

ESPINOSA E O PODER CONSTITUINTE

SPINOZA AND THE CONSTITUENT POWER

Filippo Del Lucchese¹Tradução: Gustavo Ruiz Silva² e Ian Alankule Purves³

Resumo: Este artigo considera a contribuição de Baruch Espinosa a uma teoria do poder constituinte. Teorias modernas do poder constituinte geralmente concordam em sua essência paradoxal: um poder que vem antes da lei e funda a lei é ao mesmo tempo um poder que, uma vez que a esfera jurídica é estabelecida, tem de ser obliterado pela lei. A ontologia de Espinosa tem sido reconhecida como uma das primeiras fontes modernas do poder constituinte, no entanto, ele argumenta por uma equivalência estrita entre poder e lei. Este artigo defende que ao ler a teoria política de Espinosa através das lentes de uma imanência radical entre ontologia e história, podemos entendê-lo como uma fonte para a teoria do poder constituinte. Também defende que, através dessa imanência, o pensamento de Espinosa oferece uma solução para o paradoxo do poder constituinte e enriquece as discussões contemporâneas sobre a origem da esfera jurídica e a relação entre política e lei.

Palavras-chave: Poder constituinte; Conflito; Lei; Teoria de Estado; Constitucionalismo; Democracia

Abstract: *This article considers Baruch Spinoza's contribution to a theory of constituent power. Modern theories of constituent power generally agree on its paradoxical essence: a power that comes before the law and finds the law is at the same time a power that, once the juridical sphere is established, has to be obliterated by the law. Spinoza's ontology has been recognized as one of the early modern sources of constituent power, yet he argues for a strict equivalence between law and power. This article argues that by reading Spinoza's political theory through the lens of a radical immanence between ontology and history, we can understand him as a source for a theory of constituent power. It also argues that, through this immanence, Spinoza's thought offers a solution to the paradox of constituent power and enriches contemporary discussions on the origin of the juridical sphere and the relationship between politics and law.*

Keywords: *Constituent power; Conflict; Law; State theory; Constitutionalism; Democracy*

¹Filippo Del Lucchese é PhD em História do Pensamento Político pela Universidade de Pisa (Itália) mestre pela mesma instituição e pela Universidade de Sussex (UK). É também Pesquisador Sênior Associado da Universidade de Joanesburgo (África do Sul) e catedrático no Colégio Internacional de Filosofia em Paris. Seus interesses de pesquisa são História da Filosofia e primeira fase da Era Moderna (do Renascimento ao Iluminismo), sendo autor de “*Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza*” (Continuum Press, 2009) e diversos outros artigos. Atualmente é professor na Universidade de Brunel (UK).

²Pesquisador do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do "Grupo de Pesquisa Michel Foucault" (CNPq), do "GT Ética e Filosofia Política" (ANPOF) e do projeto "Imagem, Imaginação e Imagem de Si" da PUC-SP.

³Pesquisador do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP). Atualmente realiza pesquisa na área de Filosofia Moderna.

Desde a fundação da noção de soberania no início da era moderna, a ciência jurídica ocupou-se do problema do estabelecimento de um terreno sólido para a autoridade. Contudo, longe de encontrar uma solução segura, o problema se tornou mais sério durante os séculos das revoluções burguesas, quando novas formas de poder tomaram o lugar das antigas e a busca por uma nova fundação se iniciou na natureza e nos atributos de novos sujeitos revolucionários. Esse problema gradualmente assumiu uma forma legal definitiva e passou a chamar-se “poder constituinte”. Por poder constituinte, a ciência jurídica moderna entende o poder factual e político que estabelece uma nova ordem legal, atribuindo a ela validade e eficácia. O poder constituinte é, portanto, pré-ordenado e super-ordenado diante do poder constituído: ele funda e precede o estabelecimento da lei.

Estudiosos modernos que, especialmente após a Segunda Guerra Mundial, desenvolveram esse conceito, destacaram a ambígua (Böckenförde, 1991), extrema (Schmitt, 2008) e aparentemente contraditória (Mortati, 1972) característica do poder constituinte. De acordo com esses autores, de fato, o poder constituinte torna a fundação da lei problemática por tornar visível a tensão irresoluta entre o momento factual e político, de um lado, e o momento normativo e legal do outro. A origem e a fundação do poder constituído estão no poder constituinte e, no entanto, por definição, o resultante oblitera o formador⁴ dentro da esfera legal na qual este se estabelece como a única fonte válida e reconhecida de autoridade. Para ser reconhecido como a única fonte de autoridade, o poder constituído precisa, necessariamente, eliminar qualquer outra forma de poder.

O paradoxo, então, diz respeito à origem da esfera legal e à relação entre os momentos constituinte e constituído. A Lei positiva precisa de um poder extra-legal e normativo para sua fundação. Entretanto, essa fonte é factual e política e não tem outra força senão aquela com a qual esta se estabeleceu sobre e contra o poder constituído que historicamente a precede e que ela destruiu, possivelmente com violência. Além disso, uma vez estabelecida e reconhecida, a Lei positiva não pode tolerar a existência de sua fonte, pois necessita permanecer a única fonte de legitimidade: a criatura deve, portanto, necessariamente matar seu criador. No entanto, onde ela encontra a força necessária para realizar esse parricídio?

⁴N. T: Ao utilizar “*the former obliterates the latter*”, o autor não se referiu à linha temporal de constituição do poder, mas sim à ordem sintática do período anterior.

Certamente é um problema de força. Ou, para melhor defini-lo, um problema envolvendo a complexa e multifatorial fenomenologia da força e seu reaparecimento em um domínio do qual ele deveria ser expurgado, sublimado em ou substituído por outros mecanismos de interação entre indivíduos ou grupos. No quadro constitucional, esses mecanismos são articulados dentro da lei, e ainda assim eles constantemente tendem a questionar a lei, para interrompê-la e, finalmente, confrontá-la em uma dinâmica que ameaça reabrir a ferida inicial da política e, algumas vezes, realmente o faz, especialmente em nosso mundo plural e globalizado, em vários níveis de intensidade: disputa, conflito, rebelião, insurreição e revolução.

Assim, é compreensível que uma das principais preocupações da teoria política contemporânea tenha sido oferecer uma leitura renovada deste problema antigo, nomeado a (re-)emergência, dentro da política, do outro conflitual do qual a própria política foi originada, através de uma profunda renovação da reflexão sobre o poder constituinte. Estou particularmente interessado em três diferentes estratégias que os acadêmicos têm adotado nos anos recentes: o esclarecimento dos paradoxos conceituais do próprio poder constituinte, a redefinição do povo como ator político com prerrogativas factuais e jurídicas e, finalmente, a revigoração do conceito de democracia, em particular através da ideia de “democracia agonística”.

Perseguindo a primeira estratégia, Colón-Ríos empreendeu recentemente uma análise explicativa do poder constituinte, decompondo sua definição teórica em não menos que cinco diferentes significados e conceitos (Colón-Ríos, 2012)⁵. Juntos, esses cinco significados destacam a dinâmica entre, por um lado, a institucionalização do poder constituinte em um sujeito político particular e, por outro, a força contrária exercida contra esse mesmo sujeito, sob a pressão de novas forças sociais. A taxonomia de Colón-Ríos vê o poder constituinte em primeiro lugar como um “impulso transformador” que aumenta o poder político dos sujeitos, como um elemento intrinsecamente desestabilizador. A mesma taxonomia, entretanto, tende a ser muito inclusiva, e sugere que *todo* poder, incluindo a soberania parlamentar ou o direito de instruir representantes, de alguma forma estende o momento constituinte em uma esfera de política ordinária, assim perdendo de vista o que é radicalmente peculiar e paradoxal na ideia do próprio poder constituinte.

Martin Loughlin sublinha essa natureza paradoxal como a característica fundamental do poder constituinte. Como Colón-Ríos, Loughlin lê o poder constituinte como uma força viva que

⁵Ver também: Colón-Ríos, 2014.

vai além do momento fundador da comunidade jurídica; ele enfatiza a qualidade sempre provisória do domínio jurídico e político (Loughlin&Walker, 2007)⁶. A alegação de Loughlin é que o poder constituinte pode ser revitalizado como uma ferramenta política, enquadrando-o numa abordagem *relacionalista*, distintamente das duas principais tradições jurídicas que anteriormente se apropriaram do conceito, a saber, o normativismo legal à la Kelsen e o decisionismo jurídico à la Schmitt. Na tentativa de evitar uma concepção excessivamente radical da política e seguindo a filosofia legal de Hermann Heller, no entanto, o relacionismo de Loughlin concede espaço para o conflito apenas como uma base comum de discussão entre os contendores políticos, baseado num *jogo justo*, negligenciando, assim, o principal problema que Maquiavel e Espinosa já haviam apontado no alvorecer da modernidade, nomeadamente, o problema da tolerância aos conflitos radicais, substanciais e, finalmente, *intoleráveis* (DE LUCCHESI, 2014a).

A fraqueza do normativismo legal diante dos radicais desafios da vida política contemporânea tem sido amplamente reconhecida, não somente por uma firme elucidação do normativismo de Kelsen, mas também através de um sólido criticismo de abordagens neo-kantianas mais recentes. O decisionismo, entretanto, é reconhecido como uma característica inextinguível do poder constituinte, pela lógica de uma dimensão fundadora, vista, por exemplo, na obra de Andreas Kalyvas. Kalyvas (2005) sustenta que o poder constituinte é a verdade radical da democracia moderna, uma verdade que desvela o ideal de um autogoverno popular além e contra o paradigma da soberania do Estado. Apenas pela virtude da dimensão coletiva da fundação alguém pode-se distinguir uma constituição legítima de uma imposição ilegítima de uma força que foi disfarçada de direito. Ecoando ecleticamente Hannah Arendt e Carl Schmitt, a abordagem de Kalyvas funciona principalmente como uma ferramenta extrínseca de julgamento da legitimidade dos quadros constitucionais. O poder constituinte se torna não apenas a ‘verdade radical’, mas também a origem radical da fundação do povo; no entanto, isso deixa inquestionada a ontologia política do próprio povo: o que é *um* povo? Quem é *o* povo? Qual é a *natureza* dos conflitos que atravessam o povo e constantemente redefinem sua unidade?

O conceito de povo tem sido perscrutado mais recentemente por Frank, que destaca seu duplo e ambíguo estatuto, tanto como o fundamento do, quanto, ao mesmo tempo, ameaça ao político (Frank, 2010, p. 7), e como sujeito que *transcende* a política, mas cuja origem é por

⁶Ver também: Loughlin, 2014.

definição *imane* (Frank, 2010, p. 9). Através de uma crítica das leituras liberal e conservadora, Frank afirma que nem a dimensão constituinte nem a constituída do povo podem ou deveriam obliterar sua fundamental ambiguidade. Essa se revela pela história *na* teoria, e frequentemente *contra* a própria teoria, como revela, por exemplo, a imprecisa leitura de Hannah Arendt sobre a Revolução Americana.

Considero a reivindicação de Frank acerca da necessidade de reintroduzir a história (bem como outros campos culturais, tais como a literatura) no interior duma teoria não apenas importante, mas também essencial para evitar as esquematizações e atalhos com os quais teóricos da política frequentemente consentem. Ao mesmo tempo, não estou convencido, como Frank sugere, que a história moderna dos momentos constitucionais começa no último quarto do século XVIII, em particular com a Revolução Americana e a história constitucional. Mostrarei neste artigo que os debates políticos, filosóficos e legais do século XVII estendem sua sombra sobre a modernidade política no Ocidente. Do interior desta modernidade, embora amplamente contrário a ela, Espinosa em particular já discorre a esse respeito e aborda muitas das preocupações que a primeira história constitucional dos Estados Unidos da América, bem como a da França revolucionária, eventualmente tornará visíveis na história legal.

A dialética entre história e teoria está também no cerne da análise de Näsström (2007) sobre a legitimidade do povo na era da globalização. Contra uma substancialização do *demos* como pré-requisito da democracia, Näsström afirma que o povo é e deveria ser sujeito a um processo de legitimação tanto quanto “outros” o são. O povo não pré-define o espaço da política de onde está, sozinho, legitimado para incluir ou excluir indivíduos ou grupos com suas próprias reivindicações e demandas. Näsström sustenta que apenas deste modo a teoria pode nos ajudar a evitar a pura factualidade da história, através da manutenção de uma normatividade aberta que funciona como mecanismo regulatório para definições mais justas de democracia.

Sem questionar a legitimidade do povo, sua decisão sobre a inclusão/exclusão de outros indivíduos e grupos reivindica o caráter de justiça absoluta. No entanto, esse caráter é apenas historicamente fundamentado, e emerge das contingências da história. Para Näsström, apenas uma teoria normativa pode dar às pessoas a legitimidade para tomar essas decisões e, ao mesmo tempo, manter sua definição, status e limites abertos à alteridade, a outros assuntos e suas demandas. A teoria de Näsström parece aderir a um princípio de abertura incondicional com o qual ela supera

qualquer tentativa de usar o fechamento como um elemento constitutivo de legitimidade. Contudo, Näsström é obrigada a reconhecer um princípio não negociável que precede todo processo de (re)definição dos limites do povo. Trata-se do "*princípio do consentimento de que o desacordo sobre a constituição do povo tem força produtiva*" (Näsström, 2007, p. 627)⁷, ao qual todo ator político deve aderir. O caráter horizontal da democracia como um processo que depende da abertura do povo é assim enfraquecido pela necessidade de admitir um princípio vertical que guia o próprio processo de cima. Paradoxalmente, o princípio da abertura incondicional da democracia como processo deve ser *fechado*, de modo a ser salvo pela própria democracia.

A questão da abertura democrática também impulsiona a análise de Keenan (2003). Em uma época em que a força original da democracia está descartada pela força do mercado sob o guarda-chuva da homogeneização das ideologias ocidentais dominantes, é mais necessário do que nunca recuperar o significado da política como um espaço totalmente aberto: um em que não apenas as decisões políticas são tomadas pelo povo, mas em que o status do povo é também incessantemente questionado pelas práticas reais da democracia. Como Näsström, Keenan está comprometido com um princípio de abertura como uma promessa de justiça e equidade dentro de um conceito progressista de democracia. Assim como com Näsström, entretanto, tal promessa se torna uma *premissa*, a saber, um princípio orientador fora do qual não há democracia e nem mesmo política alguma: ecoando (sem citar) a linguagem jurídica do século XVII e os críticos do século XVII de Espinosa, Keenan argumenta que o povo é *legítimo* apenas quando coloca o bem comum no centro da política; ou, do contrário, nada mais é do que uma multidão de indivíduos.

A tentativa mais elaborada, nos últimos anos, de enfrentar a questão da conflituosa origem e natureza da política foi desenvolvida pelos teóricos que defendem uma forma radical ou agonística de democracia em nossas sociedades pluralistas. Embora nem sempre sinônimas, as democracias *radicais* e *agonísticas* tentaram desafiar a teoria política liberal dominante, em particular as versões deliberativa, dialógica e consensual, amplamente associadas a Jürgen Habermas, John Rawls e Seyla Benhabib.

Honig (2009), por exemplo, desenvolveu essa crítica através da ideia de política *emergencial*. A base desta ideia é a sua crítica às teorias deliberativas pós-kantianas de uma construção racional e discursiva da comunidade política como um espaço purificado pelas

⁷N. T. Original: "principle of consent that the disagreement on the constitution of the people has productive force".

contingências que continuamente perturbam a ordem política (Honig, 1993). Honig desafiou a conclusão de que o povo, como sujeito principal da democracia, é *um*, coerentemente unido e consistentemente unificado, ou uma multidão, uma massa dispersa de indivíduos. Honig desdobra sua perspectiva agonística por meio de uma valorização da contenção como um recurso positivo e generativo para a política.

O paradoxo da democracia é, de fato, representado, para Honig (2009), pela *indecidibilidade* essencial do povo, tanto em termos de seu caráter quanto de seus limites. Esse caráter de indecidibilidade do povo tem conseqüências que caracterizam não apenas o momento inicial da fundação política, mas também a totalidade do político. Este é um dos movimentos mais originais de Honig, mas também é o movimento de Espinosa, como mostrarei no meu artigo. O que Honig chama de *paradoxo* da política já foi abordado por Espinosa quando ele pensa a política como o processo interminável de auto-organização da multidão *contra* a ideia hobbesiana do povo.

Valendo-se ecleticamente de autores como Maquiavel, Nietzsche e Arendt, a teoria de Honig caminha ao lado da influente teoria da democracia agonística de Chantal Mouffe⁸. Mouffe também fala de um “paradoxo” fundamental, chamado de *impossibilidade* de reconciliar perfeitamente diferentes lógicas que entretanto *precisam* ser reconciliadas e articuladas em democracias liberais. O que precisa ser reconhecido, para Mouffe, é que democracia é, em primeiro lugar, *de* e *para* conflito, um lugar que deriva da conflitualidade que incessantemente a produz. Longe de fazer uma leitura anarquista da vida política, no entanto, Mouffe afirma que distinções precisam ser feitas entre os diferentes tipos de conflitos, a saber, aqueles que precisam ser expurgados e aqueles que podem e na verdade deveriam ser admitidos em uma sociedade pluralista, liberal, democrática. O agonismo deveria assim ser diferenciado de antagonismo; o primeiro, uma moderada e aceitável forma de pluralismo; e o segundo, elemento degenerativo e destrutivo da política.

Mouffe ecoa aqui os argumentos desenvolvidos pelos primeiros filósofos liberais modernos empenhados em justificar uma estrutura para distinguir os conflitos bons dos ruins, separando conflitos mais moderados e menos violentos, que podem operar a conciliação entre atores políticos e econômicos, dos conflitos mais radicais e violentos que destroem a unidade do povo. Maquiavel já havia mostrado a natureza aristocrática dessa lógica, denunciando como ideológica a

⁸Ver em particular: Mouffe, 2000, 2013.

reivindicação de uma razão política que legitime tal distinção (Del Lucchese, 2009b)⁹. Aparentemente, Mouffe não vê nenhum problema em aplicar essa lógica de separação para distinguir conflitos bons e ruins, nem diz muito sobre quem estaria autorizado a criar este discurso de poder que produz direito ou exclusão¹⁰.

A crítica de Mouffe à abordagem deliberativa, que é exclusivamente baseada na razão e no diálogo, levanta a questão fundamental da política *como* conflito. No entanto, ela explicitamente afirma que a distinção entre agonismo e antagonismo deveria ser fundada em processos anteriores de legitimação ou construção de um inimigo legítimo. Similarmente à perspectiva relacional de Loughlin, isso não parece tão diferente de uma versão fraca da própria abordagem deliberativa, na medida em que requer um acordo preventivo com nosso adversário, “*alguém com quem temos uma base comum porque temos uma adesão compartilhada aos princípios ético-políticos da democracia liberal*” (Mouffe, 2000, p. 102)¹¹. Wenman (2003, 2013)¹² tentou fortalecer tal abordagem enfatizando a dimensão constitutiva das práticas agonísticas. Ao fazer isso ele também desafiou a ideia de uma liberdade *absoluta* dos cidadãos para “alterar” as regras do jogo, e, portanto, a necessidade de enquadrar tal liberdade no interior de uma constituição. Isso, no entanto, corresponde mais uma vez à tentativa de preservar ou salvar o poder constituinte dele mesmo, uma posição que Espinosa descarta como irrealista.

Do ponto de vista do realismo político, estas posições soam mais utópicas que democráticas, e às vezes mais místicas que teóricas, como quando Mouffe (2000, p. 137) fala sobre democracia como “*abordagem assintótica... à ideia regulativa de uma comunicação livre sem restrições..., como um bem que só pode existir como um bem apenas quando não pode ser atingido*”¹³. O que Mouffe perde é precisamente que o sentido da *democracia*, dentro de sua concepção e para além desta, a saber, o chamado momento constituinte, é um *kratos* exercido por um *demos*, como tentarei mostrar neste artigo através da teoria do poder constituinte de Espinosa. Voltar aos primeiros autores modernos como Espinosa, que tematizaram uma radical, realista e

⁹Ver também: McCormick, 2011.

¹⁰Ver Rancière, 2004.

¹¹N. T. Original: “one with whom we have some common ground because we have a shared adhesion to the ethico-political principles of liberal democracy”.

¹²Ver também: Connolly, 2002, 2005.

¹³N. T. Original: “asymptotic approach (...) to the regulative idea of a free unconstrained communication (...), as a good that exists as a good only as long as it cannot be reached”.

conflitual ideia de poder constituinte, nos permite evitar os atalhos de um idealismo oculto apresentado como crítica democrática do racionalismo idealístico e deliberativo.

Embora o primeiro debate moderno sobre poder constituinte desenvolva apenas no período da Revolução Francesa, alguns intelectuais como Carl Schmitt e, mais recentemente, Negri (1999), reconhecerem a origem do conceito de poder constituinte em um período anterior, e em particular no pensamento de Baruch Espinosa. Aquele, no entanto, levanta um segundo paradoxo, concernente ao próprio pensamento de Espinosa. Este é conhecido por ter argumentado por uma radical equivalência entre poder e direito, de acordo com sua conhecida fórmula *jus sive potentia*. Se o direito de cada indivíduo, tanto singular quanto coletivo, é para Espinosa seu poder, em uma relação de co-essencialidade, como pode o poder constituinte derivar de seu pensamento? Como pode um poder que, por definição, é pré-ordenado e super-ordenado diante do direito encaixar no esquema de Espinosa? Não são essa anterioridade e superioridade do poder sobre o direito incompatíveis com a imanência defendida por Espinosa?

Minha primeira tese neste artigo é que Espinosa realmente mantém uma ideia radical e original de poder constituinte, uma ideia que fornece uma solução para o paradoxo implícito em sua definição moderna. O conceito de *jus sive potentia* de Espinosa implica uma redefinição da relação entre factual e normativo, de modo que não é possível imaginar uma relação de prioridade ou superioridade entre o poder constituinte e o poder constituído. É somente através de uma imanência radical que se pode confrontar a reivindicação da lei de obliterar o poder constituinte. A filosofia de Espinosa permite esclarecer o paradoxo implícito na definição tradicional de poder constituinte.

Minha segunda tese é que Espinosa é capaz de realizar essa operação teórica de importância fundamental no alvorecer da modernidade apenas pela originalidade de sua conceituação da relação entre ontologia e história. Intérpretes como Schmitt e Negri reconheceram a presença de Espinosa na genealogia do poder constituinte, considerando sua definição moderna. Por essa razão, eles postulam uma superioridade da ontologia perante à história. Tal hipótese, entretanto, não apenas não resolve o paradoxo do poder constituinte, mas arrasta Espinosa a esse paradoxo. Eu quero argumentar que, ao contrário, a natureza do poder constituinte de Espinosa depende de uma co-implicação imanente de ontologia e história.

Depois de ter brevemente ilustrado as interpretações de Schmitt e Negri, analisarei a relação entre ontologia e história em Espinosa, a fim de esclarecer sua contribuição para uma teoria

do poder constituinte. Vou desenvolver meu argumento seguindo três grandes temas dessa teoria: o argumento do livre arbítrio do sujeito constituinte, o da relação entre o momento factual e político de um lado e o momento normativo e legal do outro, e finalmente, o papel e o status do conflito que precede, acompanha e excede a fundação da comunidade política.

História e Ontologia

A emergência do conceito de poder constituinte como um poder absoluto sobre o qual a vida constitucional de uma comunidade é fundada é tradicionalmente ligada ao pensamento de Abbe Sieyes e seu livro *Qu'est-ce que c'est le Tiers État?* Uma fundamentação como essa é mais geralmente relacionada à Revolução Francesa (Zweig, 1909). Sem negar a importância fundamental dos debates constitucionais da Revolução Francesa, a historiografia do século XX começa a reconhecer o papel desenvolvido por Espinosa na genealogia moderna do poder constituinte nos primeiros anos do século XX. Depois de Menzel (1929), Schmitt em seu texto de 1928 sobre *Verfassungslehre* posiciona Espinosa no coração do problema concernente à fundamentação e validade da constituição legal (Schmitt, 2008)¹⁴. É necessário, Schmitt argumenta contra os juristas de sua época, distinguir entre a Constituição (*Verfassung*) e a Lei Constitucional (*Verfassungsgesetz*) (Schmitt, 2008, p. 75ff). A validade de qualquer lei, pretendida como ferramenta normativa, é baseada na decisão de uma autoridade política pré-existente. Schmitt (2008, p. 76) relaciona a essência do conceito de autoridade política a um conceito maior da filosofia de Espinosa, chamado *conatus*, o esforço de se empenhar para perseverar em ser.

Não é o plano ético-normativo, mas o plano factual e existencial que sustenta o direito da entidade política, e que vive e opera entre outras entidades em uma rede de relações que potencialmente – e, às vezes, realmente – estão em conflito. O espinosista *in suo esse perseverare* é convocado aqui. “Cada coisa”, escreve Espinosa¹⁵, “*esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por preservar em seu ser*” (E III, P6)¹⁶. Espinosa identifica esse esforço com a própria essência

¹⁴Sobre Espinosa e Schmitt, ver: Lauermaann e Heerich, 1991; Walther, 1993, 1994; Castrucci, 1999.

¹⁵N.T: Aqui foi utilizada a tradução de Tomaz Tadeu, feita para a editora Autêntica, em 2006. Na tradução em inglês: “insofar as it is in itself, endeavours to persist in its own being”.

¹⁶Eu ocasionalmente modifiquei a tradução de Shirley para maior precisão. De agora em diante, usarei as seguintes abreviações para citar as obras de Espinosa no texto (Espinosa, 2002): Ética = E, Tratado Teológico-Político = TPT e Tratado Político = PT. Todos os algarismos romanos referem-se a partes ou capítulos. No caso do TPT e do PT, os números referem-se a parágrafos. Quando me referir a citações na Ética, não usarei números de página, mas sim as

da coisa, que expressa o mesmo poder de Deus de um jeito preciso e determinado. Consequentemente, este *conatus* que expressa a existência, na medida em que é referido à entidade política, recebe sua legitimação diretamente de um poder maior existente, chamado poder divino, e não requer mediação de nenhum valor humano ético e normativo.

Ainda no *Verfassungslehre*, Schmitt especifica mais a analogia entre o conceito de poder de Espinosa, que desempenha uma função arquetípica, e poder constituinte propriamente dito como uma determinação historicamente concreta e original, inaugurada pelo trabalho de Sieyes. O povo, segundo Schmitt, é a origem de todo evento político. Ele produz incessantemente novas *formas* de organização, mas sua existência nunca é *formada*: uma entidade formativa que nunca é formada definitivamente. Embora isso só seja possível, historicamente, com a ascensão política do povo francês nas condições reais do final do século XVIII, o pensamento de Sieyes é explicitamente remanescente de Espinosa (SCHMITT, 2008, p. 128).

Em seu trabalho de 1921 sobre ditaduras, Schmitt já havia encontrado a metafísica de Espinosa. Em seu livro, ele constrói uma distinção entre o conceito de “ditadura de comissário”, ou seja, um instituto jurídico subordinado a e para a manutenção da ordem existente, e “ditadura soberana”, uma força que, pelo contrário, cria um novo direito e uma nova ordem. A novela histórica é mais uma vez posicionada por Schmitt no século XVIII, com Rousseau e Sieyes. De novo, no entanto, a matriz espinosista ressurgue e aponta para uma ideia diferente, chamada de desvio do racionalismo mecanicista. O poder constituinte, como seu análogo metafísico, ou seja, o *natura naturans* de Espinosa, não é limitado à esfera do puro racionalismo. Pelo contrário, Schmitt argumenta que:

Do infinito, incompreensível abismo (*Abgrund*) da força (*Macht*) do *pouvoir constituant* [poder constituinte], novas formas emergem constantemente, as quais pode destruir a qualquer hora e nas quais o seu poder nunca é totalmente limitado (SCHMITT, 2014, pp. 123-24. Tradução nossa)¹⁷.

Através desta linguagem mística, Schmitt tenta subtrair Spinoza do racionalismo árido em que ele julga que seu pensamento é capturado. A filosofia de Espinosa é assim empurrada para um misticismo generativo, no qual formas infinitas surgem de um abismo insondável. É interessante

seguintes abreviaturas para significar a localização das citações: Axioma = A, Definição = D, Proposição = P, Escólio = S, Corolário = C, Apêndice = Ap, Postulado = Post.

¹⁷N. T. Original: “from the infinite, incomprehensible abyss (*Abgrund*) of the force (*Macht*) of the *pouvoir constituant*, new forms emerge incessantly, which it can destroy at any time and in which its power is never limited for good. It can will arbitrarily. The content of its willing has always the same legal value like the content of a constitutional definition”.

notar que Schmitt inverte a conclusão de Hegel, embora tenha emprestado a linguagem hegeliana. Hegel (1990, p. 122. Tradução nossa) também tratou do "abismo" da substância, um abismo, no entanto, que engole tudo: "*Com o espinosismo, tudo entra no abismo, mas nada dele emerge*"¹⁸.

Seguindo de algum modo Schmitt na base da produção incondicional, Antonio Negri também percorre Espinosa em sua reconstrução do poder constituinte, embora ele seja cuidadoso para evitar uma leitura mística. Negri (1999, p. 1) situa Espinosa em uma corrente do pensamento filosófico alternativa e subterrânea que guia de Maquiavel a Marx e, além de Marx, em direção a uma concepção de poder constituinte altamente subjetivista. Para Negri (1999, p. 304), a multidão de Espinosa é o sujeito absoluto que mais fielmente incorpora o conceito de poder constituinte em sua história alternativa da metafísica ocidental. O absoluto de Negri está longe da morfogênese amorfa de Schmitt. Em vez disso, lembra-nos da ideia de democracia como uma forma absoluta de governo (*omnino absolutum imperium*, nas palavras de Espinosa).

Sem adotar uma aproximação vitalista ou mística à la Schmitt, Negri reconhece uma indiscutível prioridade da dimensão ontológica em face da histórica. Consequentemente, ele ergue a democracia à ordem da divindade, embora uma divindade ateísta e materialista, que expressa seus atributos no campo da ontologia antes que na história (Negri, 1999, p. 305). A historicidade e, desta forma, as tensões, conflitos e limitações que caracterizam a democracia como uma prática histórica de governo são opostas à prioridade ontológica da potência sobre o poder, e do poder constituinte sobre o poder constituído. Como consequência, a natureza absoluta da democracia não é encontrada na dimensão irregular e instável da história, na qual o poder constituinte se estabelece contra outros poderes. A democracia é uma forma absoluta de governo, para Negri, na medida em que é um princípio metafísico.

Se se aceita a prioridade ontológica sugerida por Negri, não se pode fugir do paradoxo implícito na relação entre poder constituinte como entidade metafísica e poder constituído como entidade histórica e jurídica. O poder constituído é criado *por* e deriva do poder constituinte e, no entanto, o primeiro necessariamente oblitera o segundo dentro da esfera legal. Um problema

¹⁸N. T: Tradução utilizada no inglês: "with Spinozism everything goes into the abyss but nothing emerges from it". Original: "wird im Spinozistischen System alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus". Disponível em: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Vorlesungen+%C3%BCber+die+Geschichte+der+Philosophie/Dritter+Teil.+Neuere+Philosophie/Zweiter+Abschnitt.+Periode+des+denkenden+Verstandes/Erstes+Kapitel.+Periode+der+Metaphysik/A.+Erste+Abteilung/2.+Spinoza>.

semelhante surge quando se segue a interpretação mística de Schmitt: a forma jurídica específica que emerge do abismo e que constitui todas as formas deve necessariamente absorver e subsumir o poder político que, por meio de uma decisão pura e incondicional, lhe deu vida.

A questão encontra uma melhor formulação em termos da relação entre princípio constituinte de um lado e poder constituído do outro. A dimensão histórica deve ser vista em conjunto com a ontológica. Em outras palavras, para além da pureza ontológica defendida por Schmitt e Negri, é no interior da relação entre ontologia e história que o problema do poder constituinte deve ser examinado.

Razão e Desejo

Uma das principais características do poder constituinte que os teóricos modernos enfatizam é que seu livre arbítrio é absoluto. O livre arbítrio expressa a determinação de romper com o passado e estabelecer uma nova ordem e uma nova ideia de justiça. Rousseau, por exemplo, concentra-se na passagem quase mística da vontade de todos para a vontade geral (Del Lucchese, 2014b). Para Sieyès, a própria nação é definida através de uma única vontade. Uma primeira grande diferença da concepção de Espinosa surge assim da ideia de uma vontade livre e absoluta como característica do poder constituinte moderno. De fato, um dos principais objetivos da filosofia de Espinosa é destruir, ambas as dimensões antropológica ontológica, a ideia de um *livre* arbítrio, bem como denunciar as aberrações que surgem a partir dele.

De início, o Deus espinosano não tem livre arbítrio. Revertendo a concepção personalista tradicional da teologia judaico-cristã, bem como o senso comum sobre a ideia de liberdade, o Deus espinosano apenas age pela *necessidade* de sua própria natureza e, por esta razão, pode ser dito *livre* (E I, 17, C2)¹⁹. Deus, em outras palavras, não age como um rei, como acreditam os teólogos ignorantes (E II P3S). Essa analogia com o reinado que Espinosa emprega para redefinir a ideia de Deus também funciona em outra direção, a saber, para negar que um rei possa ser concebido através da analogia com a divina onipotência ou, como Hobbes colocaria, como um Deus mortal. Nenhum poder político, portanto, incluso o poder constituinte, pode ser reconhecido como de acordo com uma vontade absolutamente livre, pois para Espinosa uma tal vontade é simplesmente uma ilusão.

¹⁹Ver também: Espinosa, E I, 17, S.

A análise de Espinosa se estende para sua concepção de homem e, em particular, a relação mente-corpo. Ele acusa Descartes de ter inaugurado um método revolucionário sem ter sido capaz de prever todas as suas consequências, e de ter finalmente optado por assunções absurdas e incompreensíveis (E V, prefácio). Contra a antropologia cartesiana, Espinosa argumenta pela não existência do livre arbítrio na mente humana (E II, P48), e mantém em vez disso que a vontade, que não é nada senão o intelecto (E II, e P49C S), não é livre mas antes uma causa necessitada (E I, P32). Essa conclusão descarta qualquer possibilidade de conceber a relação entre o mental e o corpóreo, a *res cogitans* e a *res extensa*, em termos de influência mútua e poder recíproco de um sobre o outro, como é para Descartes. A mente e o corpo, Espinosa argumenta, são ambos ou ativos ou passivos, afetando e sendo afetados ao mesmo tempo e do mesmo modo.

A liberdade absoluta do poder constituinte é conseqüentemente tão inconcebível quanto a liberdade absoluta de qualquer outra entidade. Tal liberdade estabeleceria uma relação entre o *sujeito* constituinte e o *objeto* constituído – a lei ou a constituição formal – que seria análogo ao modelo cartesiano da relação mente-corpo: um povo livre que, como um sujeito absoluto, livremente quer e livremente determina o que quer, impondo uma forma legal em matéria de relações sociais. Nada disso existe na filosofia de Espinosa. Na transição do individual para a esfera coletiva, a vontade não altera sua natureza: a *multitudinis voluntas*²⁰ apenas aparece apenas uma vez no Tratado Político e Espinosa não devota especial atenção para isso, referindo isso para o executivo em vez do poder constituinte (TP VII, 25).

Conseqüentemente, Espinosa é capaz de colocar a razão no mesmo patamar dos afetos e opor as abstrações dos filósofos contratualistas. A imaginação se torna para ele um cimento que é algumas vezes mais forte que a própria razão na formação do Estado (Williams, 2007). Os homens “*por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingarem algum dano comumente sofrido*” (TP III, 9)²¹. Frequentemente isso é acompanhado por um *metus solitudinis*, ou medo da solidão, que empurra os homens a se empenhar por uma vida política em comum. Contra a quimera da vontade, portanto, Espinosa opta por um entrelaçamento mais complexo entre razão e desejo. Um desejo que, apesar do mito da unidade e homogeneidade,

²⁰N. T: Este termo, em português, foi traduzido como “comunidade”.

²¹N. T: Utilizou-se aqui a tradução de Diogo Pires Aurélio para a WMF Martins Fontes, em 2009. Tradução utilizada no inglês: “conspire together either by reason of a common fear or through desire to avenge a common injury”.

começa a revelar o que permanece escondido nas construções modernas do poder constituinte, ou seja, sua dimensão polêmica e conflitual.

Antes e além do momento constitutivo

Os teóricos modernos geralmente concordam que o poder constituinte é livre de qualquer obrigação legal. De acordo com Böckenförde (1991), o problema da limitação do poder constituinte não pode ser posto em termos de um “direito” precedente que se opõe a ele, porque não há nada legalmente anterior ao poder constituinte. Outros limites e obrigações, no entanto, existem para ele: limites que vêm antes e acima do processo da constituição da própria lei, no sentido de que expressam a *tendência* em direção à ordem legal e a constitucionalização do poder. É precisamente a conformidade a esses princípios éticos e normatividade extra-jurídica que dá legitimidade, na visão de Böckenförde, para o poder constituinte. Ou o poder constituinte se conforma a eles, ou é apenas uma força destrutiva sem conexão com o jurídico.

Essa perspectiva, no entanto, não supera, mas antes confirma o paradoxo inicial. De fato, ela intensifica o conflito em ambos os planos jurídico e ético. Com relação ao jurídico, o paradoxo aparece no conflito entre a constituição que, por definição, é derivada e posta (no sentido de um *ius positum*) pelo legislador, e os valores e princípios éticos que o poder constituinte pretende estabelecer (lei positiva *versus* ética). Como e quando o poder constituído foi capaz de se libertar do poder constituinte que é sua única origem?

No que diz respeito à segunda dimensão, da ética, o paradoxo é ainda mais grave. O poder constituinte se desdobra inteiramente na dimensão ética. Desta forma, é legítimo, por definição, afirmar seus próprios valores e princípios contra outros valores e princípios, sem nenhuma normatividade superior a ser consultada (ética *versus* ética). O que ela deveria, portanto, cumprir? Quem pode julgar a superioridade de alguns princípios éticos diante de outros princípios, sem ao mesmo tempo revelar – através do julgamento mesmo – a natureza necessariamente contingente e, portanto, histórica e factual de *qualquer* valor ético?

Este dilema pode ser resolvido, em minha opinião, através do pensamento de Espinosa. Uma das principais teses de Espinosa é a negação de qualquer princípio superior e transcendente que orienta os pensamentos e ações dos homens a partir de cima. Aqueles com uma concepção

tradicional de Deus e religião geralmente acreditam nesses princípios superiores. Mas é precisamente aqui que vemos a diferença entre o sábio e o ignorante e, como Deleuze colocou, entre a ética e a moralidade (DELEUZE, 1968).

Espinosa começa atacando os conceitos de bem e mal. Como princípios absolutos, eles são meramente "ficções humanas". Espinosa os substitui pelos conceitos de útil e inútil, enfatizando sua relatividade e imanência frente aos desejos, aversões, ações e pensamentos dos indivíduos aos quais eles se referem (E I, Ap)²². Assim, no pensamento de Espinosa, não existe nenhum valor ou princípio anterior ou superior que possa funcionar como um limite externo e não jurídico ao exercício do poder constituinte.

O uso espinosano de categorias como justo (*justus*) e justiça (*justitia*) também confirma essa leitura. Ambos o nome e adjetivo têm uma frequência surpreendentemente baixa no léxico de Espinosa, especialmente quando comparados com a presença imposta da categoria de direito (*jus*), entendida como potência (*potentia*), em seus vários significados (ver Giancotti, 1970). A justiça é frequentemente concebida por Espinosa como nada mais que uma atitude que acompanha caridade em direção a outros. Em um sentido estritamente político e legal, o conceito de justiça é significativamente ausente onde alguém o esperaria encontrar, a saber, no argumento contratualista do capítulo XVI do Tratado Teológico-Político. O capítulo XVI se refere ao capítulo XIX, o qual, junto com outras partes da Ética e do Tratado Político, reconhece a existência do justo e do injusto somente no Estado e, conseqüentemente, a propósito de nossa discussão, somente em decorrência do exercício do poder constituinte. Uma ideia superior de justiça não é, portanto, um conceito principal de Espinosa. Não há transcendência em sua filosofia, não apenas no plano jurídico, mas também no ético: nem antes, durante, nem depois do momento constituinte se poderia encontrar um princípio anterior ou superior que poderia guiar ou limitar externamente o poder constituinte.

Ainda assim, estudiosos modernos têm sublinhado, o poder constituinte repousa ao mesmo tempo nas dimensões factual e legal. Para compreender inteiramente a ideia, é útil considerar o trabalho do italiano Constantino Mortati. Mortati (1972) trata de um “fato normativo”: uma expressão paradoxal que parece inverter a solução humana para o problema do *ser-dever ser* através da localização da fundação do que legalmente deveria ser na factualidade do que é, sem perder a dimensão normativa do problema. Seguindo Espinosa implicitamente, no entanto, Mortati não

²²Ver: Saar, 2013.

considera seu fato normativo como um conceito anfíbio que tem um pé no factual e o outro no jurídico, ou como uma mediação ou um compromisso. Pelo contrário, dissociando-se de juristas contemporâneos como Georg Jellinek, Santi Romano ou Carré de Malberg, Mortati (1972, p. 12) interpreta o fato normativo no sentido de uma autonomia e, pode-se dizer, o *esse sui juris*, ou seja, “um fato que tem em si sua própria lei e garantias de sua persistência no futuro”²³.

O fato normativo de Mortati é de importância fundamental para compreender a natureza do poder constituinte como algo que é ao mesmo tempo político e legal. É através de Espinosa, entretanto, que tal ideia se torna totalmente consistente e evita o paradoxo da relação tradicional entre o poder constituinte e constituído. O poder constituinte tem em si mesmo a sua própria lei, e a multidão que a exerce é livre e completamente *sui juris* na medida em que estabelece autonomamente essas leis: é *sui juris*, mais uma vez, não no sentido de um *justus*, mas no sentido de um *jus sive potentia*²⁴.

A definição espinoza de sujeito e soberano também confirma tal conclusão. O sujeito é o indivíduo que obedece, por quaisquer sejam suas razões para a obediência: *Non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit* (TPT XVII). Essa conclusão é espelhada pela outra, para a qual *oboedientia facit imperantem*: uma máxima que não é encontrada em Espinosa, mas que foi atribuída a ele mais tarde, e é regularmente citada como base de qualquer teoria imperativa da lei²⁵. Essa máxima ainda está no coração das concepções modernas de efetividade e justificação do poder constituinte (Mortati, 1972, p. 51). Como qualquer outro indivíduo, Espinosa argumenta, o soberano exerce seu direito de governo apenas na medida em que ele também tem o poder de fazê-lo. É o que Matheron (1984) chamou de “consenso instantâneo”, distinto do “consenso integral” de Grotius, Hobbes e outros autores clássicos do contratualismo. Consequentemente, soberano e sujeito são definidos em e por uma relação de força, sem a primazia de um princípio de autoridade, mas antes no percurso de variações no nível de racionalidade e utilidade de cada comando dado (BOVE, 1996).

Legalmente, o soberano tem o direito absoluto de ordenar o que quiser. No entanto, factualmente, tal direito não excede seu poder real, não apenas em relação ao agente, mas também

²³N. T: Citação utilizada na língua inglesa: “a fact which has in itself its own law and the guarantees of its persistence in the future”. O texto original em italiano não foi encontrado.

²⁴Ver: Balibar, 1985; Montag, 2005; Morfino, 2014.

²⁵Ver: Radbruch, 1914; Preuß, 1921; Heller, 1927; Jellinek, 1931.

ao paciente, de acordo com a conhecida passagem do Tratado Político, IV, 4. O mesmo é verdade para o poder constituinte. Formalmente, está em uma situação de absoluta liberdade, mas de um ponto de vista factual, age e opera em um contexto histórico específico.

Ter em si a própria lei e as garantias, ao mesmo tempo factuais e jurídicas, da persistência em seu próprio ser significa ter o poder e, portanto, o direito, de agir e operar segundo sua própria natureza. Aqui reside o caráter autônomo de todo poder, individual e coletivo. O princípio de *jus sive potentia* novamente caracteriza cada indivíduo, incluindo o soberano e o sujeito constituinte. Espinosa alcança a radicalidade dessa posição não minando o conceito de direito, mas, ao contrário, "*permitindo que ele diga tudo o que é capaz de dizer*" (MATHERON, 1984. Tradução nossa)²⁶.

"*Jura sunt*", diz Espinosa, "*anima imperii*" (TP X, 9). Se um Estado pode ser caracterizado como eterno é porque suas *jura* permanecem intactas. Essa passagem tem desafiado nossos melhores tradutores. *Jura* tem sido traduzido como legislação, leis, constituição, governo da lei, e os próprios direitos. Raramente, no léxico espinosano, as opções foram tão divergentes. O que Espinosa sugere quando diz que os *jura* são a *anima imperii*? Penso que ele está aplicando para o problema da relação entre política e lei a mesma solução através da qual ele pensa a relação radicalmente imanente entre alma e corpo. A *jura* não guia o estado de cima, e não age na lei positiva de cima, do mesmo modo que a mente não guia o corpo de uma posição superior²⁷.

Frente à presente discussão, no entanto, penso que se pode dizer algo mais. A alma do império não é a constituição, como sugerem alguns tradutores. Não é sequer o próprio imperador, como sugeriram muitos autores clássicos, incluso Tácito (1931, I,12, pp. 266-267), Sêneca (1928, I, III,5, pp. 366-367) ou Floro (1929, II, XIV,6 pp. 300-301). Minha hipótese é que Espinosa pretende algo muito próximo aos princípios, ao mesmo tempo factuais e normativos, legais e políticos, que precedem, acompanham, e vão além da formação do estado. Ele pretende algo similar, em uma

²⁶ N. T: Original: "c'est en lui faisant dire jusqu'au bout ce qu'elle veut dire". Tradução utilizada no texto em inglês: "allowing it to say everything that it is able to say".

²⁷ N. T: O autor alude ao conflito de interpretações acerca do termo latino 'jura', utilizado por Espinosa em seu escrito. No artigo original (em inglês), Lucchese se refere ao termo sempre pelo artigo "the", mas flexionou diferentemente os verbos correlatos, optando por flexionar um no plural (*the jura are the anima*) e outro no singular (*the jura does not lead*). Pelo emprego do artigo "the", ainda, não é possível precisar uma declinação de gênero, que também não se pode extrair da conjugação dos verbos correlatos. O autor não oferece explicações mais extensas, razão pela qual optamos por manter um índice de indeterminação na tradução ao mesclar declinação e flexão referentes a duas opções das mais frequentemente encontradas nos dicionários consultados: "leis" e "direitos". Passamos do plural ao singular uma delas, a fim de manter a intenção de Lucchese.

palavra, ao poder constituinte: um poder vivo que anima e constitui o jurídico, em ambos os campos factual e normativo:

Se qualquer Estado pode ser eterno, deve ser aquele cujo jura, uma vez estabelecido corretamente, permanece inviolado. Pois que os jura são os *anima imperii*; se eles são preservados, o Estado é preservado. Mas o *jura* não pode permanecer intacto a menos que seja defendido tanto pela razão quanto pelos afetos comuns dos homens; caso contrário, se dependerem apenas do apoio da razão, eles serão fracos e facilmente derrotados²⁸.

Espinosa levanta a questão da adequação dos princípios constituintes (*jura fundamentalia*) ao desenvolvimento real da vida política. O caso histórico da ditadura, lembrado por Espinosa no parágrafo seguinte ao da citação acima, é notável. Espinosa enfatiza que as leis às vezes são destruídas, mesmo que sejam protegidas pela razão e pelos afetos comuns. Isso acontece em situações particularmente críticas, quando o próprio Estado está sob a ação de forças externas ou internas que o ameaçam. Todos, então, procuram um homem "renomado por suas vitórias" para se tornar ditador, confiando em sua excepcional intervenção para restaurar a normalidade (PT X, 10). Isto é precisamente o que levou à perda da liberdade romana.

Em sua análise da ditadura, Espinosa está precisamente conceituando o poder constituinte, como Schmitt também reconhece. Através da ditadura soberana, Schmitt sugere, um princípio constituinte surge dentro da vida constitucional do Estado. Este princípio está intimamente relacionado, seguindo a famosa formulação de Schmitt (1996), para a definição do soberano como aquele que *decide* no estado de exceção.

Espinosa também argumenta que a ditadura afeta fortemente a questão da soberania. Sua conclusão, no entanto, é oposta à de Schmitt, porque para Espinosa a instituição jurídica da ditadura inevitavelmente desestabiliza a ordem constitucional presentemente em vigor. Um estado tendencialmente eterno, ao contrário, é para Espinosa aquele em que o poder constituinte permanece vivo, sem que guie o Estado transcendentemente, mas sim num plano de imanência e coexistência com ele.

Tal solução, no entanto, impede uma relação pacífica entre os momentos constituintes e constituídos. Nesse plano de imanência, a mesma situação histórica excepcional e conflituosa que

²⁸N. T: Não tivemos acesso ao texto original. A citação utilizada em inglês é: "If any State can be eternal, it must be one whose *jura*, being once correctly established, remain inviolate. For the *jura* are the *anima imperii*; if they are preserved, the State is preserved. But the *jura* cannot stay intact unless they are defended both by reason and by the common affects of men; otherwise if they are dependent solely on the support of reason, they are weak and easily overthrown".

abriu o período constituinte se move, por assim dizer, dentro do jurídico e impõe um novo papel para o fenômeno do conflito, tanto externamente, face aos outros estados, quanto internamente, entre a multidão e o soberano.

O conflito contra o poder e o conflito pelo poder

Na dialética entre o factual e o normativo, os intérpretes modernos têm questionado a possibilidade de desenvolver uma teoria do poder constituinte, dada a multiplicidade de situações históricas sobre as quais o conceito se fundamenta. Se o poder constituinte, pergunta Mortati (1972)²⁹, é a expressão de uma vontade suprema, se é pura factualidade e, portanto, sujeita a variações virtualmente infinitas, como se pode desenvolver um estudo científico sobre isso? Mortati sugere a necessidade de um estudo do poder constituinte ao mesmo tempo histórico e teórico, a fim de compreender suas "formas necessárias e, portanto, constantes", mas também suas "realizações singulares concretas" e "tipologias históricas".

Mas Espinosa, para quem o nível ontológico nunca é separável ou separado do histórico, já havia feito tal estudo. Com sua própria situação histórica em mente, ou seja, o conflito entre as Províncias Unidas e a França de Luís XIV, Espinosa analisa o problema do poder constituinte através de dois exemplos concretos. Cada situação tem características próprias das quais, no entanto, é possível tirar conclusões gerais.

O primeiro caso histórico é o que relata o êxodo e a libertação dos Hebreus por Moisés. Espinosa introduz a única história de sua nação com uma explícita referência a duas concepções alternativas de poder constituinte, que eventualmente serão desenvolvidas durante e após a Revolução Francesa. Tradicionalmente, a base da autoridade soberana, absoluta porque infundada e assim inteiramente independente, era a autoridade divina. É por isso que se tem mantido que a origem do poder constituinte é encontrada na secularização dos atributos teológicos e da autoridade divina. Espinosa, pelo contrário, mostra que a autoridade divina não é nada mais que uma impostura empregada por soberanos para estabilizar seus regimes. Eles sempre tentaram fazer as pessoas acreditarem que a majestade *“foi instituída por Deus e não por sufrágio e consentimento dos homens, e que, além disso, se mantém e defende por especial providência e auxílio divino”* (TPT

²⁹N. T. Como indicado anteriormente, o texto original de Mortati não foi localizado.

XVII)³⁰. Para Espinosa, a base da autoridade do poder constituinte e seus atributos são encontrados na história inteiramente humana, única e ainda paradigmática, do povo judeu.

A característica do povo judeu após o êxodo é que eles consideram a lei civil e a religião uma e mesma coisa. Somente a Deus, de fato, prometeram ser fiéis e transferiram totalmente seu poder para ele e, portanto, seus direitos, *fazendo* dele seu soberano. Não é o poder dos hebreus que depende de Deus, mas sim o poder – e, portanto o direito – de Deus, enquanto soberano, que depende de sua decisão, depois de seguirem o conselho de Moisés. Eles formam uma "teocracia", que corresponde na realidade, segundo Espinosa, a uma democracia.

No começo, então, todo o povo foi diante de Deus, seu legítimo soberano. No entanto, esmagados por sua voz e temendo a morte, eles decidiram transferir o direito exclusivo de interpelar Deus e interpretar seus comandos para Moisés. Espinosa acrescenta que este é realmente um "segundo pacto", um que anula o primeiro. O poder constituinte está com o povo, que confere todo o seu poder a Moisés, que poderia legitimamente tê-lo usado para transformar a teocracia em monarquia. Em vez disso, após sua morte, esse poder é separado na administração dos assuntos públicos, na divisão da terra e na atribuição dos respectivos poderes às diferentes tribos. O relacionamento original entre o povo e Deus permanece intacto e Deus é confirmado como o verdadeiro soberano.

Que a questão da lei (ou seja, de sua legitimidade, de sua autoridade e de sua validade) já é sempre uma questão de fato é demonstrado pela experiência e razão (Moreau, 1994). É mostrado primeiro, por Espinosa, pela dimensão crucial do povo judeu armado, que é a verdadeira fundação de sua liberdade e resistência à corrupção. Nenhuma outra organização, instituição ou costume é tão poderoso para manter os hebreus ligados às suas tradições e liberdade quanto o exército. Seguindo Ezra, e usando uma expressão espetacular, Espinosa chama Jerusalém de *civitas rebellis*, uma cidade rebelde (TPT XVII). Jerusalém não reconheceu e não reconhece nenhuma força superior. Estritamente falando, portanto, não é um retorno à guerra, mas antes uma ligação intrínseca que a lei mantém com a guerra, ou antes que os hebreus mantêm com o poder original, ou seja, seu poder constituinte e factual. Esse é essencialmente um poder guerreiro, no duplo sentido de estar em

³⁰N. T: Aqui foi utilizada a tradução de Diogo Pires Aurélio para a Imprensa Nacional Casa da Moeda, em 2004. Citação utilizada no texto de Lucchese: "is established by God, not by the votes and consent of men, and is preserved and sustained by God's special providence and help".

conflito contra quem quer que seja, e de ser defendido pela força e pela liberdade do exército de cidadãos.

Na última parte do capítulo, Espinosa explica as causas do colapso do Estado judeu, através da introdução do privilégio levítico. A teocracia democrática original é corrompida pela introdução de um elemento de privilégio que toma o lugar da igualdade original. Assim, o novo poder constituído se choca com o poder constituinte do qual ele foi gerado. O poder constituinte e constituído diverge e a corrupção gradualmente enfraquece a força original do Estado. Quando o governo popular original é transformado em uma monarquia, que não é adequada para o *ingenium* do povo, tudo entra em colapso (TPT XVIII).

O segundo exemplo histórico, tão complexo quanto o primeiro, é o dos aragoneses, ilustrado no Tratado Político VII, 30. A principal fonte de Espinosa é Perez (1644), antigo secretário de Filipe II. Seguindo de perto sua fonte, Espinosa narra o nascimento dos *fueros* [foros] aragoneses, os privilégios dos aragoneses frente ao Rei da Espanha (Magoni, 2007). Após a expulsão dos mouros, os aragoneses se encontraram em uma situação similar àquela dos judeus após o êxodo. Eles decidiram criar um rei e seguir o conselho do Papa Gregório VII. O Papa sugere que eles sigam o exemplo dos hebreus, que haviam evitado criar uma monarquia. Mas, ele adiciona, se eles realmente querem uma monarquia, deveria ao menos ser *constituída* com certas condições. Assim, os aragoneses estabelecem um conselho, liderado pela *Justicia*. Aleatoriamente apontado (o mecanismo democrático máximo), o conselho tinha o direito de se opor à sentença de qualquer corte, e mesmo do rei. É então um real contra-poder, cuja autoridade deriva diretamente do poder constituinte do povo aragonês.

A autoridade mais alta do conselho era o poder de apontar e depor o rei, de acordo com a fórmula apócrifa “*Nos qui valemus tanto come vos, y podemos mas que vos, vos elegimos rey*” [sendo tão louváveis quanto você, e mais poderosos do que você, o apontamos rei]³¹. E é precisamente com a abolição deste poder absoluto que a gradual normalização dos aragoneses anormalmente inicia. Após o conflito inicial com Pedro IV em meados do século XIV, os privilégios do povo vão progressivamente ser abolidos sob Fernando de Aragão, Filipe II e, finalmente, Filipe III, sob cujos reinos os aragoneses “*não retiveram nada da liberdade a não ser*

³¹N. T. O texto em espanhol foi colocado pelo próprio Lucchese. Aqui a tradução seguiu a citação original.

especiosos vocábulos e inócuos procedimentos” (TP VII, 30)³². De novo, como no caso dos judeus, Espinosa conta a história do poder constituinte que é gradualmente absorvido e expropriado dentro de uma constituição que separa os sujeitos de seu próprio poder natural.

No entanto, a história do primeiro conflito entre os súditos que dispuseram dos *fueros* aragoneses e o Rei Pedro IV revela a precariedade que caracteriza qualquer construção legal. Rei Pedro, no relato de Perez, encena uma destruição solene do documento que estabelecia privilégios. Ele corta os documentos com uma faca, ferindo ao mesmo tempo sua mão, para indicar que apenas ao derramar sangue pode um rei estar sujeito a um povo. Os *fueros* são então eliminados, tendo em vista que, adiciona Espinosa, os sujeitos poderiam “*pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do estado em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, se estes se apoderassem assim do estado*” (TP VII, 30)³³.

Esta é uma condição deficitária, poder-se-ia dizer, para aqueles que acabaram de perder seus privilégios. Ainda assim, Espinosa acrescenta aqui uma referência, explícita e direta, ao *jus belli*, a lei de guerra que sempre existe entre sujeitos e soberanos. “*Conforme mostramos nos artigos 5 e 6 do Capítulo IV*”, ele diz, “*não pelo direito civil, mas por direito de guerra, ou seja, só pela força é lícito aos súditos repelir a força dele [do rei]*” (PT VII, 30)³⁴. O conflito volta ao primeiro plano, novamente, como a dimensão subjacente de qualquer relação de dominação e qualquer configuração de equilíbrio entre poder constituinte e poder constituído, segundo o princípio que Espinosa usa para governar todo o argumento, ou seja, a equivalência estrita entre *jus* e *potentia*.

Através destes dois exemplos históricos, Espinosa evoca uma terceira situação, possivelmente mais complicada e certamente mais urgente, que é a dos Países Baixos de seu próprio tempo. Zourabichvili (2002) destacou a similaridade entre o regime aragonês e o das Províncias Unidas durante o conflito entre os Regentes e o Conde, antes do triunfo orangista em 1672. Espinosa escreveu o *Tratado Político* em um país sob ocupação, tentando identificar as condições de uma resistência e um esforço último de defender a liberdade. É somente através de um conflito

³²N. T: Tradução utilizada para o português: Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, 2009. Citação utilizada no texto em inglês: “retain nothing but the plausible names and empty forms of freedom”.

³³N. T: Tradução utilizada para o português: Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, 2009. Citação utilizada no texto em inglês: “take up arms against any violent action whereby anyone may seek to encroach on their dominion to their hurt, yea, even against the king himself and the prince, his heir, if he thus encroaches (on their dominion)”.

³⁴N. T: Tradução utilizada para o português: Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, 2009. Citação utilizada no texto em inglês: “As we have shown in Sections 5 and 6 of Chapter IV” // “it is not by civil right but by right of war that a king can be deprived of his power to rule; in other words, it is by force alone that his subjects may resist his force”.

pela liberdade que o *multitudo* será capaz de reabrir o processo constituinte. Alinhado aos exemplos históricos citados, no entanto, Espinosa também desenvolve o argumento que aprendera do *acutissimus* Maquiavel, visto que um conflito *externo* é sempre também um conflito *interno*. A multidão livre tende ao mais estável e absoluto regime, chamado democracia, por lutar contra privilégios de um grupo (como os hebreus contra os Levíticos) ou um simples indivíduo (como o povo aragonês contra o rei Pedro IV).

Somente dessa maneira, isto é, através da história, Espinosa é capaz de construir uma ontologia do poder constituinte. Com base nisso, Espinosa desenvolve uma análise crítica das formas tradicionais de governo e mantém firmemente sua opinião sobre a superioridade da democracia como o único absolutamente absoluto *imperium*. Somente na democracia está o nível mais alto de poder coletivo – e, portanto, o direito – alcançado, porque "*com efeito, quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos*" (PT II, 15; PT II, 13)³⁵.

A questão da monarquia e da aristocracia é, no entanto, mais complexa. O problema torna-se, para Espinosa, a relação entre o poder constituinte da multidão e a forma de governo constituída. Tanto na monarquia como na aristocracia, Espinosa identifica um direito constitutivo de resistência que gera continuamente um conflito entre a multidão e o soberano³⁶.

Uma monarquia, do início, nunca realmente o é, porque um homem não pode suportar todo o peso do Estado. A monarquia é sempre uma aristocracia oculta. O direito do soberano de comandar os sujeitos é aqui baseado em seu poder de fazê-lo, como é o caso de qualquer indivíduo que comande qualquer outro indivíduo, singular ou coletivo, no universo de Espinosa. Enquanto os súditos o temem e o respeitam, o soberano tem o direito de governar, pois ele tem todo o poder para fazê-lo. Uma vez que o medo e o respeito desaparecem, apagados pela indignação, o seu direito colapsa, porque seu poder se desvanece. As regras não dependem da lei público, mas sim da lei natural, porque só podem ser garantidas pelo direito à guerra (PT IV, 5).

A aristocracia parece ser uma forma mais estável de governo, porque a soberania reside em um corpo coletivo e, portanto, é imune às oscilações de um ser mortal. Na *praxi*, contudo, a exclusão sistemática da multidão do governo cria as condições para um conflito latente e constante

³⁵N. T: Tradução utilizada para o português: Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, 2009. Citação utilizada no texto em inglês: "the greater the number of men who thus unite in one body, the more right they will all collectively possess". Para mais, ver: Sharp, 2007, 2011.

³⁶Ver: Bove, 2002; Del Lucchese, 2009a.

contra o soberano. Essa forma de governo não é absoluta devida "[a]o fato de a multidão meter medo aos que mandam e, desse modo, conseguir alguma liberdade para si, a qual reivindica e mantém, se não expressamente na lei, ao menos tacitamente" (PT VIII, 4)³⁷. *Jus multitudinis contra jus imperii*.

Um duplo conflito, então, aparece na teoria de Espinosa: conflito contra poder, e conflito pelo poder, quando poder não é democraticamente organizado e igualmente compartilhado. Situar Espinosa na linha de Hobbes, Bodin e dentro do paradigma do Estado soberano, como faz Kalyvas (2005), por exemplo, é neste sentido um erro. Mais além, encoraja uma leitura dúbia do poder constituinte como uma força homogeneizante e fundamentalmente centrípeta. Kalyvas vai tão longe a ponto de inventar uma duvidosa etimologia para o poder constituinte: o prefixo *con-*, ele diz, se refere ao latino *cum-*, com o significado de *ser com*, *ser junto*. Assim, para ele, “a palavra *constituere* (...) literalmente denota o ato de fundar junto, fundar em concerto, ou criar conjuntamente”³⁸ e “o poder constituinte aponta ao coletivo, intersubjetivo... atributo da soberania, na sua dimensão cooperativa, pública”³⁹ (Kalyvas, 2005, pp. 235-236). Não pude encontrar qualquer suporte para a interpretação etimológica de Kalyvas. O *con-* de *constituere* é na verdade um prefixo intensivo que reforça a ideia de configurar, consertar e estabelecer coisas junto⁴⁰. “Junto” não pode ser tido em um sentido subjetivo, como Kalyvas sugere (ou seja, diferentes *sujeitos* agindo junto, em concerto ou conjuntamente), mas apenas em um sentido objetivo (ou seja, um sujeito que organiza, constitui e junta diferentes objetos).

A ideia de conflito, portanto, diz respeito ao poder constituinte contra o poder constituído, mas *também*, e esta, concisamente, é minha tese, conflito *no interior* do próprio poder constituinte. O poder constituinte é baseado em uma dissensão estrutural e, em vez de neutralizá-la no jurídico, a move para o interior da dimensão constituída.

³⁷N. T: Tradução utilizada para o português: Diogo Pires Aurélio, Martins Fontes, 2009. Citação utilizada no texto em inglês: “the multitude is an object of fear to the rulers, thereby maintaining some degree of freedom for itself, which it asserts and preserves, not by express law, but by tacit understanding”.

³⁸N. T: Original: “the word *constituere* ... literally denotes the act of founding together, founding in concert, or creating jointly”.

³⁹N. T: Original: “the constituent power points at the collective, intersubjective ... attribute of sovereignty, at its cooperative, public dimension”.

⁴⁰ Ver: TLL, 1900-1906.

Conclusão

Espinosa antecipa um dos problemas fundamentais do poder constituinte moderno, a saber, sua reativação dentro da lei quando a configuração material da sociedade não corresponde mais ao seu projeto inicial. Espinosa também oferece uma nova perspectiva do problema através de sua concepção da *jus sive potentia*. Por esta razão, ele insiste na importância de manter vivos os princípios constituintes, o *jura fundamentalia*: o único jeito de evitar revoluções violentas é manter um estado de *permanente* revolução, a saber, a situação em que o jurídico não se separa do factual de onde ele surge, mas ao invés disso o anima, em e através de relações colaborativas e conflitivas.

As conclusões de Mortati, mais uma vez, estão próximas das de Espinosa. O poder constituinte, argumenta Mortati, surge da desarmonia entre diferentes interesses cristalizados na lei positiva e no poder existente, de um lado, e do que ele chama de processo infinito de criticismo e desejo por mais justiça, por outro lado. Um tal desejo inevitavelmente cresce quando a capacidade da antiga ordem de se adaptar a uma nova situação chegou ao seu limite ou, como Espinosa colocaria, quando o medo se torna indignação (TP IV, 6). Assim, um processo de adaptação começa, que revela sua parcialidade e conflitualidade, e no qual novos valores e princípios – novo *jura* – vêm adiante para estabelecer uma nova ordem.

A validade destes princípios é auto-fundamentada, ou seja, autonomamente legitimada sem a necessidade de uma justificação externa. Espinosa explicou isso claramente para Jarig Jelles: “Eu sempre preservo o direito natural em sua inteireza (*ego naturale Jus semper sartum tectum conservo*)” (Carta 50)⁴¹. O *jura* que une o factual e o normativo, o constituinte e o constituído, são poderosos se e somente se são protegidos pela razão e pelas afecções. Quando teóricos modernos defendem que tais princípios são imutáveis, eternos e super ordenados porque são inspirados pela razão, eles acabam hipostasiando a razão mesma. Mais uma vez, com um forte tom espinosista, Mortati sugere, em vez disso, que estes princípios são talvez imutáveis somente para o sujeito que consegue captar completamente a racionalidade da natureza, de um jeito compreensível e universal. Mas um tal ser assim não é humano; de fato, em um sentido espinosista, não é ninguém se não Deus.

⁴¹N. T. O texto em latim foi colocado pelo próprio Lucchese. Aqui a tradução seguiu a citação original.

Para ambos Mortati e Espinosa, portanto, a referência à lei natural significa a realização e a relativização histórica da busca pelo *jura* mais adequado à nova ordem. O poder constituinte não é, neste sentido, um sujeito absoluto ou um poder. É antes um sujeito determinado historicamente e um poder, no interior do aqui e o agora das relações materiais de poder, aquelas que seguem tanto quanto são capazes de criar: contra a monarquia absoluta em 1789, contra o fascismo em 1945, e assim por diante. O poder constituinte pode somente ser medido historicamente, no plano da relação imanente entre política e lei, bem como entre ontologia e história.

Seguindo Espinosa, portanto, não se pode postular a prioridade e a superioridade do poder constituinte sobre o poder constituído, não mais do que se pode postular a superioridade da *potentia* sobre o *jus*, ou da substância sobre os modos. Imaginar tal superioridade é certamente possível, mas apenas porque nossa imaginação é tão poderosa quanto enganosa. O poder constituinte e o poder constituído são apenas dois aspectos da mesma realidade.

Referências Bibliográficas :

- BALIBAR, E. *Spinoza et la politique*. Paris, France: Presses Universitaires de France, 1985.
- BÖCKENFÖRDE, E. W. *Die verfassunggebende Gewalt des Volks. Ein Grenz begriff des Verfassungsrechts*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp Verlag, 1991.
- BOVE, L. *La Strategie du conatus*. Paris, France: Vrin, 1996.
- _____. “Introduction à B. Spinoza”. In: SPINOZA, B. *Traité Politique*. Paris, France: Librairie Générale Française, 2002.
- CASTRUCCI, E. Genealogie della potenza costituente. Schmitt, Nietzsche, Spinoza. *Filosofia politica*, 2(2): 245–251. 1999.
- COLÓN-RÍOS, J. *Weak Constitutionalism: Democratic Legitimacy and the Question of Constituent Power*. London, New York: Routledge, 2012.
- _____. Five conceptions of constituent power. *Law Quarterly Review*, 130: 306–336, 2014.
- CONNOLLY, W. E. *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2002.
- _____. *Pluralism*. Durham, NC: Duke University Press, 2005.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris, France: Les Editions de Minuit, 1968.
- DEL LUCCHESI, F. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumults and Indignation*. London: Continuum, 2009a.

- _____. Crisis and power: Economic, politics, and conflict in Machiavelli's political thought. *History of Political Thought* 30: 75–96, 2009b.
- _____. Machiavelli and constituent power: The revolutionary foundation of modern political thought, *European Journal of Political Theory*, advance online publication, 25 July, 2014a.
- _____. Freedom, equality, and conflict: Rousseau on Machiavelli. *History of Political Thought*, 35(1): 29–49, 2014b.
- FLORUS, L. A. *Epitomae de Tito Livio bellorum*. London: William Heinemann Ltd, 1929.
- FRANK, J. *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.
- GIANCOTTI, E. *Lexicon Spinozanum*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1970.
- HEGEL, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825-26, Vol. III, Medieval and Modern Philosophy*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.
- HELLER, H. *Souveränität*. Berlin, Germany: de Gruyter, 1927.
- HONIG, B. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- _____. *Emergency Politics: Paradox, Law and Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- JELLINEK, W. *Grenzen der Verfassungsgesetzgebung*. Berlin, Germany: Julius Springer, 1931.
- KALYVAS, A. Popular sovereignty, democracy, and the constituent power. *Constellations*, 12: 223–244, 2005.
- KEENAN, A. *Democracy in Question: Democratic Openness in a Time of Political Closure*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- LAUERMANN, M.; HEERICH, T. Der Gegensatz Hobbes-Spinoza bei Carl Schmitt. *Studia Spinozana*, 7: 97–160, 1991.
- LOUGHLIN, M.; WALKER, N. (eds.). *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. The concept of constituent power. *European Journal of Political Theory*, 13(2): 218–237, 2014.
- MAGONI, C. *Fueros e libertà. Il mito della costituzione aragonese nell'Europa moderna*. Roma, Italy: Carocci, 2007.
- MATHERON, A. *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*. Philosophie, 4: 69–89, 1984.
- MCCORMICK, J. *Machiavellian Democracy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.
- MENZEL, A. *Beiträge zur Geschichte der Staatslehre*. Wien; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1929.

- MONTAG, W. Who's afraid of the multitude? Between the individual and the state. *South Atlantic Quarterly*, 4(4): 665–673, 2005.
- MOREAU, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, France: Presses Universitaires de France, 1994.
- MORFINO, V. *Plural Temporality: Aleatory and Transindividuality between Spinoza and Althusser*. Leiden, Netherlands: Brill, 2014.
- MORTATI, C. *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato, Raccolta di Scritti, Vol. 1*. Milano, Italy: Giuffrè, 1972.
- MOUFFE, C. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- _____. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso, 2013.
- NÄSSTRÖM, S. The Legitimacy of the People. *Political Theory*, 35(2): 624–658, 2007.
- NEGRI, A. *Insurgencies*. Transl. M. Boscagli. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999.
- PEREZ, A. *Obras y Relaciones*. Geneva, Switzerland: Por Juan de Tornes, 1644.
- PREUSS, H. *Die politische Erneuerung*. Berlin; Leipzig: Rotschild, 1921.
- RADBRUCH, G. *Grundzüge der Rechtsphilosophie*. Leipzig, Germany: Quelle & Mayer, 1914.
- RANCIÈRE, J. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2004.
- SAAR, M. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin, Germany: Suhrkamp Verlag, 2013.
- SCHMITT, C. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated G. Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- Schmitt, C. *Constitutional Theory*; Transl. J. Seitzer. Durham, London: Duke University Press, 2008.
- _____. *Dictatorship*. Transl. M. Hoelzl and G. Ward. Cambridge, UK: Polity Press, 2014.
- SENECA. “De claementia”. In: _____. *Moral Essays*, Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1928.
- SHARP, H. The force of ideas in Spinoza. *Political Theory*, 35(6): 732–755, 2007.
- _____. *Spinoza and the Politics of Renaturalisation*. Chicago, IL: Chicago University Press, 2011.
- SPINOZA, B. *Complete Works*, Translated by S. Shirley. Indianapolis: Hackett Publishing Co, 2002.
- _____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. Intro. E Notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2004.
- _____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica, 2009.

- _____. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. Rev. Homero Santiago. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- TACITUS. *Ab excessu divi Augusti libri, in Annals*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.
- TLL. *TLL – Thesaurus Linguae Latinae*. Stuttgart, Germany: Teubner, 1900-1906.
- WALTHER, M. „Carl Schmitt et Baruch Spinoza“. In: BLOCH, O. (ed.) *Spinoza au XIXème siècle*. Paris, France: Presses Universitaires de France, pp. 361–373, 1993.
- _____. „Carl Schmitt contra baruch Spinoza oder Vom Ende der politischen Theologie“. In: DELF, H.; SCHOEPS, H.-J.; WALTHER, M. (eds.). *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Berlin, Germany: Heintrich, pp. 422–441, 1994.
- WENMAN, M. “Agonistic Pluralism” and three archetypal forms of politics. *Contemporary Political Theory*, 2(2): 165–186, 2003.
- _____. *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Age of Globalisation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013.
- WILLIAMS, C. Thinking the political in the wake of Spinoza: Power, affect, and imagination in the ethics. *Contemporary Political Theory*, 6(3): 349–369, 2007.
- ZOURABICHVILI, F. *Le conservatisme paradoxale de Spinoza: enfance et royauté*. Paris, France: Presses Universitaires de France, 2002.
- ZWEIG, E. *Die Lehre vom pouvoir constituant. Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution*. Tübingen, Germany: J.C.B Mohr, 1909.