Jaquet sugere uma razão para Espinosa ter introduzido esse novo motivo de união no *Tratado Político*: “Espinosa tem por intenção que os afetos tristes sejam aproveitados na política, e colocados a serviço de uma potência superior, para a maior alegria de todos.”⁵⁴

Também em oposição ao dito ‘otimismo da razão’, Chaui enfatiza o papel da imaginação na constituição da *multitudo*. Para a autora, o motivo da instituição da vida política pelos homens é precisamente o desejo de ser *sui juris* que decorre naturalmente do *conatus*, uma vez que este sempre procura o que o fortalece e foge do que o enfraquece⁵⁵. É exatamente tal desejo que busca a união das potências singulares, pois, como demonstra Espinosa, se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais. O problema, como mostra Chaui, é que o desejo de ser *sui juris* pode se exprimir como paixão e, por conseguinte, “enquanto se exprime como paixão é causa inadequada, [e] poderá equivocar-se no momento da instituição do regime político.”⁵⁶ É nesse contexto que a imaginação surge como elemento determinante na constituição da multidão.

Porque na imaginação os homens são conscientes de suas ações e ignorantes das causas delas, imaginariamente a liberdade é toda como vontade para escolher contingentemente entre alternativas igualmente possíveis numa ação orientada segundo fins e como capacidade para não estar sob o jugo de ninguém. A imagem da liberdade é a do *imperium in imperio*: embora a experiência ensine que cada um não pode sozinho vencer as forças naturais nem pode vencer a fortuna, cada um crê-se onipotente em face do poder da Natureza, julga rivalizar com ela e não apenas dominá-la; cada um também deseja provar-se mais forte que os demais mantendo outros homens sob seu jugo, isto é, conservando-os *alterius juris* (a imagem da liberdade pode, portanto, ser o espelho em que se reflete a tirania). A liberdade imaginária faz sua aparição como desejo de *dominium*, não sendo de espantar que filósofos e juristas tenham feito deste último a definição mesma do direito e da liberdade e que esta lhes apareça apenas como ausência de constrangimento externo ou como luta contra todo obstáculo externo. Entretanto, se a vida política nasce para dar concreticidade ao desejo de ser *sui juris* e se ela transcorre sob o signo das paixões, não há como e nem por que esperar que a *ideia* de liberdade (aptidão do corpo e da mente para a pluralidade simultânea de afecções, afetos e ideias dos quais o *conatus* é causa eficiente imanente adequada ou total) venha substituir ou eliminar a sua *imagem* (ausência de constrangimento externo e escolha voluntária contingente entre alternativas igualmente

⁵⁴ JAQUET, *O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político*, pp. 61-62.

⁵⁵ “O aumento da potência do *conatus* é experimentado afetivamente como alegria; sua diminuição como tristeza.” CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 176 - 177.

⁵⁶ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 179.

possíveis). Pelo contrário, a arte política consiste justamente em encontrar na imagem da liberdade vestígios da ideia de liberdade e o principal vestígio é exatamente o desejo de ser *sui juris*.⁵⁷

A consideração de que a imaginação, através de ideias inadequadas, produz uma imagem distorcida da liberdade como reflexo de seu oposto, a tirania, pode auxiliar a tentativa de compreender o paradoxal processo de formação da *multitudo* fundamentado principalmente em paixões tristes e aparentemente antimultitudinárias.

Como podemos ver a partir do que foi apresentado, existem diversas questões problemáticas acerca da relação entre as singularidades na multidão, tanto no que diz respeito ao *fazer* multidão, quanto à ação dessa *multitudo* já constituída. A função dos afetos tristes na estrutura política montada por Espinosa parece particularmente problemática e a associação dos homens a partir de motivações primordialmente antimultitudinárias deve ser analisada com atenção. A interpretação negriana, excepcional em vários sentidos, se mostra parcial ao tematizar de forma contundente apenas o influxo de paixões alegres no fazer multidão, relegando às paixões tristes um lugar irrisório, ou mesmo inexistente, no processo de produção do corpo político e social. Abre-se então a necessidade de pôr luz sobre o que fica obscuro na análise de Negri, o papel desempenhado pelas paixões tristes na interrelação das potências singulares e na constituição da *multitudo*. Principalmente para compreendermos se é possível conciliar uma defesa da ideia de democracia livre com o surgimento de multidões de consistência ontológica negativa, isto é, que colocam os homens em oposição recíproca, ao invés de fazê-los convergir em um projeto comum de *pietas*.

Outra coisa que vale a pena notar é que priorizar a *pietas* enquanto impulso ético que implementa a prática coletiva, em detrimento de um aparato institucional, parece se justificar apenas em termos da chamada virtude privada (liberdade do ânimo), mas não no campo da virtude do estado (segurança). Pois ainda que a liberdade individual deva construir a segurança do coletivo, o próprio Espinosa afirma, como consequência da impossibilidade de uma vida completamente racional, que o *imperium* deve se organizar de maneira a impossibilitar que os que cuidam da coisa pública possam agir desonestamente, independentemente de se conduzirem pela razão ou pelo afeto⁵⁸. Nesse sentido, nos alinhamos com a concepção de Chauí do *imperium* não como Estado, mas como uma “lógica do poder, uma estrutura de ações que se corporifica nas instituições e se exprime nos costumes e nas leis”.⁵⁹ A manutenção e estabilidade do *imperium* – e consequentemente da *securitas* – vincula-se com a existência e eficiência de balizas instituídas pelo próprio sujeito coletivo a partir de uma *práxis* comum.

Por fim, vale relembrar a atitude notável de Negri em assinalar a atualidade do pensamento espinosano, em recuperá-lo e trazê-lo ao presente, em operar com suas aberturas e lhe atribuir caráter extemporâneo⁶⁰. Contudo, as questões políticas da contemporaneidade tornam ainda mais evidentes as insuficiências dessa parcialidade da interpretação negriana,

⁵⁷ CHAUI, *Política em Espinosa*, pp. 179-180.

⁵⁸ ESPINOSA, *Tratado Político*, Cap. I, §6.

⁵⁹ CHAUI, *Política em Espinosa*, p. 326.

⁶⁰ Cf. “Espinosa: cinco razões para sua atualidade”. In: NEGRI, *Espinosa subversivo e outros escritos*, pp. 15-24.

uma vez que ela não dá conta de questões como o renascer de tendências fascistas, os novos nacionalismos e o sectarismo religioso. Pois como compreender que a ascensão e o fortalecimento de tais pensamentos ocorram a partir do próprio interior de regimes supostamente democráticos e não mais a partir da ruptura autoritária? Esses novos tipos de movimentos antimultitudinários não se explicam a partir de relações de utilidade guiadas pela razão e muito menos são baseados em um projeto de *amor comum*. É a compreensão da constituição da *multitudo* através de paixões tristes e aparentemente despotencializadoras que surge nesse contexto como uma possível resposta a questões políticas que se colocam atualmente.

THE ROLE OF SAD PASSIONS IN THE FORMATION OF SPINOZA'S MULTITUDE

Abstract: There are two ways to understand the agreement between men which culminates in the constitution of the multitude: the one of reason and the one of affections. In this article our purpose is to highlight the role of affections (in particular the sad ones) in the multitude's constitution. To this end, we are going to start the discussion from Antonio Negri's interpretation of Spinoza's political work, which emphasizes mainly the role of joyful passions in the creation of a common ground and indicates a predominant tendency towards democracy in Spinoza's project.

Keywords: Spinoza – Antonio Negri – Politics – Sad Passions – Multitude

Referências bibliográficas

Espinosa

Ética. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015

Tratado Político. Tradução: Diogo Pires Aurélio. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Tratado Teológico-Político. Tradução: Diogo Pires Aurélio. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003

Opera. Ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 vols. *Œuvres*. Paris, PUF, 4 vols. publicados.

Outros autores

CHAUI, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HOBBS, T. *Leviatã*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

JAQUET, C. “O acordo afetivo da multidão: O desejo (desiderium) de vingança como princípio do corpo político”. In: *Discurso*, v. 45, n. 2, pp. 41-62, 17 dez. 2015.

MATHERON, A. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

NEGRI, A. *Espinoza Subversivo e outros escritos*. Tradução: Herivelto Pereira de Souza. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

_____. *A Anomalia Selvagem*. Tradução: Raquel Ramalhete. 2ª ed. São Paulo: Editora 34 e Editora Filosófica Politeia, 2018.

VISENTIN, S. “A ontologia política de Espinoza na leitura de Antonio Negri”. In: *Cadernos Espinosanos*, n. 38, pp. 151-170, 30 jun. 2018.