

O CORPO COMUM DA MULTIDÃO

FERNANDO BONADIA DE OLIVEIRA *

As reflexões que aqui apresentaremos, de forma muito sintética, pretendem encaminhar uma possível resposta espinosana a certa questão formulada por Antonio Negri no livro *Cinco lições sobre Império*. A questão aparece no contexto do debate entre o autor e seu conterrâneo Danilo Zolo, quando é posto em pauta o conceito de multidão como legítimo significado de uma posição filosófica de “anti-individualismo político radical”. Negri afirma que sua posição acerca da multidão não exclui, ao contrário do que pensava Zolo, a tradição liberal-democrática europeia, porque na verdade, o que ele deseja é, “no estilo de Espinosa”, uma “democracia absoluta”.

Nosso problema, como para Espinosa, não é juntar indivíduos isolados, mas construir de maneira cooperativa formas e instrumentos comunitários e conduzir ao reconhecimento (ontológico) do comum. Do ar à água até a produção informatizada e as redes, qual é o terreno sobre o qual se estende a liberdade: como se organiza o comum? (NEGRI, 2003, p. 45-46).

Cinco lições sobre Império foi publicado em 2003, um ano depois da primeira peça da trilogia assinada por Negri e Michael Hardt (intitulada *Império*) e um ano antes da segunda peça (intitulada *Multidão*)¹. Esse livro se situa entre o nascimento de uma inquirição dos autores sobre a nova ordem global capitalista, o Império, e a formação de um contra-Império, cristalizado pela noção de multidão, considerada como um conceito de classe (SANTIAGO, 2014)².

* Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO e Professor na UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ.

1 Ao lado de Michael Hardt, filósofo e teórico da literatura estadunidense, estudioso da filosofia da imanência, Negri escreveu a trilogia *Empire*, *Multidão* e *Commonwealth*, além de outros livros.

2 Para Espinosa, o termo *multidão* se aplica a qualquer corpo constituído por uma variedade de corpos mais ou menos complexos. Essa designação se aplica desde o mais elementar dos corpos e envolve até o que podemos chamar de “corpos políticos”. Negri, à luz do conceito de multidão talhado

A pergunta feita por Negri no debate com Zolo deve conter certamente uma resposta adequada às perspectivas de Negri e Hardt no interior da trilogia e até mesmo no interior do pensamento exclusivamente negriano. Nosso intuito, porém, não é oferecer essa resposta, mas mostrar como Espinosa responderia a ela nos limites que podemos alcançar de sua obra, toda produzida em meados do século XVII.

Negri expressou em diversas oportunidades o que entende por “organização do comum” ou “construção do comum”. O público brasileiro, em especial, viu o filósofo desdobrando o assunto tanto em palestra ministrada por ocasião de um evento realizado pelo Ministério da Cultura em 2006³, quanto em entrevista concedida a Thiago Fonseca e a Giuseppe Cocco para a *Revista Cult* em 2014. Nessa entrevista, respondendo a uma pergunta objetiva sobre “o que é o comum” e “como ele se constrói”, Negri aponta para a necessidade de se pensar a *comunidade* na relação entre *multidão* e *trabalho*. O comum exprime um conjunto de singularidades cooperantes ou de multiplicidades comunicantes que operam juntas como atividade de produção.

O conceito de comum não é, portanto, em caso algum, um conceito de organismo, conceito pensado como estrutura orgânica; é, ao contrário, resultante de uma série de atividades singulares que, de fato, se desenvolvem a partir da consistência subjetiva dos agentes⁴.

O comum não traduz, pois, o que quer que seja de orgânico ou estrutural, mas se define como *processo*, um processo por meio do qual certas coisas (embora diferentes) se comunicam

por Maquiavel, Espinosa e outros filósofos, elabora, com Hardt, o conceito de multidão em sentido particularmente contemporâneo, distinto de “povo”, “massa” ou “classe operária” (NEGRI; HARDT, 2005, p. 12-13).

3 Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rGrubIVxzOE>>. Acesso em: 10 out. 2015.

4 Disponível em: <<http://uninomade.net/tenda/1948/>>. Acesso em: 10 out. 2015.

e são capazes de produzir alguma coisa, pelo trabalho que desempenham não como sujeitos, mas como agentes. Se o comum nada tem de organismo ou estrutura, é possível indagar o que seria, portanto, o “corpo comum da multidão” que, estando presente na política de Espinosa, tanto encantou Negri. Sabemos que o corpo é, para toda a história da filosofia moderna, algo de orgânico, e não precisaremos revirar os detalhes do modelo corpo-máquina de Descartes ou do modelo corpo-membros do *Leviatã* de Hobbes. Para Espinosa, “corpo” é outro tipo de coisa.

Na mesma entrevista, ao ser indagado sobre a importância e a circunstância de ser um “marxista leitor de Espinosa”, Negri resgata sua biografia e localiza seu aprofundamento na leitura da obra espinosana no instante em que sentiu necessidade, enquanto marxista, de reinventar a concepção tradicional de *corporeidade*. Ele afirma:

[...] Começamos a destacar, por exemplo, os problemas de como qualificar a corporeidade nos dois sentidos, quer dizer, tanto da corporeidade-maquínica, da relação homem-máquina, quanto das transformações alienantes que se determinam nesse terreno. Em segundo lugar, destacar a relação subjetividade-cooperação e, portanto, o conceito de singularidade – singularidade na medida em que cada ser é determinado não por sua consistência, mas pela relação com os outros, portanto, da relação com o outro como fundadora.

Espinosa constrói uma concepção de corpo que pode ser dinamizada pela noção de “comum”, formando a locução “corpo comum” sem marca de contradição. Ele rejeita a concepção maquínica do corpo, associada a um modo de trabalho tipicamente capitalista, gerador da alienação mais intensa. O argumento fundamental do filósofo para recusar o entendimento do corpo como máquina reside em sua famosa negação do preconceito finalista que, no limite, subjaz a tese do corpo-máquina ou do corpo-membros. Em conformidade com o *preconceito finalista*, tudo aquilo que é criado (como uma máquina, por exemplo), presume um artífice e uma intencionalidade de criação. Para conceber um corpo humano como máquina, é necessário sempre supor um artífice supremo, transcendente e criador de partes que se arranjam da melhor maneira possível, assim como o mais excelente

engenheiro produz a melhor máquina⁵. A imagem do corpo como máquina, desde seu fundamento mais metafísico, está interdita para o espinosismo. Espinosa não advoga uma imagem do corpo como somatória de partes regidas por um princípio vigente “por trás do mundo”; ele assume a concepção segundo a qual tudo se produz na realidade corpórea a partir das *relações de comunidade* e de *coerência* estabelecidas entre produtores e produtos, causas e efeitos (OLIVEIRA, 2015).

Negri salienta, muito ao modo espinosano, que a singularidade nasce da relação fundadora com o outro. Para se ter multidão (enquanto multidão de singularidades comunicantes) não basta “juntar indivíduos isolados”, mas descobrir uma capacidade de operação em comum, “*una veluti mente*”, para usar a expressão espinosana (AURÉLIO, 2009, p. XLIX-LV). A compreensão da maneira de potencializar a produção do comum ou desse corpo comum, organizando-o, passa obrigatoriamente pelo reconhecimento do “choque antagônico” entre o corpo determinado pelo interesse privatizante do capital e o corpo conduzido pelo desejo comum da multidão. Na entrevista feita pela *Revista Cult*, Negri declara:

É aqui talvez [nesse “choque antagônico”] que se vincula a concepção foucaultiana de poder; mas ao mesmo tempo, se vincula à construção marxista da relação do capital [...]. Para ambos, se trata da análise de uma relação: pode ser entre capital constante e capital variável, na acepção marxiana, como pode ser entre ações de disciplina ou de controle contra a resistência, no pensamento foucaultiano. Eu retomo essa relação antagônica em termos de “poder contra potência”, que me vinculam a uma ascendência spinozista.

Marx e Foucault pensavam o antagonismo como *relação*. Negri também procura resgatar “essa relação antagônica”, mas agora em outros termos, uma vez que se liga a uma “ascendência spinozista”. O par “poder e potência” é o subtítulo da famosa obra de Negri sobre Espinosa, *A anomalia selvagem*, escrita no cárcere e publicada em 1981. Já nessa obra, Negri situa Espinosa

⁵ A crítica de Espinosa aos preconceitos finalistas é feita no Apêndice da primeira parte da *Ética*. Nessa etapa da obra, ele demonstra que todos aqueles que pensam o mundo físico a partir de causas finais (isto é, partindo da ideia de que tudo quanto existe, existe para algum fim), desconhecem a natureza das coisas, e terminam tomando Deus como criador à maneira humana (EIAP; Gebhardt II, p. 79).

em uma perspectiva política que se opõe ao pensamento burguês representado pela tríade Hobbes-Rousseau-Hegel. Espinosa é posto entre Maquiavel e Marx como representante de uma linhagem filosófica materialista e revolucionária. Em sua filosofia política não são dadas as mistificações burguesas (como a versão clássica do contrato social), que são apenas formas de usurpação do poder constituinte das mãos da multidão. A produção se dá por noções comuns que promovem cada vez mais o aumento de potência da multidão e de sua força contra o poder usurpador (DELEUZE, 1993, p. 7)⁶. Em *A anomalia selvagem* encontramos também a ideia de que a potência de produção da multidão se identifica à atividade de uma “força produtiva”, capaz de organizar encontros que aumentem a potência contra o poder, dispensando o aparato falsificador da mediação política.

Espinosa é a desmistificação prévia disso tudo [o pensamento político burguês]. Não apenas porque é a mais alta afirmação metafísica da força produtiva do homem novo da revolução humanista, mas também porque é a negação específica de todas as grandes ficções forjadas pela burguesia para mascarar a organização de sua própria dominação. [...] A recusa do próprio conceito de mediação está na base do pensamento spinozista (NEGRI, 1993, p. 190).

Por seguir a interpretação inaugurada por Deleuze (1968) em *Espinosa e o problema da expressão*, Negri também pensa as noções comuns espinosanas (que, nessa forma de ver, dizem respeito acima de tudo às relações entre corpos) sob uma dimensão formativa, produtora de totalidades cada vez maiores e mais consistentes. Esse processo de constituição direta, por noções comuns, vale para quaisquer corpos, sejam eles humanos ou políticos, isto é, corpos de homens,

6 Foi com Deleuze que Negri percebeu a possibilidade de estender as noções comuns do domínio propriamente físico para concebê-las do ponto de vista político, como direitos comuns (HARDT, 1996, p. 265). As noções comuns são ideias das propriedades comuns das coisas, ideias que a mente forma quando é capaz de entender o que as coisas que se lhe apresentam têm em comum entre si, formando dessa comunidade uma ideia. (EIP38C; Gebhardt II, p. 118). Para Espinosa, é através da descoberta de comunidades na vida cotidiana que os seres humanos se uniram e estabeleceram, por consenso comum, a vida coletiva. Não há recurso a contratos, em sentido hobbesiano. “[Em Espinosa] Caiu também o pressuposto contratual. A solução formal do problema da superação dos contrastes é correspondente à existência das noções comuns” (NEGRI, 1993, p. 218).

de mulheres ou de cidades⁷. Vale aqui, antes de tudo, uma explicação para que não pare no ar nenhuma suspeita de abstração sobre o que Negri está defendendo, e também para que tenhamos um bom exemplo do significado de pensar a constituição da multidão a partir de noções comuns e não de mediações falsificadoras.

Hobbes insiste sobre a necessidade de um “poder comum” que, vindo de fora (de uma pessoa ou grupo de pessoas), submeta todos ao respeito. No capítulo 13 do *Leviatã* e no capítulo 19 de *Elementos da lei natural e política*, Hobbes aborda a condição miserável dos seres humanos antes de alcançarem um *common power* capaz de ordenar o todo social, e retirar a humanidade de uma situação natural de guerra generalizada, na qual não há lei e nada que possa ser dito justo ou injusto (OLIVEIRA, 2015, p. 179-184). Bem diferente é a reflexão espinosana em torno da fundação da política ou do campo político. Para ele, não se trata objetivamente de instituir o político sobre uma *communis potestas*, mas sobre um *communis consensu*. No segundo escólio da proposição 37 da parte IV da *Ética*, é pelo signo do “consenso comum” que bem e mal se tornam inteligíveis e alçamos uma distinção adequada entre o justo e o injusto. Não é a partir de um medo geral ou de uma guerra absoluta que os seres humanos encontram a comunidade, mas a partir da descoberta, dia a dia, de que juntos podem mais do que cada um isoladamente (Gebhardt II, p. 237). O *consenso comum* explicita o traço de imanência da constituição do social que, em Hobbes, aparece como transcendência; de tal consenso não se produz a *submissão* dos seres humanos *por* ou *a* uma pessoa, mas a *união entre* todos eles, a partir de noções comuns.

Vemos, por conseguinte, que o horizonte aberto pela pergunta de *Cinco lições sobre Império*, a saber, “como se organiza o comum?”, pode ter uma resposta pela obra de Espinosa ou, pelo menos, em íntima proximidade com ela. Espinosa se colocou em uma tradição de pensamento que compreende a natureza humana e a natureza em geral na forma de *relação* (OLIVEIRA, 2015, p. 75-102). Como continuidade do viés epicurista e estoico (e, em geral, de acordo com a orientação do pensamento pré-socrático), o filósofo de

7 Lembremos que, segundo Espinosa, “ao corpo inteiro do *imperium* se chama cidade” (*Tratado político* III, §1; Gebhardt III, p. 284).

Amsterdã também propõe uma compreensão imanente e ontológica da natureza (OLIVEIRA, 2015, p. 14-52). A natureza é composta de partes que se entrecrocavam, se esfolam, se unem e se separam; cada parte é movida por sua respectiva causa, e tal dinâmica, vale dizer, se expressa também na vida política.

No tempo de Espinosa, impérios e partes de impérios travavam exacerbado e bilioso conflito. Era época não só de guerra, mas de guerra civil. A Europa assistiu, ao longo do século XVII, à eclosão de diversas lutas e revoluções que explicitaram, tanto do ponto de vista econômico quanto do ponto de vista político, as contradições inerentes ao capitalismo comercial cuja expansão produziu a riqueza moderna após a acumulação de capital dos séculos XV e XVI (MELLO E SOUZA, 1996, p. 11). Ao mesmo tempo, essa expansão determinou a formação de uma grande quantidade de marginalizados que não conseguiu acompanhar a elevação do custo de vida social. Amsterdã, que ostentava a mais avançada forma de capitalismo, também conheceu a miséria (MÉCHOULAN, 1992, p. 12; 163-186).

Ao analisar os aspectos econômicos e políticos da Holanda e da Europa no século XVII, Negri (1993, p. 42) observa que o espaço de tempo que vai da morte de Guilherme II em 1650, perpassa o período da soberania de De Witt entre 1653 e 1672 e finda com a vitória de Guilherme III e da casa de Orange. Esse período configura uma época em que a forma política holandesa permaneceu difusa, definida pela historiografia ora como “república oligárquica”, ora como “monarquia bonapartista”, sob um clima constante de golpe. O projeto da filosofia de Espinosa, orientado no sentido de dar resposta a essa indefinição, consistiria em um verdadeiro trabalho de “constituição política do futuro”, uma alternativa à situação de indefinição que atravessou aquele tempo histórico e chegou até o tempo presente (p. 42; 47). O filósofo, seja em Amsterdã, em Voorburg, em Haia ou em qualquer outra cidade pela qual passou, viu corpos da cidade e corpos da multidão em seus constantes choques.

Em *Multidão*, Negri e Hardt recorrem à imagem do corpo humano criada pela física de Espinosa (que possui na *Ética* sua expressão mais detalhada) para explicar a

constituição da multidão enquanto prática. Ao discutirem as transformações que têm conduzido recentemente à formação do corpo da multidão, eles apresentam uma ideia básica que tomamos como tema gerador de nossa reflexão:

Talvez devamos identificar nesse processo de metamorfose e constituição a formação do corpo da multidão, um tipo fundamentalmente novo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. Spinoza nos dá uma ideia inicial de como poderia ser a anatomia de um corpo assim. ‘O corpo humano’, escreve ele, “é composto de muitos indivíduos de naturezas diferentes, cada um dos quais é altamente heterogêneo” – e, no entanto, essa multidão de multidões é capaz de agir em comum como um único corpo. Seja como for, ainda que a multidão forme um corpo, continuará sempre e necessariamente a ser uma composição plural, e nunca se tornará um todo unitário dividido por órgãos hierárquicos (NEGRI; HARDT, 2005, p. 247-248).

A noção de “corpo humano”, emprestada da *Ética* para dar uma “ideia inicial” do “corpo da multidão”, envolve um problema extremamente atual, concernente ao que poderíamos chamar de “coerência política”, isto é, ao modo como as partes constituintes da multidão devem se relacionar para que dela resulte um todo estável e equilibrado, no qual nenhuma parte possa mais que as outras⁸.

A busca por essa coerência transparece no sétimo capítulo do *Tratado político* de Espinosa, destinado a encerrar o tratamento dos fundamentos do império monárquico instituído por uma multidão livre. A essa altura da obra, o filósofo oferece um exemplo que expressa bem o sentido de “corpo” pensado pelos autores da trilogia. Ele exemplifica o que seria uma monarquia bem ordenada, isto é, aquela cujas partes compõem um só corpo e uma só mente. Depois de ter argumentado enfaticamente que a natureza é una e comum a todos, e que a plebe, se fosse capaz de se moderar, não seria de se temer, o filósofo fecha o capítulo afirmando que até os seus dias não havia sido formado um império tal como descrevera (*Tratado político*, VII, §27; Gebhardt III, p. 319). Apesar disso, escreve ele, até mesmo a experiência pode mostrar que sua maneira de pensar a monarquia é a melhor,

8 Safatle (2016, p. 22) pondera sobre a *mimese* da sociedade como corpo em sua origem desde a filosofia política de Platão.

principalmente se forem observadas as causas de conservação de um império não bárbaro e as razões de sua ruína. Nesse ponto, ele recupera o exemplo histórico dos aragoneses⁹.

O exemplo retoma a história no momento em que, tendo abandonado a dominação dos mouros, os aragoneses decidiram eleger um monarca. Até então, estavam vivendo segundo o direito natural, sem leis civis. Ansiosos por eleger um rei, mas em desacordo quanto ao modo como deveriam proceder para a eleição, pediram ajuda ao Papa, o “Sumo Pontífice Romano”, que recomendou principiar pela instituição de procedimentos justos e concordes com o “engenho da nação” (*ingenio gentis*). O Papa, agindo como um legítimo “vigário de Cristo” sugeriu a criação de um conselho supremo que tivesse o direito de dirimir os conflitos (os choques) entre o rei e os cidadãos. Os aragoneses instituíram, então, direitos cujo juiz e guardião maior não era o rei, mas o conselho. Tratava-se do “Conselho dos Dezesete”, corpo político que permitia a um cidadão levar a julgamento o próprio monarca. O conselho possuía, noutros tempos, o direito de eleger o rei e, se fosse o caso, retirar-lhe o poder (poder instituinte e poder destituente). Pedro III, posteriormente, aprimorou tal direito ao adicionar uma condição: “*Poderem [os cidadãos], tal como antes, pegar em armas contra qualquer força com que alguém quisesse apoderar-se do império em prejuízo deles, ou mesmo contra o próprio rei e o príncipe, futuro herdeiro, caso eles se apoderassem assim do império*” (Gebhardt III, p. 322).

A liberdade dos cidadãos de Aragão começou a ser contrariada quando Fernando, ao herdar o Reino de Castela, passou a ser persuadido pelos castelhanos para revogar os direitos então instituídos. Entretanto, pouco familiarizado ao império absoluto, ele não cedeu à persuasão e respondeu ao conselho dizendo que

além de ter aceite o reino dos aragoneses com as condições que eles conheciam e ter jurado observá-las religiosamente, e além de não ser

9 Toda a recuperação da narrativa que se segue foi extraída por Espinosa de uma obra de Antonio Perez, ilustre historiador político. As três próximas citações de Espinosa seguem em itálico, porque são transcrições literais de Antonio Perez. Cf. *Tratado político*, VII, §30; Gebhardt III, p. 321-323.

de homem quebrar a palavra dada, estava intimamente convencido de que o seu reino permaneceria estável enquanto a segurança do rei não fosse maior que a dos súditos, de tal maneira que nem o rei preponderasse sobre os súditos nem, pelo contrário, os súditos preponderassem sobre o rei. Com efeito, se uma parte ficasse mais potente que a outra, a parte mais fraca esforçar-se-ia não só por recuperar a igualdade de antes, mas também por retribuir à outra os danos que dela recebera, de onde se seguiria a ruína de uma delas ou de ambas (Gebhardt III, p. 322)¹⁰.

É evidente que o rei, na acepção que lhe deram os aragoneses, não se limitava ao corpo do rei, mas era uma autêntica produção de direitos comuns. A “ruína” do reino, consequência da desproporcionalidade da potência da cidade, se materializa na preponderância de certas partes sobre outras. A monarquia da multidão livre, posta em jogo no exemplo dos aragoneses, é como a democracia absoluta de Espinosa: cada potência é singular e sua singularidade se estende tanto quanto as outras, de modo que nenhuma deve poder mais do que a outra. No entanto, como se trata da democracia absoluta (e não da monarquia), o coração da produção de direitos comuns é, nesse caso, a própria multidão livre. Em uma monarquia, a morte do rei sempre significará, “de certo modo”, a morte da cidade (Gebhardt III, p. 318). Morto o rei, o império terá de se refundar, na medida em que o monarca encarna a produção de direitos e sem ele não há produção. Na democracia revolucionária, destituída de mediações, a multidão é una; o império só se corrompe por completo quando a própria multidão se desintegra.

O uso que Espinosa faz do comentário de Antonio Perez ao caso dos aragoneses evidencia a necessidade de definição de *certa ratio* (certa proporção ou razão) no equilíbrio das relações entre as partes da cidade. De fato, só com a igualdade entre as partes é que a textura do império não se rompe. Organizar o comum é, finalmente, buscar o arranjo preciso que leve à produção de um corpo comum heterogêneo potentíssimo, uma multidão de multidões, capaz de afetar e de ser afetada de múltiplas maneiras.

10 No final do exemplo Espinosa revela o destino dos aragoneses: seus cidadãos, uns por medo e outros por desejo de adular os reis (os mais potentes), perderam toda a sua liberdade, mantendo um direito apenas nominal, sem procedimentos efetivos para sua garantia na prática.

Em um ensaio escrito mais de dez anos depois da publicação de *A anomalia selvagem*, tempos antes de iniciar a parceria com Hardt, Negri escreveu um belo texto, intitulado “O retorno a Espinosa e o retornar do comunismo”. Nessas páginas, Negri ressalta que Espinosa foi o pensador que voltou à tona com a crise do marxismo; ele foi resgatado dos acervos poéticos da história da filosofia no momento em que os marxistas europeus procuravam alguma saída e visavam a uma nova fundamentação do comunismo.

O espinosismo é pensamento político, é reivindicação da liberdade coletiva contra todo tipo de alienação, é inteligência aguda e “prolixa” contra toda tentativa, mesmo a mais sutil ou a mais formal, de fixar o caráter forâneo do comando [...]; [o espinosismo] é consciência e arma. Potência contra poder. Potência contra. *Contrapoder* (NEGRI, 2016, p. 128).

O corpo comum da multidão se define pela recusa a todo e qualquer domínio que venha do exterior, pois é interioridade, potência que resiste às diversas formas de imposição de poder, porque está igualmente distribuída pelas partes que a constituem. A novidade de Espinosa é uma filosofia do comunismo; “a ontologia espinosana nada mais é”, segundo Negri, “que uma genealogia do comunismo”. Por essa razão, Espinosa não terá outro destino na tradição filosófica, senão continuar a ser maldito (p. 131).

Espinosa continuará sendo maldito, pelo menos para a burguesia, porque seu conceito de classe – a multidão – não é uma simples “quimera conceitual”. Há, nesse conceito, “uma tensão natural dos indivíduos em direção à comunidade”, definida pela “lógica das noções comuns” (ILLUMINATI, 2006, p. 108). A democracia espinosana, por ser constituída sem mediações e sem a falsificação da representação pelo contrato tradicional, é o exercício do poder pela potência da força produtiva, contra seus usurpadores, isto é, aquela parte parasitária do corpo da cidade que vive pela exploração das demais e naturalmente sobre elas prepondera. Por outro lado, por ser realmente absoluta, ela não exclui nem os mais altos desígnios da democracia liberal. Se a vertente liberal propõe uma forma de governo que garante apenas formalmente igualdade e liberdade individual, a democracia materialista de Espinosa propõe, por sua vez,

uma liberdade individual e uma igualdade social que não encontram no outro um limite, mas sua condição e plena confirmação. Em tal perspectiva, o espinosismo é indubitavelmente uma forma de comunismo, talvez a mais radical, a mais materialmente comum e, enfim, a mais libertária.

Essa concepção espinosana de democracia parece concordar com a posição assumida por Negri e Hardt em *Multidão* e oferece um caminho para a multidão seguir à esquerda:

A democracia não pode mais ser avaliada à maneira liberal, como um limite de igualdade, ou à maneira socialista, como um limite de liberdade, devendo ser a radicalização sem reservas tanto da liberdade quanto da igualdade. Talvez não demore o dia em que possamos contemplar com ironia os velhos tempos bárbaros nos quais, para ser livres, precisávamos manter como escravos nossos irmãos e irmãs, ou para ser iguais, éramos obrigados a sacrifícios desumanos da liberdade. Em nossa opinião, a liberdade e a igualdade podem ser os motores de uma reinvenção revolucionária da democracia. A nosso ver, a multidão é um conceito que pode contribuir para a tarefa de promover a ressurreição da esquerda, designando uma forma de organização política e um projeto político. Não propomos o conceito como uma diretiva política – “Formem a multidão!” –, e sim como uma maneira de dar um nome ao que já está acontecendo... (NEGRI; HARDT, 2005, p. 284).

Formar o corpo comum da multidão implica resgatar uma referência de democracia que, indo além dos desígnios da democracia liberal, não se limite a afirmar a liberdade individual contra a igualdade social e que, indo além de velhas fórmulas socialistas, não se limite a assegurar a igualdade de todos, negando a liberdade dos indivíduos. A formação do corpo comum da multidão não é, em suma, mais uma utopia libertária entre outras, mas o pressuposto de uma autêntica e revolucionária democracia.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: Espinosa, Bento. **Tratado político**. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles. Prefácio. In: Negri, Antonio. **A anomalia selvagem** – poder e potência em Spinoza. Tradução: R. Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

ESPINOSA, Bento. **Ética**. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, Bento. **Tratado político**. Tradução: D. Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HARDT, Michael. **Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia**. Tradução: S. Cavendish. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

MÉCHOULAN, Henry. **Dinheiro e liberdade: Amsterdã no tempo de Espinosa**. Tradução: L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

MELLO E SOUZA, Laura. Notas sobre as revoltas e as revoluções da época moderna. **Revista de História**. São Paulo, n. 135, 1996.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem** – poder e potência em Spinoza. Tradução: R. Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

NEGRI, Antonio. **Cinco lições sobre Império**. Tradução: A. Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multidão**. Tradução: C. Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros escritos**. Tradução: H. Souza. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia. **Coerência e comunidade em Espinosa**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 267p.

SAFATLE, Vladimir. **Circuito dos afetos** – corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n. 30, 2014.

