



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

RENATO REIS CAIXETA

PODER CONSTITUINTE E POTÊNCIA DESTITUINTE:
aporias entre Antonio Negri e Giorgio Agamben

Brasília

2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO

RENATO REIS CAIXETA

PODER CONSTITUINTE E POTÊNCIA DESTITUINTE:
aporias entre Antonio Negri e Giorgio Agamben

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB), para obtenção do título de mestre em direito.

Orientador: Prof. Dr. Miroslav Milovic

Brasília

2018

RENATO REIS CAIXETA

**PODER CONSTITUINTE E POTÊNCIA DESTITUINTE: aporias entre
Antonio Negri e Giorgio Agamben**

**Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Direito, da Universidade de
Brasília (UnB), para obtenção do título de mestre.**

BANCA EXAMINADORA:

Professor Pós-Doutor Miroslav Milovic (Orientador - UnB)

Professor Pós-Doutor Herivelto Pereira de Souza (membro externo - UnB)

Professor Pós-Doutor Cristiano Otavio Paixão Araújo Pinto (membro interno - UnB)

Professor Doutor Alexandre Araújo Costa (suplente - UnB)

Brasília, Fevereiro de 2018

CAIXETA, Renato Reis. **Poder constituinte e potência destituente**: aporias entre Antonio Negri e Giorgio Agamben. 2018. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2018.

Resumo

A presente dissertação tem como objeto de investigação dois conceitos que se inserem na teoria política e jurídica de maneira única: poder constituinte, amparado na interpretação de Antonio Negri, e potência destituente, que Giorgio Agamben articula ao final do seu projeto Homo Sacer. Ambos autores desenvolvem seus conceitos como alternativa filosófica que se impõe contra a estrutura jurídico-política na qual estamos inseridos. Para atingirmos nosso objetivo, procuramos analisar os pressupostos e as questões principais que qualificam tanto o poder constituinte quanto a potência destituente. Em razão disso, primeiramente investigamos o conceito de potência em cada um dos filósofos, além de Espinosa, tendo em vista não apenas a sua expressão política, mas também sua configuração ontológica. Do mesmo modo, foram objeto de investigação conceitos que são percebidos como essenciais para a correta apreensão do nosso objeto de pesquisa, tais como o de soberania, poder, democracia, multidão, além de inoperosidade, uso, forma-de-vida. Mesmo que haja uma contraposição, uma aporia, entre poder constituinte e potência destituente, o que está em jogo na teoria de ambos os autores é, justamente, arquitetar novas formas como nós compreendemos a política, o direito, mas também a ontologia que os acompanha. Todo o debate empreendido por Negri por um lado e por Agamben, de outro, está em vista de abrir as alternativas, as possibilidades, para pensarmos uma nova vida política.

Palavras-chave: Potência. Poder Constituinte. Potência Destituente. Política. Giorgio Agamben. Antonio Negri.

CAIXETA, Renato Reis. **Constituent Power and Destituent Potential**: aporias between Antonio Negri and Giorgio Agamben. 2018. Master Dissertation – Law School, University of Brasilia, Brasília-DF, 2018.

Abstract

The present dissertation has as object of investigation two concepts that are inserted in the political and juridical theory in a unique way: constituent power, supported in the Antonio Negri's interpretation, and destituent potential, that Giorgio Agamben articulates in the end of his project *Homo Sacer*. Both authors develop their concepts as a philosophical alternative that imposes itself against the juridical-political structure that we are inserted. To reach our goal, we seek to analyze the assumptions and the main issues that qualify both the constituent power and the destituent potential. For this reason, we first investigate the concept of power (potential) in each philosophers, in addition to Espinosa, in view not only its political expression, but also its ontological configuration. In the same way, concepts that are perceived as essential to the correct apprehension of our research object, such as sovereignty, power, democracy, multitude, inoperability, use, form-of-life were also investigated. Even if there is a contraposition, an aporia, between constituent power and destituent potential, what is at the theory of both authors is precisely to architect new ways to we understand politics and law, but also the ontology that accompanies them . All the discussion undertaken by Negri on one hand and by Agamben on the other is aimed in opening alternatives and possibilities for thinking about a new political life.

Keywords: Power (Potential). Constituent Power. Destituent Potential. Politics. Giorgio Agamben. Antonio Negri.

SUMÁRIO

Introdução	7
Capítulo I - Potência: entre a ontologia e a política	12
1.1 - A potência através do pensamento de Espinosa	14
1.2 - Multidão et potentia em Antonio Negri	38
1.3 - A potência em Giorgio Agamben: Aristóteles, Bartleby e São Paulo	51
Capítulo II - Querelas entre o poder constituinte e o poder constituído	72
2.1 - A tradição jurídica e dogmática acerca do poder constituinte	74
2.2 - O poder constituinte em Antonio Negri	105
2.3 - A crítica de Agamben a Negri	133
Capítulo III - Potência Destituente	140
3.1 - A estrutura da archè e o funcionamento das máquinas	141
3.2 - Potência destituente: inoperosidade, uso e forma-de-vida	151
3.3 - A crítica de Negri a Agamben	160
(In)conclusão	162
Referências Bibliográficas	164

Introdução

O que intentamos com a pesquisa em questão é abrir o debate sobre conceitos que, de um modo ou de outro, referem-se à arqueologia da política. Ao menos três noções estarão no centro de nossa investigação: potência, poder constituinte e potência destituente. Para isso, buscamos no pensamento de Antonio Negri e Giorgio Agamben, bem como de Espinosa, as respostas para os problemas que se apresentam a nós ao longo da pesquisa. O que está em jogo em nossa dissertação é sempre a experiência e as práticas políticas que nos estão disponíveis. Desse modo, a investigação que se segue tem como objetivo abrir o debate acerca das possibilidades que foram articuladas tanto por Agamben e Negri quanto por, de maneira mais singela, Espinosa.

A potência será interpretada a partir do pensamento de Espinosa, Negri e Agamben. Cada um, a seu modo, tem suas especificidades sobre o conceito em questão, entretanto ambos compreendem o fato de que a potência, antes de ter implicações políticas, refere-se ao campo da ontologia. Para Espinosa, a potência será afirmada como uma experiência humana (essência), juntamente com o *conatus*, de modo a determinar o direito comum que configura a política. Ao ser influenciado pela teoria de Espinosa, Negri abordará o conceito de potência como uma força constitutiva e produtiva, a qual constitui e produz a própria liberdade dos sujeitos de maneira ininterrupta, livre de determinações, de pré-constituições. Por fim, em Agamben a noção de potência volta ao seu berço, na formulação grega de Aristóteles. Ao levar às últimas consequências a ontologia da potência de Aristóteles, Agamben percebe a aporia na qual ela é introduzida e, com auxílio de São Paulo (na forma da *klesis* e do *hos me*), Bartleby (com seu “prefiro não”) e, de maneira mais intrincada, o próprio Espinosa, tenta contribuir para o entendimento sobre a potência. Para Agamben, a verdadeira potência é aquela que não se estruturará por sua relação com o ato, mas sim aquela que, não se perdendo nele, mantém-se em contato. Em síntese, veremos que a potência se expressa enquanto um uso inoperoso.

Em um segundo momento nos concentramos em pesquisar sobre o conceito de poder constituinte, o qual está em constantes debates tanto no âmbito jurídico, quanto político e filosófico. Inicialmente nos atentamos em estabelecer como a tradição e a doutrina jurídico-política compreendiam este conceito, principalmente através da sua relação com o poder

constituído e com a soberania. Nesse sentido, fica patente a operação que se faz: a todo momento estas perspectivas teóricas — que, como será indicado, articulam a relação entre poder constituinte e poder constituído como imanente (John Rawls), transcendente (Kelsen e Jellinek) ou integrada — retiram toda a potencialidade que o poder constituinte pode ter. Isso significa que o poder constituinte passa a ser limitado temporalmente — como em uma assembleia constituinte ou durante uma revolução — e espacialmente. Para conseguirmos apreender essa operação, trouxemos a teoria de Sieyès como fundamento da tradição, além de analisar alguns manuais básicos de direito constitucional de modo a compreender como este conceito é pensado na doutrina jurídica pátria.

Em sequência, e em contraposição à tradição, interpretamos o poder constituinte na abordagem que Negri faz em seu livro “O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade”. De fato, a forma como Negri avalia tal conceito é distante da forma como a tradição o apreende. Por isso, não vemos em sua obra uma exame extenso sobre o livro panfletário de Sieyès intitulado “O que é o Terceiro Estado?”, nem teóricos que se afirmaram como necessários ao debate em tela, como são Hobbes e Hegel (e, quando o faz, apenas é para pontuar uma crítica). Este filósofo italiano pensará o poder constituinte através de exemplos históricos — como o da Revolução Gloriosa, Americana, Francesa e Russa — mas também se apoia nos escritos de Maquiavel, Harrington, Espinosa e Marx, de forma a estabelecer uma linha diversa daquela até então reproduzida pela tradição que pesquisa sobre o poder constituinte. Em razão disso, o poder constituinte de Negri será considerado enquanto uma fonte sempre aberta à potência, enquanto um poder que nunca se institucionaliza e não perde a sua capacidade de inovar no mundo.

A partir do desenvolvimento do conceito de poder constituinte em Negri, conseguimos apreender que este poder é visto como: a) uma potência da multidão que sempre se renova; b) é diretamente ligado à democracia e a um procedimento absoluto, o qual, por sua vez, se caracteriza pela onipotência, ilimitação, inconclusão e expansividade; e c) não relacionado com o poder constituído e soberano, isto é, não se institucionaliza em um poder determinado. Assim, o poder constituinte em Negri é uma *práxis* que coloca em atividade, em sentido, a potência da multidão. O poder constituinte fica em uma relação de oposição frequente com o poder constituído, numa luta constante, a qual possibilita o próprio fortalecimento do poder constituinte. Apenas neste contexto é que se poderá observar que o

poder constituinte negriano, vinculado umbilicalmente com a potência, é sempre um conceito aberto, produtivo — produz o mundo e os sujeitos, as múltiplas subjetividades —, que abre o espaço para a liberdade, liberando os indivíduos da alienação em vista do trabalho vivo.

O último aspecto que trataremos neste capítulo é, justamente, as críticas que Giorgio Agamben faz em relação ao raciocínio de Negri. As principais críticas ao poder constituinte de Negri giram em torno da ideia de relação que este mantém com o poder constituído. Para Agamben, ao manter esta relação, Negri acaba por acoplar o poder soberano dentro do poder constituinte, evidenciando que, mesmo que Negri tenha tomando precauções sobre esse vínculo, ainda sim é insuficiente para, de fato, separar o poder constituinte e poder soberano. Para Agamben, ao fim e ao cabo, a arquitetura do poder constituinte se estrutura com base no poder soberano e sua relação de exceção. É nesse sentido que este filósofo passa a abandonar o conceito de poder constituinte como *práxis* que consegue, realmente, operar uma liberação do ser humano e passa a pensar um outro paradigma, o da potência destituente. Entretanto, não só são críticas negativas que Agamben despende à obra de Negri. A percepção de que o conceito político-jurídico de poder constituinte tem uma referência ontológica em Negri é elogiada por Agamben e que tem suas raízes no pensamento de Espinosa.

O terceiro e último capítulo da dissertação foi reservado ao debate em torno do conceito de potência destituente e, espontaneamente, a sua diferença em relação ao poder constituinte. Optamos, em primeiro lugar, por compreender a problemática na qual a política e o direito estão submetidos, através da estrutura da *archè*: da relação de *ex-ceptio* e *bando*. Para Agamben, tanto a política quanto o direito mas também a ontologia foram pensados através de uma estratégia: algo é sempre incluído através de sua exclusão, da exclusão-inclusiva. Nesse sentido, fomos averiguar como as “máquinas jurídico-política, antropológica e econômico-governamental” funcionam a partir da relação de *bando* e exceção. Cada uma dessas “máquinas” capturam algo somente por meio da sua exclusão: na “máquina antropológica” opera-se a separação entre *zoè* e *bios*, entre o animal e o ser humano; na “jurídico-política” articula-se a relação entre *auctoritas* e *potestas*, entre vida e direito, entre *anomia* e *nomos*; e na “máquina econômico-governamental” promove a relação entre reino e governo, inoperosidade e glória. Em razão disso, Agamben esclarece que a estratégia que devemos adotar não é modificar o funcionamento dessas “máquinas”, modificando a sua operação, colocando outra no lugar — o que ele avalia ser feito justamente através do poder

constituente, ou seja, a captura da vida no direito permanece a mesma seja em um estado “democrático” seja em um estado autoritário —, mas sim interromper seu funcionamento. Não há assim a destruição — e, conseqüentemente, outra instituição —, mas apenas a desativação, a destituição do poder expressado por essas “máquinas”.

O modo encontrado por Agamben para destituir a relação de *bando* que estrutura essas “máquinas” gira em torno dos conceitos de inoperosidade, uso e forma-de-vida, além, obviamente, da potência a qual é examinada no primeiro capítulo. A articulação dessas três noções é o que permite a Agamben pensar em uma “potência destituente”. A inoperosidade se contrapõe à obra, à ação; mas se contrapõe não no sentido de negar, de destruir, mas de desativar as obras, destituir seu poder, sem, contudo, o aniquilar. A consequência direta desta percepção é o fato de que não há uma nova constituição de algo. Em seguida, aparece a noção de uso, a qual é pensada em confronto com a propriedade (apropriação) e, de modo geral, ao direito. A questão do uso será interpretada no contexto da vida dos monges franciscanos e seu voto de pobreza, assim o fato de usar algo não implica ter a sua propriedade: uso é a possibilidade de um inapropriável, de ter uma experiência diferente daquela que estamos acostumados a ter por intermédio do direito. A terceira concepção necessária para compreender a potência destituente é a de forma-de-vida, que se contrasta com a de vida-nua. O que está em questão neste conceito é a impossibilidade de se operar uma separação entre uma vida e sua forma, isso significa que *zoè* e *bios* são inseparáveis e são devolvidos a sua unidade. É a vida mesma, sua potencialidade e seu modo de viver, que passa a ser central para a nova política.

Ao esclarecermos os três conceitos acima, teremos condições de abordar a noção de potência destituente. Agamben, ao final do projeto *Homo Sacer* — que primeiro é um estudo profundo sobre a arqueologia da política e os problemas que lhe são correlatos —, relata que uma verdadeira transformação da política somente pode ocorrer por uma interrupção do funcionamento regular das “máquinas” e, por isso, o conceito de poder constituente deve ser superado em vista da potência destituente. Isso porque esta abre em potencialidades as formas-de-vida, liberando-as de todas as pré-determinações jurídicas, sociais, políticas e biológicas, isto é, libera as formas-de-vida para experimentar, usando, a sua própria condição de vivente bem como o mundo.

Finalmente a última tarefa que nos propormos foi expor, de maneira resumida em razão do escasso material encontrado, uma crítica de Negri sobre o projeto Homo Sacer e, mais especificamente, em relação à inoperosidade e à potência destituente. Para Negri, apesar de o projeto Homo Sacer ter uma profundidade teórica política e ontológica inquestionável, Agamben acaba por não conseguir estabelecer minimamente possíveis soluções para os inúmeros problemas que ele expõe. Além disso, na visão de Negri a inoperosidade pode causar um estado de profunda inércia e apatia sobre os rumos políticos de uma comunidade, uma vez que não promove uma *práxis* humana — o diagnóstico de Negri, inclusive, é o de afirmar que a inoperosidade é soberana. Por fim, Negri entende que a forma como Agamben interpreta o poder constituinte não condiz com toda a potencialidade aberta por ele, uma vez que o constante embate com o poder constituído tem como consequência um fortalecimento do poder constituinte, uma vez que coloca em jogo novas práticas e expressões da potência que lhe é intrínseca.

Posteriormente a todo o debate que se encaminhará, queremos ter contribuído para, primeiro, difundir o pensamento de Espinosa, Negri e Agamben no campo jurídico e, segundo, esclarecer os principais conceitos e termos que são criados, utilizados e reinterpretados por cada um desses filósofos. Isso tudo tendo em vista acrescentar e abrir o debate acerca do poder (político, jurídico, social, econômico) que hoje enfrentados para, enfim, tentar resolver os problemas que nos afligem atualmente.

Capítulo I - Potência: entre a ontologia e a política

O conceito de potência é fundamental tanto para o pensamento de Antonio Negri quanto para o de Giorgio Agamben. Cada um, a seu critério, avaliará a necessidade da potência enquanto noção estratégica para as propostas inovadoras que se apresentam em suas pesquisas. A questão da potência, por si só, está presente desde a Antiguidade Clássica, tendo como referência básica as considerações de Aristóteles, principalmente em seu livro intitulado “Metafísica”. O nosso intuito em investigar esta noção e suas implicações não é especificamente mostrar a sua história e a sua propagação ao longo dos séculos e em diversos autores, mas sim entender como ele é articulado por Negri e Agamben em suas obras, de modo a apreender toda a magnitude que esta terá para o âmbito da política, do direito, do social, dentre outras áreas que influenciam a vida dos sujeitos.

A disputa teórica entre Negri e Agamben será em relação à leitura da potência ao longo da história da filosofia — e assim teremos um debate profundo sobre o pensamento de Espinosa, ao qual Negri se filia de maneira mais contundente, mas também traremos as leituras de Aristóteles que Agamben faz — para, conseqüentemente, ver a inovação que esse conceito tem a capacidade de produzir na pesquisa de ambos os autores italianos. A polêmica se instaura a partir da análise sobre como abrir a política contemporânea para mais alternativas reais. Como autor que nos guiará de maneira mais profunda nesse debate, iniciaremos as discussões com o pensamento de Espinosa para, posteriormente, verificar como a potência aparecerá no pensamento de Negri. Também deveremos compreender a leitura que Agamben faz sobre a potência no modelo aristotélico, mas não só isso: torna-se necessário averiguar as possíveis saídas da potência para além deste modelo, o que se proporá com indicações de algumas passagens em São Paulo e em Espinosa. O que nos interessa com efeito é a apropriação que os nossos filósofos italianos têm deste conceito fundamental para a filosofia. Essa seria a nossa primeira advertência para que possamos seguir em frente.

Resta ainda uma segunda advertência: o que nos interessa em relação ao conceito de potência não é somente relacionado a sua importância filosófica, enquanto um conceito que se comunica com a metafísica. A nossa preocupação em estudar tal noção se enquadra no interesse de ver, na realidade, a articulação que ele tem com o âmbito do direito e da política,

dentre outros possíveis. Ou seja, nossa intenção em relação ao conceito de potência não é, simplesmente, seu aspecto teórico mas, sobretudo, a sua configuração dentro da política e do direito, tendo em vista o uso que os autores italianos fazem em seus pensamentos e as possíveis alternativas que este conceito possibilita nesses âmbitos. Isto é: o objetivo é descobrir o uso prático-político e as consequências que o conceito de potência ainda pode gerar contemporaneamente. Dada essas duas advertências preliminares, poderemos agora investigar como a potência é desenvolvida por Espinosa.

1.1 - A potência através do pensamento de Espinosa

O primeiro ponto a ser apreciado é o fato de que o conceito de potência em Espinosa tem uma referência primordialmente ontológica antes de se estender à política. É um conceito que será fundamental para que esse autor possa captar o ser e, assim, conduzi-lo espontaneamente a área da política. A entrada da noção de potência, no campo da política e do direito, importará em novas formulações políticas e jurídicas, caso levamos em consideração a aplicação que esta noção pode ter já no pensamento de Espinosa, mas também em Negri e Agamben.

O conceito de potência está intimamente ligado à ontologia para somente depois ser remetido a essas outras áreas da vida social e terá em Espinosa uma argumentação ontológica, embora também conte com fundamentos lógicos. É sobre a sua relação com a ontologia que agora iremos nos atentar para termos condições de entender suas implicações políticas. A principal obra na qual devemos nos amparar é a “Ética” que, ao lado do “Tratado Teológico-Político” e do “Tratado Político”, são as principais obras de Espinosa para o tema em questão. Começaremos por entender como a problemática se passa na Ética para depois acrescentarmos as implicações políticas que o filósofo irá empregar nas suas outras obras.

O debate se iniciará logo na primeira parte da Ética e tem como ponto crucial a proposição XXXIV que estabelece a identificação entre a potência e a essência de Deus: “A potência de Deus é a sua própria essência” (E I, proposição 34). A potência que é estabelecida e identificada com a essência determina a originalidade que este conceito tem no pensamento de Espinosa. Para compreendermos melhor como o filósofo holandês chega nessa proposição, devemos antes entender o que ele designa com a palavra deus. Em suas definições, Espinosa explica o conceito de deus: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E I, definição 6). Dado ser um “ente absolutamente infinito”, vemos que Espinosa já nos orienta a pensar essa infinitude como aquilo que reflete a expressão de todas as essências, de modo que não haja negação dessas essências que venha do exterior, de causas externas a ele; com efeito, não existe nada fora desta substância, tudo está contido nela, é parte sua integrante.

A primeira caracterização do que se entende por deus é justamente a percepção do que é uma substância: “Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (E I, definição 3). A substância é causa de si, expressa-se somente por sua própria natureza, não sendo dependente de uma causa exterior a ela mesma: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E I, definição 1).¹ Aqui já vemos a ligação entre a questão da essência com a da existência: é da própria essência de uma substância que ela, necessariamente, exista. Sendo causa de si, a substância (deus) não pode depender de uma outra substância, anterior e exterior a ela para existir, senão não seria causa de si. Mas como deus existe por si mesmo, então podemos inferir que a sua existência é expressa a partir da sua própria natureza, isto é, da sua essência enquanto substância: a sua existência é uma necessidade da própria natureza de “ente absolutamente infinito”.

O próximo passo a ser dado por Espinosa é a ligação entre a potência com a capacidade da existência: a existência de deus é dada como uma necessidade da sua própria natureza, como consta na proposição XI: “Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.” (E I, proposição 11). A inclinação à existência é vista como potência, enquanto não ter condições suficientes de existir é visto como impotência — como podemos observar nas demonstrações da proposição XI (E I, proposição 34, demonstração). Ainda assim a questão não foi colocada de maneira integral: o pensamento de Espinosa nos leva a perceber que a condição de existência da substância agrega maior potencialidade a si caso em sua natureza haja mais realidade. Isso significa que: quanto mais realidade é envolvida pela natureza de uma coisa, mais potencialidade ela tem para poder existir. Há uma relação simétrica entre a potência e a existência uma vez que o aumento ou a diminuição estará ligado a essas duas condições.

Como já indicamos o caráter infinito da substância (deus) agora temos condições suficientes de apreender que essa substância tem uma potencialidade para existir de maneira absoluta, de modo que a sua existência necessariamente ocorra. Isto porque, caso não existisse, ela seria menos potente que um ser que exista, o que gera uma contradição nesse

¹ Vide proposição VII da Parte 1 da Ética de Espinosa: “À natureza da substância pertence o existir.” (E I, proposição 7).

sistema posto que uma substância infinita poderia ter menos potência que uma coisa finita a qual tem a capacidade da existência. No escólio da proposição XI do livro 1 da “Ética” Espinosa nos confirma essa posição:

Com efeito, se o poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir; por isso, o ente absolutamente infinito, isto é, Deus, tem em si mesmo o poder absolutamente infinito de existir, pelo que existe absolutamente. (E I, proposição 11, escólio).

A existência de deus é confirmada por um argumento primordialmente lógico, entretanto as consequências desta argumentação são fundamentalmente ontológicas. A estrutura do conceito de potência nos faz entender a natureza ontológica de deus e de todos os seus efeitos. Deleuze, em sua obra “Espinosa e o Problema da Expressão”, interpreta essa ideia espinosista no sentido de que não só existe uma relação entre existência e potência, mas que a relação entre esses dois termos é inerente às suas naturezas (DELEUZE, 2017, p. 94/95). Assim, o existir faz parte da potência de uma substância na medida em que está presente em sua essência. Também vemos Deleuze estabelecer uma diferença entre a estrutura que Espinosa lega ao ente absolutamente infinito e aquela transmitida às coisas finitas, de maneira que vislumbramos o que faz parte da natureza de cada um destes dois entes. O que nos aparece de mais notório é o fato de a existência ter duas características distintas nesses entes: para as coisas finitas, a existência se resume em uma existência necessária em razão de ser determinada por uma causa externa; mas para o ente absolutamente infinito, apesar de sua existência ser necessária, somente o é porque ele é livre para poder o ser (conforme definição VII da Parte 1 da Ética). Isto significa que a existência de deus é vista através da sua livre necessidade de existir, porque não há nada exterior ao “ente absolutamente infinito”, sendo assim não há uma causa externa que lhe determine a existir. Sobre essa questão, Deleuze comenta em sua obra:

A Ética apresentará, portanto, o seguinte argumento: 1º) Poder existir é potência (trata-se da existência possível envolvida na essência de uma coisa finita). 2º) Ora, um ser [*être*] finito já existe necessariamente (quer dizer, em virtude de uma causa exterior que o determina a existir). 3º) Se o Ser [*être*] [*Être*] absolutamente infinito também não existisse necessariamente, ele seria menos potente que os seres finitos: o que é absurdo. 4º) Porém, a existência necessária do absolutamente infinito não pode ser em virtude de uma causa

exterior; portanto, é por ele mesmo que o ser absolutamente infinito existe necessariamente. (DELEUZE, 2017, p. 96)

Neste momento já temos condições de afirmar a configuração que Espinosa atribui à substância (deus): primeiramente é causa de si, pois não há causa exterior a ele que o possa limitar e, como vimos, sua essência envolve a existência; em segundo lugar, a potência de deus é a sua própria essência e, desse modo, a sua existência pode ser garantida por essa identificação entre essência e potência. Além disso, como é causa de si, não sofrendo nenhuma determinação externa, a substância deverá ser também um “ente absolutamente infinito” que é a causa de todas as coisas finitas, de todos os entes singulares.

Em razão de só existir por sua própria natureza, o ser absolutamente infinito também é integralmente livre: “Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir [...]” (E I, definição 7). Se não há causa exterior a ele que o possa limitar, logo a sua expressão somente pode ser compreendida enquanto pura liberdade de ação, pois pode fazer tudo aquilo que é manifestação de sua própria natureza. Podemos compreender que a potência de Deus é absolutamente livre — não sofrendo determinações externas que o obrigaria a se determinar de uma maneira específica — e suas ações expressam essa liberdade que nada mais é que uma liberdade total de ação: o seu agir é necessariamente livre por sua natureza.

Como deus tem essa potência absoluta que está contida em sua própria essência — o que, por sua vez, faz prova da sua existência —, não sofrendo determinações externas e sendo infinito, logo as coisas criadas por ele, a partir da sua ação livre, passam a ser determinadas por ele e, por isso, são necessárias. Primeiro que todas as coisas criadas são percebidas como finitas posto que podem sofrer limitações por outros da mesma natureza ou de natureza superior e que lhe são exterior.² As coisas criadas são finitas e também necessárias, pois foram determinadas a existir a partir da potência de Deus: “[...] dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira.” (E I, definição 7). Voltaremos mais a frente à análise sobre as coisas finitas, o importante a observar é o fato de que o agir livre da substância

² Observe a seguinte definição de Espinosa que esclarece a ideia da coisa finita: “Diz-se que uma coisa é finita no seu gênero quando pode ser limitada por outra coisa da mesma natureza.” (E I, definição 2). O tradutor da presente obra ainda nos alerta que essa definição se contrapõe àquela que tem como objetivo definir deus, ou seja: a noção de ser finito é oposta a de “ente absolutamente infinito” da definição 6 da parte 1 da “Ética”.

infinita ser percebido como necessário se colocarmos em evidência as coisas finitas. Temos condições de afirmar ser necessário todas as coisas finitas que são determinadas a existir pela substância infinita (deus), se atentarmos a essa definição de necessário que Espinosa estabelece na “Ética”.

Agora já temos condições de compreender como a questão da potência tem seu fundamento ontológico na expressão do “ente absolutamente infinito”. E, em consequência do que até agora foi investigado, podemos afirmar que a questão, em Espinosa, da potência de deus não se remete à concepção tradicional geralmente vinculada com a possibilidade de uma ação, com o possível. É importante diferenciar o conceito de potência com o de possível ou de possibilidade: na sua vinculação tradicional (principalmente num viés mecanicista ou físico), a potência é vista como algo possível, ou seja, como uma coisa que, no momento presente, está ausente, mas pode vir a ser no futuro: “Tradicionalmente, a noção de possível envolve a imagem da essência como privação ou falta a ser preenchida pela consecução dos fins [...]” (CHAUÍ, 2016, p. 182). Já na concepção espinosana essa ideia é rejeitada. A potência jamais deixa de ser presente já que é a própria essência de uma coisa, não podendo estar ausente para, posteriormente, passar a ser presente. Não há uma passagem entre estados diferentes (de um vir-a-ser ao ser; da potência ao ato) uma vez que a potência não se interrompe: ela é contínua, está em uma operação permanente já que é a própria essência da substância e, como veremos, das coisas finitas que são expressões da potência de deus, incluindo, obviamente, o ser humano entre as coisas finitas (CHAUÍ, 2016, p. 181).

Deleuze faz outro alerta sobre essa perspectiva da potência espinosana: “É precisamente porque a essência é potência que a existência possível (na essência) é algo distinto de uma ‘possibilidade’.” (DELEUZE, 2017, p. 96). O conceito de potência não se vincula a essa noção de possibilidade porque, como já esclarecemos, a potência tanto mais é maior se maior for a realidade ou perfeição que uma coisa tem, logo a sua existência é adquirida pela maior potência de existir de uma coisa: se formos analisar o caso da substância, a sua potência de existir, por exemplo, não é dada por uma mera possibilidade, mas é uma condição necessária por via da sua natureza, como explicitado por Espinosa na proposição XI e seus escólios da Parte 1 da “Ética”. Mas para além desse ponto, Deleuze também entende a potência como contínua e sempre atual: para ele “Dizer que a essência de Deus é potência, é dizer que Deus produz uma infinidade de coisas, em virtude dessa mesma potência pela qual

ele existe.” (DELEUZE, 2017, p. 102). A potência de Deus para Espinosa é, não só atual, mas necessariamente ativa, a potência é sempre ato e dele não se separa: a essência de deus é potência pois da sua própria natureza decorre uma infinidade de coisas, que passam a existir através desse agir expressado pela sua própria potência. Isto significa que, além de atual e ativa, a potência se apresenta de modo permanente, e a sua expressão está de acordo com a própria essência de deus. Em sua obra já citada, Deleuze registra a articulação entre a potência e a essência que aparece na “Ética”, entretanto não só tendo como referência a substância, mas também as coisas singulares:

A identidade da potência e da essência significa o seguinte: a potência é sempre ato, ou, pelo menos, está em ato. Uma longa tradição teológica já afirmava a identidade entre a potência e o ato, não apenas em Deus, mas na natureza. Por outro lado, uma longa tradição física e materialista afirmava, nas próprias coisas criadas, o caráter atual de toda potência: a distinção da potência e do ato era substituída pela correlação entre uma potência de agir e uma potência de padecer, ambas atuais. Em Espinosa, as duas correntes se juntam, uma remetendo à essência da substância, a outra à essência do modo. É porque, no espinosismo, toda potência traz um poder de ser afetado que lhe corresponde e lhe é inseparável. Ora, esse poder de ser afetado é sempre e necessariamente exercido. À *potentia* corresponde uma *aptitudo* [aptidão] ou *potestas* [poder]; mas não há aptidão ou poder que não sejam efetuados, logo, não há potência que não seja atual. (DELEUZE, 2017, p. 101)³

Ainda não é o momento de verificarmos como a potência se enquadra na configuração das coisas finitas, todavia o que é de nosso interesse agora é, justamente, pontuar que a potência é sempre atual, indo em direção divergente à tradição que se filia ao pensamento de Aristóteles, por exemplo. A potência não está em um momento diferente do ato, mas sempre já é ato, ela não precisa ser atualizada porque é a todo instante atual, não cessa de operar porque é a característica peculiar da essência de uma coisa.

Em “A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa - volume II”, um estudo profundo sobre o pensamento de Espinosa, Marilena Chauí explicita a identidade entre essência e potência. Essa identidade é fundamental para se perceber a existência de deus enquanto ser absolutamente infinito e que, por isso, age de maneira livre — já que não é determinado por nada exterior a ele — e também necessária, uma vez que a sua ação no mundo não é, meramente, a expressão de uma possibilidade de ação — nesse sentido a

³ Como veremos adiante, será através do conceito de *conatus* que teremos condições de entender esse “poder de ser afetado” que traduz a potência.

potência não é uma vista como potencialidade que a visão tradicional emprega —, mas sim que a sua ação é aquela que determina todas as coisas finitas, sendo a causa de todas as coisas finitas, como já observamos com as proposições vistas da Parte 1 da “Ética”. De modo a nos esclarecer, a professora Marilena Chauí aponta a articulação que Espinosa faz entre a essência e a potência, e introduz as consequências inevitáveis que tal vinculação opera na natureza da substância (deus):

Essa identidade [entre *potestas*, *potentia* e *essentia*], considerando-se a essência, significa que a ação divina é absolutamente livre e necessária porque tudo o que é segue da necessidade da natureza do ser absolutamente infinito, e, considerando-se a potência, significa que a substância é pura atividade ou que sua essência não é senão sua ação livremente necessária. O ser absoluto é potência absoluta de agir. (CHAUÍ, 2016, p. 173)

A apreensão do escrito da professora Chauí acima nos informa toda a capacidade absoluta de agir de deus, ação essa que se dá por meio da sua liberdade; contudo nos mostra também que a condição das coisas que deriva da ação divina passa a ser necessária. Há assim uma correlação entre a sua livre expressão e a necessidade que decorre da determinação da coisas finitas por esse ente absolutamente infinito. Se até agora estivermos no caminho correto da interpretação do pensamento de Espinosa, chegamos ao ponto em que podemos afirmar a originalidade deste autor em relação a essas questões: se a substância é infinita — ou seja, não há causa exterior a ela que a determine — então todas as coisas finitas só adquirem sua natureza através da determinação dessa substância e, portanto, fazem parte da natureza da substância infinita. É justamente a afirmação e a concepção de uma noção extremamente crucial: a relação entre a substância infinita e as coisas finitas não é no sentido transcendente — como comumente é visto na teoria cartesiana, em grande parte da tradição cristã e nos contratualistas, por exemplo — mas imanente.

Essa percepção da imanência de Deus é apresentada começando com a proposição XIV da Parte 1 da “Ética”: “Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância.” (E I, proposição 14), captamos aqui que somente existe uma única substância e esta é, exatamente, o “ente absolutamente infinito”. Será através da proposição XV que determinaremos a imanência das coisas finitas em relação à substância (deus): “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido.” (E I, proposição 15). E finalizando com a proposição XVIII, que somente constata os impactos das

proposições precedentes, Espinosa deduz que “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva.” (E I, proposição 18). Desse modo, é através dessas proposições que percebemos a diversidade do pensamento de Espinosa em relação à tradição que informa ser deus um ente transcendente — o que, por sua vez, produz toda uma perspectiva transcendentalista no âmbito da política e do direito, como é o caso das teorias do contrato social. Para nós, o importante a ser apreendido dessas passagens é que as coisas finitas participam da substância divina, são expressões dela, são expressões da sua natureza de ser infinito e por isso imanentes.

Após todo esse percurso sobre a constituição da potência na substância infinita, devemos agora nos ater a sua configuração em relação às coisas finitas e às consequências que se originam. Apesar de agora nos remetermos às coisas finitas, a estrutura que vimos ser colocada por Espinosa para explicar deus é destinada também para explanar a relação entre potência, essência e existência das coisas finitas. Primeiro devemos lembrar que as coisas finitas são finitas pois podem ser limitadas por outras coisas externas a ela (conforme definição II da Parte 1 da “Ética”). Segundo que são necessárias, e assim não são causa de si, porque são determinadas a existir e a agir por uma causa exterior que é deus (conforme definição VII da Parte 1 da “Ética”). Terceiro que as coisas finitas são imanentes ao “ente absolutamente infinito”, são manifestações da potência de deus e sua ação livre. Essa terceira questão é fundamental para podermos compreender adequadamente a potência das coisas finitas. A potência das coisas finitas faz parte da potência de deus, é uma expressão própria desta potência, como demonstra Espinosa na “Ética”:

A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza (*pelo corolário da proposição 24 da Parte I*), não enquanto é infinita, mas enquanto pode explicar-se pela essência humana atual (*pela proposição 7 da Parte III*). Portanto, a potência do homem, enquanto se explica, pela sua essência atual é uma parte da potência infinita, isto é, da essência (*pela proposição 34 da Parte I*) de Deus ou seja da Natureza. (E IV, proposição 4, demonstração)

A potência das coisas finitas, em Espinosa, somente pode aparecer se levarmos em conta, rigorosamente, a participação dessas coisas no ser absolutamente infinito por meio da imanência. Para termos condições de examinar a participação da potência das coisas finitas na potência de deus, antes devemos perquirir qual a causa da potência das coisas finitas e se,

também aqui, a própria essência da coisa finita é idêntica a sua potência. Outra vez cabe lembrar que o nosso estudo tem por objetivo de entender o conceito de potência na sua implicação especificamente política. Entretanto, para isso, estamos analisando a sua conformação ontológica para depois ver as consequências que daqui derivam. Desta forma, uma advertência precisa ser feita: a investigação que se fará acerca das coisas finitas terá como referência principal o ser humano e não necessariamente toda a multiplicidade de coisas finitas que são expressões da potência de deus, é o ser humano que sempre estará em nossa perspectiva quando da análise da potência das coisas finitas.

Para conseguirmos responder a essas questões, devemos examinar a Parte 3 da “Ética”, que empreenderá um estudo “Da origem e da natureza das afecções”, que tem como referência a natureza do ser humano. Aqui duas passagens são fundamentais para compreendermos como esse exame se desenvolve: primeiro a proposição VI e, em seguida, a proposição VII da Parte 3 da “Ética” (as quais tem como base lógica as proposições IV e V dessa mesma parte).

A proposição VI estabelece o seguinte: “Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser.” (E III, proposição 6). Essa passagem esboça a ideia de que esse esforço (*conatus*) faz parte da própria essência das coisas finitas, sendo sua natureza essencial. O impulso para permanecer-se em seu ser é a própria essência das coisas finitas, porque ela sempre tende a preservar sua existência e essa preservação está nas suas próprias condições de se manifestar no mundo, ou seja, faz parte da sua potência. Ademais, na demonstração desta proposição, Espinosa anota que as coisas finitas exprimem “[...] a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age” (E III, proposição 6, demonstração), de modo que podemos dizer que a potência das coisas finitas tem a sua causa na potência infinita de deus, isso tudo em razão da operação imanente que se realiza entre a substância e as coisas singulares.

A base lógica da proposição VI está nas proposições que a precedem. Espinosa nos informa que esse esforço faz parte da essência na medida em que não há a possibilidade de que uma coisa tenha, em si mesmo, a causa de sua destruição, pois isso iria contra o seu próprio *conatus*. Logo, a causa da destruição de uma coisa é externa, conforme as proposições IV e V da Parte 3 da “Ética”. Verifiquemos como isso se dá: a proposição IV⁴ estabelece

⁴ Proposição IV: “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior.” (E III, proposição 4)

exatamente a concepção de que a destruição de uma coisa só pode se dar por uma causa externa porque a própria essência de uma coisa não pode operar para destruir a si mesma. Em complemento, a proposição V⁵ demonstra que coisas de natureza contrárias não podem estar num mesmo substrato, ou seja, não podem estar, ao mesmo tempo, em um mesmo ser porque isso confronta a proposição precedente (aqui vemos o emprego do princípio da não contradição como base ao argumento ontológico que vemos na proposição VI e VII da Parte 3 da “Ética”).

Precisamente por causa dessas considerações é que as coisas singulares irão reagir a tudo aquilo que lhe aparece como aniquilamento do seu ser: faz parte da essência de uma coisa a preservação da sua existência. Isso é o que nos informará a proposição VII da Parte 3 da “Ética”: “O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser é senão a essência atual dessa coisa.” (E III, proposição 7). A essência de uma coisa singular (finita) é o seu próprio *conatus*, isto é, o esforço para perseverar em seu ser. Assim como o é para deus, também para as coisas singulares a sua essência será identificada com a sua potência, conforme argumentamos. Outra vez o pensamento de Marilena Chauí torna-se oportuno para reiterar o que expomos até aqui:

A identidade entre *potestas*, *potentia* e *essentia* em Deus determina, na Parte III, que os efeitos imanentes necessários do agir divino ou suas expressões finitas sejam também potências de existir e agir, levando à demonstração do *conatus* como potência que constituiu o ser de todo modo finito como essência atual de uma coisa singular que, por isso, é uma força de afirmação de sua essência e existência. (CHAUÍ, 2016, p. 173/174)

Já informamos anteriormente que a participação das coisas finitas no ente absolutamente infinito ocorre por meio do processo de imanência e, portanto, não transcendente. Esse processo é necessário para que elucidemos a identidade entre potência e essência que ocorre, também, nas coisas finitas. O próprio Espinosa, na demonstração da proposição VII da Parte 3 da “Ética”, esclarece a relação entre a potência e a essência dessas coisas e já introduz o conceito de *conatus*, que se torna elementar para essa relação:

⁵ Proposição V: “As coisas são de natureza contrária, isto é, não podem coexistir no mesmo sujeito, na medida em que uma pode destruir a outra.” (E III, proposição 5)

Dada a essência de uma coisa qualquer, daí resulta necessariamente certas coisas (pela proposição 36 da Parte I)⁶, e as coisas nada mais podem que aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada (pela proposição 29 da Parte I)⁷. É por isso que o poder de qualquer coisa, isto é, o esforço pelo qual ela age, quer só, quer com outras, ou pelo qual tende a agir, isto é (pela proposição 6 desta parte), o poder ou esforço, pelo qual ela tende a perseverar no seu ser, não é senão a essência dada ou atual da coisa. (E III, proposição 7, demonstração)

A afirmação da existência passa também pela questão do *conatus*: uma vez que os seres singulares têm que se esforçar para permanecer em existência, a sua existência — que foi determinada por uma causa externa a ele, isto é, pela potência de deus — faz parte da sua essência pois é da natureza das coisas finitas tenderem a preservar seu ser, ou seja, o *conatus* torna-se conceito central ao qual se ligarão a potência, a essência e a existência das coisas singulares. A primeira prova que poderíamos dar da existência das coisas singulares é o fato de que elas são expressões da potência de deus e, nesse sentido, existem necessariamente por fazer parte da própria essência dele, conforme podemos observar com a proposição XXXV da Parte 1 da “Ética”: “Tudo o que concebemos estar no poder de Deus existe necessariamente”. (E I, proposição 35). Se as coisas finitas são expressões da potência de deus, então a sua existência decorre da própria essência de deus e, desse modo, a sua existência não é contingente⁸, mas necessária.

Entretanto o *conatus* só tem coerência e justificativa de existir se pensarmos que as coisas singulares estão em relações umas com as outras numa rede contínua em que o esforço para perseverar em seu ser (*conatus*) não tem como referência exclusiva a expressão da potência de deus mas sim a possibilidade de aniquilamento que vem por meio dessas relações exteriores. Assim, o *conatus* só se justifica se considerarmos essa rede de relações que implicam na viabilidade da destruição do ser unicamente por causas exteriores a ele — como já elucidado acima com as proposições IV e V da Parte 3 da “Ética” de base primordialmente lógica.

⁶ Proposição 36 da Parte 1: “Não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito.” (E I, proposição 36). Se tudo o que existe é expressão da própria potência de deus, e este é causa de todas as coisas, então algum efeito deverá resultar dessa expressão.

⁷ Proposição 29 da Parte 1: “Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”. (E I, proposição 29)

⁸ Espinosa determina o conceito de contingência na definição 3 da Parte 4 da “Ética”: “Chamo contingentes às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua.” (E IV, definição 3)

É por essa rede de relacionamento com as coisas exteriores que o *conatus* pode surgir enquanto um “esforço para perseverar em seu ser”. Como pondera a professora Marilena Chauí: “Assim, a finitude do modo singular, o peso da exterioridade e o risco destrutivo que esta pode ter explicam a necessidade do esforçar-se.” (CHAUÍ, 2016, p. 177), isto é, explicam a necessidade do *conatus* para a essência das coisas singulares, o que por sua vez também dá provas de sua existência — mesmo que essa essência não preveja uma existência absolutamente necessária⁹, como é o caso da substância (deus). O *conatus* é então a própria potência das coisas singulares, sendo parte integrante e inseparável da sua natureza. Como conclui a professora Marilena Chauí: “A potência de uma coisa singular é seu esforço ou o tanto quanto está em suas forças para perseverar em seu ser, esforço que ela realiza sozinha ou com outras coisas singulares.” (CHAUÍ, 2016, p. 178).

Em consequência de todas essas articulações e demonstrações, podemos afirmar que a potência das coisas singulares é o seu *conatus*: é tudo aquilo que se tem em seu poder para perseverar em seu ser.¹⁰ A potência então é o próprio esforço ou, tanto esforço quanto possível, para preservar a sua existência. O caráter relacional do *conatus* é determinante para entendermos toda a sua complexidade: o *conatus* tanto é visto sob a perspectiva de uma preservação do próprio ser quanto pode ser visto como a preservação de um conjunto de seres, se eles se esforçam conjuntamente para a preservação dessa coletividade — a qual terá uma implicação fortemente política. Isto significa que o *conatus* pode ser considerado como individual ou como coletivo e assim sua relação pode ser de oposição — quando se confronta com uma potência exterior — ou de cooperação — quando age conjuntamente com outras coisas singulares (CHAUÍ, 2016, p. 178) para preservarem juntas em seus seres. Mais a frente entraremos nessa questão da estrutura de cooperação do *conatus*, por enquanto ainda devemos ressaltar alguns aspectos que faltam para assimilar, satisfatoriamente, o conceito de potência, que é o nosso objetivo nesta parte da dissertação.

⁹ Inclusive na Parte 2 da “Ética”, Espinosa esclarece nos axiomas que “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, da ordem da Natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista como que não exista.” (E II, axioma 1)

¹⁰ Como argumenta a professora Marilena Chauí em sua obra: “Na medida em que o poder de uma coisa é aquilo que segue necessariamente da natureza dessa coisa — *o quantum in se est* —, a potência e a essência de um ser são idênticas. (CHAUÍ, 2016, p. 178)

Conatus é o conceito que expressa a potência das coisas singulares de forma que possamos entender a sua natureza e gênese. Não obstante, como já explicamos anteriormente, o conceito de potência aqui não é ligado a passagem do vir-a-ser ao ser, da potência ao ato que ocorre no modelo arquitetado pela tradição mecanicista. Em Espinosa a potência é já ato, é presente o tempo todo, nunca se rompe pois é a própria essência de alguma coisa: somente pode cessar com a destruição da própria coisa singular que, como explicamos, é sempre externa. Logo, a potência de uma coisa — ou seja, o *conatus* — jamais cessa de operar, e opera por um tempo indefinido, já que só pode se destruir por causas externas (conforme proposição VIII da Parte 3 da “Ética”).¹¹ Em sua obra a professora Marilena Chauí se debruça sobre o conceito de *conatus*, exibido na Parte 3 da “Ética”, e nos explica justamente essa peculiaridade do significado de potência em Espinosa:

À identidade da potência e da essência, Espinosa dá o nome de essência atual da coisa (rei essentia actualis), atual não se definindo por oposição a possível ou virtual, mas significando em ato, ou seja, como ação de existir. A potência é atual e fundamento ontológico da definição da essência de uma coisa singular como inseparável de sua existência, ou aquilo que, nos Pensamentos metafísicos, Espinosa denominava vida, “a força pela qual as coisas perseveram em seu ser”. (CHAUÍ, 2016, p. 179)

Até aqui conseguimos determinar o modo pelo qual a potência humana, assim como a potência divina, é idêntica à essência. Também conseguimos demonstrar a existência dos entes finitos e do ente absolutamente infinito. Agora nos falta adentrar um pouco mais na realidade finita e esboçar aquilo que, anteriormente, havíamos vislumbrado: o relacionamento existente entre esses entes finitos (especificamente os seres humanos), tanto na perspectiva da destruição, quanto na da cooperação. Esse relacionamento e suas consequências ocorre devido ao único axioma da Parte 4 da “Ética”: “Não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída.” (E IV, axioma 1). Isso significa que as “coisas singulares” — para nós, particularmente, o ser humano —, dado as expressões de força (potência) e a eventualidade da destruição, estão em contato, em convivência, em uma rede de relacionamento das potências desses seres. Inclusive, Espinosa é

¹¹ Proposição VIII: “O esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas tempo indefinido.” (E III, proposição 7). Se o tempo fosse limitado, então a causa de sua duração estaria determinada na própria essência da coisa, mas isso contraria a proposição IV desta mesma parte. Logo, o tempo de duração é indefinido porque somente uma causa externa pode operar a destruição de uma coisa singular.

enfático quando estabelece esse relacionamento entre os seres humanos, bem como entre os seres humanos e as outras coisas finitas: é impossível que o ser humano não participe dessa relação operada pela potência. Espinosa, em sua proposição IV da Parte 4 da “Ética”, fundamenta que “É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza [Deus] e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.” (E IV, proposição 4).

Seguindo com a engeniosidade de Espinosa, dado essa convivência entre os seres, o corpo humano é intrinsecamente afetado por causas externas e por isso é afetivo: ele sofre as afecções exteriores e causa, por sua vez, afecções em outros corpos, num tipo de relacionamento contínuo (conforme postulados I e II da Parte 3 da “Ética”).¹² O filósofo entende por afecção tudo aquilo que interage com o corpo humano, de tal modo que implica um efeito neste corpo: sua capacidade de ação pode ficar aumentada ou diminuída, ou ser favorecida por esse efeito ou ser maléfica a ele: “Por afecções entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções.” (E III, definição 3). Ou seja, a relação que temos com os outros corpos humanos podem nos afetar tanto para nos conservar e fortalecer quanto para nos enfraquecer e destruir. Nesse contexto, o pensamento de Espinosa nos leva a compreender que os afetos são partes integrantes de nosso corpo e alma e, por isso, devemos buscar um caminho no qual possamos entrever melhor os efeitos que os afetos podem ter em nós de modo que nossa potência possa ser, a todo momento, favorecida e, assim, que se possa perseverar na vida com alegria, felicidade.¹³

O que devemos notar com essa articulação de Espinosa não é tanto o fato de que existem as afecções e, dado elas, o ser humano ser passional, ter paixões.¹⁴ Como já expomos, ser passional, ter paixões, é próprio do ser humano, sendo uma característica presente em seu ser e, por isso, não tendo valor em si, isto é, se boas ou más. As paixões advêm da própria condição existencial do ser e, assim, somente indicam o grau da potência que essa condição

¹² Postulado I: “O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir.” (E III, postulado 1). Postulado II: “O corpo humano pode sofrer numerosas transformações e conservar, todavia, as impressões ou vestígios dos objetos [...] e, consequentemente, as imagens das coisas [...]” (E III, postulado 2).

¹³ Em sua última proposição, ao final da “Ética”, é a felicidade que Espinosa nos traz como a própria virtude humana.

¹⁴ Paixão no sentido de passional significa que sofremos ações exteriores que afetam o nosso ser, independentemente do nosso desejo.

existencial tem, ou seja, somente é indicativa da força do *conatus* que cada ser tem. A valoração de uma paixão entre boa (alegre) ou má (triste) depende da relação que ela terá com *conatus* de cada ser: se for favorável e útil, é retratada como boa; entretanto, se for prejudicial, é percebida como uma paixão má, como tristeza (tudo isso conforme proposição VIII¹⁵ e sua demonstração da Parte 4 da “Ética”).

O que interessa a Espinosa é saber qual será a ação que se terá frente às afecções e às paixões que surgem do exterior. Aqui talvez seja o ponto crítico da “Ética”: é pontualmente a passagem de uma posição passiva — de uma posição de servidão — para uma posição ativa que podemos agir com liberdade. Parece estranho que, após o desenvolvimento da definição VII da Parte 1 da “Ética” — na qual, como vimos, vai estabelecer a diferença entre o que é livre e o que é necessário — falarmos em liberdade, dado que o ser humano se compreende dentro da categoria das coisas finitas e, por isso, “determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira” (E I, definição 7). Há um contra-senso no pensamento de Espinosa quando ele arquiteta a possibilidade da liberdade humana? Rigorosamente não. A liberdade aparece, justamente, na poder que o ser humano tem de agir frente às paixões que tomam conta do seu ser. Aceitar passivamente é escravidão, agir sobre elas, designando outras percepções é a própria condição de liberdade que nos aparece enquanto seres finitos. As paixões são naturais e podem causar tanto alegria quanto tristeza, mas, na perspectiva de Espinosa, é por meio da nossa potência de pensar e agir que temos condições de, conhecida uma paixão, assumir um outro posicionamento frente a essa paixão que não aquele que sempre está inscrito como seu “efeito natural”. Aceitar uma paixão sem a colocar em questão é aceitar ser servo de causas externas, mas questioná-las é puramente um ato de liberdade, uma expressão da nossa potência.

Sabemos que os afetos e as paixões são naturais aos seres humanos. Também ilustramos que a liberdade surge quando não aceitamos passivamente às paixões e nos colocamos em ação, de modo a entendê-las e assimilar o que de melhor podemos com elas. Resta agora compreendermos como podemos agir para sermos livres. Toda paixão que nos diminuí e nos enfraquece causa tristeza, enquanto as que nos aumenta e fortalece é causa de alegria. A própria condição do *conatus* nos induz a buscar sempre por paixões alegres, de

¹⁵ Proposição VIII: “O conhecimento do bem ou do mal não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela.” (E IV, proposição 8).

maneira que a sua expressão gera aumento de nossa potência, nos fortalecendo, e, numa via de mão dupla, enfraquecendo as paixões que diminuem essa mesma potência. Porém, a melhor forma de expressarmos a nossa potência é procurando internamente algo que nos auxilia na propensão ao agir: é o conhecimento que devemos buscar como forma de aumentar nossa potência e esse conhecimento somente pode surgir por meio de uma atividade racional, por meio da razão do ser humano. Essa articulação está presente na Parte 4 da “Ética” onde se propõe o estudo das afecções e sua relação com o ser humano. De fato, na proposição XXIII desta parte vemos a aproximação que Espinosa faz entre a servidão e as ideias inadequadas e, por outro lado, entre a virtude e o conhecimento:

“O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter ideias inadequadas¹⁶, não se pode dizer absolutamente que age por virtude; mas, sim, somente enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento.” (E IV, proposição 23).

Isto nos demonstra que é somente através do conhecimento que, tendo assim ideias adequadas¹⁷, o ser humano consegue superar a sua passividade e, pode tornar-se ativo, agir sobre as coisas, aumentando a sua própria potência. A virtude não é outra coisa senão a própria potência humana, isto é, a virtude é a expressão de nosso *conatus* na medida em que é a ação que tende a conservação de nosso ser: quanto mais virtuoso, mais potência; e quanto menos virtuoso, mais impotente é o ser humano (conforme proposição XX¹⁸ da Parte 5 da “Ética”).

A ação virtuosa é aquela que tende à preservação de nosso ser, mas não só isso: ela também é expressão de nossa alegria, de nossa existência, da nossa condição de liberdade. Isso tudo porque a ação virtuosa articula-se com a determinação do *conatus* e, nesse sentido, se conecta com a razão pois esta é a própria lei posta pela Natureza, a razão é percebida enquanto natural: “Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o

¹⁶ Proposição XXXV da Parte 2 da “Ética”: “A falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas.” (E II, proposição 35).

¹⁷ Sobre a ideia adequada Espinosa argumenta: “Por ideia adequada entendo uma ideia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira.” (E II, definição 4).

¹⁸ Acerca da relação entre o *conatus* e a virtude, Espinosa diz: “Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.” (E IV, proposição 20, demonstração).

princípio da procura da própria utilidade.” (E IV, proposição 24). O domínio da razão aqui se dá por um motivo fundamental: a razão percebe as coisas verdadeiramente, ou seja, entende que, dada a proposição XXIX¹⁹ da Parte 1, tudo o que existe na Natureza é necessário e não contingente, a razão consegue ver as coisas como elas são em sua essência (conforme a proposição XLIV²⁰ da Parte 2 e seus desdobramentos). Enfim, a razão tem uma ideia adequada sobre as coisas e, por isso, é a condição necessária para que o ser humano aumente sua potência, sendo cada vez mais livre.

Conseguimos evidenciar que a razão e a liberdade têm relação simétrica em Espinosa. O ser humano ter como guia a razão é poder compreender sua participação na Natureza e, assim, ter conhecimento adequado das coisas que nos envolvem. A virtude humana aparece justamente no uso da razão para lidar com as afecções, com as coisas externas a nós, de modo que será a expressão de um *conatus* cada vez mais livre. Se lembrarmos que as diversas paixões que nos influenciam são naturais, então o caminho a seguir não é exatamente o de acabar com elas, pois isso é impossível, em razão de sermos seres naturais. O caminho que Espinosa nos induz a seguir, caso queiramos ser livres, é o da contenção das paixões por meio do uso da virtude racional que temos, e isso é a própria fisionomia da felicidade. Como estabelece a proposição que finaliza todo o livro da “Ética” (em sua Parte 5): “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões.” (E V, proposição 42).

A par de toda a perspectiva ontológica — que vimos em um primeiro momento — por meio da qual a potência se expressa em Espinosa, tanto na sua operação em relação à substância (deus) quanto em relação ao ser humano (coisa finita), agora teremos condições de enfrentar os desafios políticos que se colocam a nós. Após conjecturarmos as consequências políticas que a potência humana tem quando vista através do *conatus*, em sua relação com o mundo e na criação do espaço de liberdade por meio da virtude e da razão, agora teremos como finalizar a perspectiva política e, residualmente, jurídica que o conceito de potência tem no pensamento espinosista. O que estamos procurando é saber como a potência de cada ser

¹⁹ Proposição XXIX da Parte 1: “Na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo.” (E I, proposição 29).

²⁰ Proposição XLIV da Parte 2: “É da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias.” (E II, proposição 44)

pode ser percebida na sua estrutura política, isto é, a partir de uma visão coletivista, em que o *conatus* de cada um, quando visto como cooperação, pode proporcionar um determinado agir coletivo. Essa perspectiva tem como finalidade compreender como a noção de potência torna-se central, principalmente no pensamento de Negri, e por que, hoje em dia, devemos nos voltar a um conceito e a um filósofo do início da modernidade como ponto de partida para solucionar os problemas que a sociedade atual têm em sua arquitetura de governo.

São nas obras “Tratado Teológico-Político” e “Tratado Político” que podemos compreender como a estrutura da potência humana pode configurar-se numa perspectiva coletiva, onde o Estado é a representação dessa configuração. Já esclarecemos a forma como o *conatus* pode se manifestar em modo de cooperação, quando se junta a outras potências de forma a, unidas, atingirem a preservação de cada uma, melhorando as suas condições existenciais e, portanto, aumentando as suas potências. Essa cooperação entre as potências dos sujeitos é o caminho pelo qual Espinosa introduz o conceito de Estado. No capítulo II, parágrafo 13, do “Tratado Político”, o autor registra que:

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças, terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos. (TP II, §13).

A existência do Estado pressupõe a cooperação entre a potência, ou seja, aquilo a que cada um tem direito dado a natureza, de maneira que o Estado — de acordo com a sua forma de governo: Monárquico, Aristocrático ou Democrático — seja a revelação de uma potência coletiva. A passagem da potência do sujeito à potência do Estado se dá com a cooperação entre os indivíduos²¹, mas não pode ser vista como os modelos das teorias contratualistas — em que há uma transferência do poder individual para o Estado — e sim na medida em que a potência estatal é a própria expressão da potência dos sujeitos e, por isso, não há uma transferência ou alienação da potência destes sujeitos. Não há essa transferência porque, como estamos percebendo, a potência do ser humano é a sua essência, é a sua própria disposição à

²¹ Indivíduo em termos espinosanos não se refere aquilo que as teorias liberais remetiam ao conceito. O que queremos ao falar de “indivíduo” é, sobretudo apontar a sua singularidade, a sua diferença, o seu *conatus*. O indivíduo não é, assim, isolado do mundo em sua individualidade; é pois um ente que está em constante interdependência com outros seres, que se coloca no mundo em um profundo relacionamento com os outros. Negri, em “Espinosa Subversivo” comenta que “Ser quer dizer ser partícipe da multiplicidade [...]” (NEGRI, 2016, p. 22), isto é, não há como se pensar no sujeito sem que o coloque numa profunda relação com os outros, que tem sua fundação na ontologia da imanência na Ética.

permanecer em sua existência e, portanto, não pode ser alienada, conforme as proposições iniciais da Parte 3 da “Ética”. Tal argumento pode ser corroborado com a leitura do capítulo XVII do “Tratado Teológico-Político” em que Espinosa argumentará a preservação da potência individual mesmo em vista da instauração de um poder soberano:

Certamente, se os homens pudessem ser privados de seu direito natural ao ponto de que não mais tivessem, como resultado, qualquer potência, senão pela vontade dos que detêm o poder soberano, então, na verdade, a pior violência contra os súditos seria permitida àquele que reina; e não creio que isso possa vir ao espírito de alguém. É preciso pois aceitar que o indivíduo se reserva uma grande parte de seu direito, a qual não está mais atada à vontade de outro, mas à sua própria. (TTP, capítulo 17)

Há, assim, sempre a preservação da potência do ser humano porque esta é justamente o próprio *conatus*, isto é, a força que o ser produz para preservar em existência.²² Logo, a introdução do Estado não é compreendido na perspectiva do contratualismo, mas sim dentro de uma potência do ser que tem em sua essência a busca pelo aumento da manifestação de sua potência e, por isso, o Estado entra como uma instituição que é capaz de proporcionar essa elevação do ser, esse aumento da potência. Essa passagem em Espinosa é tão significativa que em sua teoria das formas de se governar, dado o argumento do *conatus*, tenha preponderância o sistema democrático. Se analisarmos como isso se passa no “Tratado Político” veremos que a democracia é compreendida como um governo em que há o governo da multidão e, por conseguinte, é o melhor sistema na medida em que preservará e aumentará a potência de todos os sujeitos que participam deste governo. Há uma identificação entre os *conatus* dos sujeitos e o próprio *conatus* do Estado Democrático, o que viabiliza o aumento da potência de todos os seres humanos. Para Espinosa “[...] no governo democrático todos decidem, por consentimento comum, viver segundo as injunções da razão” (TTP, capítulo 19). O sistema democrático é a manifestação da virtude dos sujeitos que, em colaboração, instauram o governo como forma de potencializar a sua vida, como forma de ser feliz: o governo

²² Além disso, devido aos argumentos da “Ética”, não há como um indivíduo ser causa de sua própria destruição (conforme proposição IV da Parte 2 da “Ética”). Em razão desse fato, seria impossível que um sujeito tivesse decidido ser privado da sua potência, transferindo-a a outro, porque, em última instância, a sua destruição poderia ter fundamento nele mesmo, caso este outro — comumente um soberano — decide o aniquilar.

democrático é a própria expressão da razão que governa os seres virtuosos.²³ O contrário se passa em relação ao governo monárquico e aristocrático: na medida em que não são representações fiéis das potências dos seres, abre-se a possibilidade do conflito extremo — como revoltas e revoluções — porque estes tipos de sistemas nem sempre conseguem expressar as demandas sociais, não podendo atender as necessidades da multidão e, conseqüentemente, colocando-se em oposição à potência dos indivíduos para preservar o próprio *status quo* do Estado. Isto é, se no governo democrático Estado e sujeitos se unem com a finalidade de, ambos, aumentarem suas potências; nas outras duas formas essa união nem sempre é favorável aos sujeitos, promovendo uma supremacia do Estado sobre eles.

Por conseguinte, temos que abordar o modo como Espinosa assimila o direito enquanto “direito comum”. Se a potência dos sujeitos se constitui como o próprio Estado e, nesse sentido, é a sua fundação, somente por via da potência dos indivíduos é que poderemos falar em “direito comum”. O contraponto claro em que vemos Espinosa se colocar é em razão do contratualismo hobbesiano em que o direito será determinado por uma pessoa: o soberano. Porém, para Espinosa não há como os indivíduos se submeterem totalmente ao poder alheio na medida em que eles também mantêm os seus próprios *conatus*. O que Espinosa deixa claro é o fato de que a potência dos seres não é transferível e o seu direito — que nada mais é a exteriorização da sua potência — também não o pode ser. No “Tratado Político”, Espinosa nos esclarece sobre essa questão:

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência. (TP II, §4)

A maior inovação operada por Espinosa neste contexto é o fato de o direito não aparecer através de uma ordem externa ao ser, o direito não é transcendente, mas está em íntima relação com os sujeitos, é fruto da sua potência. Por isso o direito não pode nascer do

²³ Isso não significa que o governo democrático acabe, completamente, com os conflitos. Uma vez que o *conatus* dos sujeitos é permanente, sendo parte integrante da sua essência, sempre se estará em possibilidade um confronto entre eles. É justamente por prever e respeitar a relação de oposição que surge da vida em comunidade que a democracia pode ser considerada a melhor forma de governo possível.

contrato social, como querem os contratualistas. Sendo assim, para Espinosa, o direito nunca pode entrar em contradição com os seres e com a sua natureza — racional e afetuosa — porque existe somente em razão dela, é a manifestação específica desta natureza. Por isso que quanto mais potência um ser tem, mais direito ele terá sobre a natureza: “Porque o homem, quer se conduza pela razão ou só pelo desejo, não age senão segundo as leis e as regras da natureza, isto é (pelo art. 4 do presente cap.), por direito de natureza.” (TP II, §5). O direito apresenta-se então não só como produto da razão, mas também dos diversos afetos aos quais os seres mantêm ligações.

Outro aspecto a ser visto, o qual também reafirma a contraposição espinosana com o contrato social, é o fato de que o direito não pode ser entendido a partir de uma fixação de determinações e comandos. O direito terá que ser percebido como reflexo do *conatus* dos seres e, por isso, é maleável, volúvel, corresponde a sua própria natureza de liberdade. Como a nossa natureza não consegue ser limitada pela nossa razão — dado que os afetos não podem se extinguir —, o direito sempre operará de acordo com a posição atual de um ser, da força com que ele consegue exteriorizar toda a sua potência, isso em vista da relação consigo mesmo — “sob jurisdição de si próprio (*esse sui juris*)” — mas também em relação com os outros — “sob jurisdição de outrem (*esse alieni juris*)” (TP II, §9). O direito nasce dessa constante relação com mundo, das suas variações, de lutas e conquistas, enfim, o direito define-se materialmente no mundo.

Ora, dado todas essas especificações, a teoria do contrato social não tem como permanecer incólume: se o direito refere-se a essas inconstâncias da vida, então a obrigatoriedade de obedecer ao contrato social e a própria imposição soberana ilimitada é impossível. Apenas permanece enquanto as forças sociais que a legitimam conseguem manter essas relações; caso contrário, em Espinosa, dado os novos arranjos sociais, o direito muda para compreendê-los. Isso significa que, mesmo que ele aceite a possibilidade de instauração de um soberano exclusivo com a Monarquia, mesmo assim ela só permanece constante enquanto os *conatus* dos súditos permitirem que ela dure; enquanto a potência dos indivíduos legitimarem esse governo, ele pode subsistir. Porém, a partir do momento que as potências se confrontam com a do soberano, e se tiverem força suficiente, há o dismantelamento desta forma de governo.

Perceba, para Hobbes essa possibilidade é extinta com a instauração do poder soberano, tendo os sujeitos transferido seus “direitos” ao soberano de maneira absoluta; entretanto em Espinosa é impossível que isso ocorra, pois a potência e, conseqüentemente, o direito permanecem, em último instante, com os sujeitos, já que são parte de suas essências. Mas, para além disso, há um outra divergência com os contratualistas: não há, em Espinosa, o fim do estado de natureza com a criação do estado civil. O estado civil somente pode ser pensado em vista do direito de natureza de todos os seres, este estado é constituído para organizar as potências dos seres.²⁴ A criação do Estado está em vista de fornecer um ambiente mais predisposto para os seres poderem manifestar sua potência. O direito, portanto, nada mais é do que aquilo que consegue organizar as potências dos sujeitos e de toda a coletividade, sempre em tentativa de elevá-las, de fortalecer a potência.

Como, porém (*pelo art. 9 deste cap.*), no estado natural cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria por precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo, dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito (*pelo art. 13 deste cap.*), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direito têm todos juntos. (TP II, §15)

Fica claro agora para nós que não há uma ruptura entre o estado de natureza e o estado civil como é desenvolvido em Hobbes, particularmente, mas também em geral nos contratualistas. Para Espinosa há uma profunda continuação entre a natureza e a política, em verdade, a política é um aperfeiçoamento para que a natureza dos seres possa ser, cada vez mais, livre com o aumento da sua potência. Isso tudo está muito bem conectado por Espinosa em cada parte do seu pensamento: o *conatus* é relacional, se coloca sempre em relação com o

²⁴ Sobre essa relação entre estado de natureza e estado civil, Negri disserta que: “Espinosa inova a concepção do direito natural e rejeita a proposta burguesa de fundar a passagem dele ao direito positivo em elementos de transcendência. Ao contrário, Espinosa afirma que entre direito natural e direito positivo existe uma sequência construtiva de potências.” (NEGRI, 2016, p. 258)

outro; o indivíduo não é isolado, mas se correlaciona com os outros. E quanto mais os sujeitos se relacionam de modo a cooperarem entre si, mais terão direito sobre o mundo, mais aumentam sua potência e, logo, mais felizes se tornam.

Por tudo isso podemos compreender que o “direito comum” somente aparece com a cooperação das potências dos diferentes sujeitos. Isto é, somente por meio da potência da multidão que se apresenta o “direito comum”, como direito do Estado. Assim como os sujeitos têm um direito, a coletividade também expressa seu direito, o qual Espinosa denomina de “direito comum”, que é abertura política que vemos ser exposta no “Tratado Político”:

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia. (TP II, §17)

Já dissemos que as formas de se governar são determinadas de acordo com a configuração das potências dos seres. Aqui entendemos que o direito já reflete de maneira essencial essas potências, criando as várias formas de estados narradas na história da teoria política como um todo. Para reforçar, é em razão disso que a democracia apresenta-se para Espinosa como a melhor forma entre todas²⁵, porque consegue expor os *conatus* dos seres, sua potência e seu direito de maneira absoluta. Com o adágio “*Tantum juris quantum potentiae*” Negri consegue condensar os principais elementos vistos na teoria de Espinosa e, em “Espinosa Subversivo”, desenvolve sua análise:

Daí resultam [dos primeiros cinco capítulos do TP] definidas: *a.* uma concepção do Estado que nega radicalmente toda transcendência e exclui toda teoria, presente e futura, de Hobbes a Rousseau, que faça da transcendência do poder o próprio fundamento; *b.* uma determinação do político como função subordinada à potência social da *multitudo* e, portanto, constitucionalmente organizada; *c.* uma concepção da organização constitucional como necessariamente movida pelo antagonismo dos sujeitos. (NEGRI, 2016, p. 37)

²⁵ Mesmo que o “Tratado Político” tenha deixado de abordar o governo democrático, em razão da morte precoce de Espinosa, fazendo uma análise do conjunto de seus escritos e das passagens em que ele cita o governo democrático nesta obra, podemos inferir a sua valoração em relação a este governo.

Assim como desvendamos a percepção ontológica da potência, agora também conseguimos capturar as consequências políticas que a potência em Espinosa poderá transmitir ao pensamento político contemporâneo. Ao longo desse primeiro percurso podemos entender a potência não como potencialidade de vir-a-ser de algo, mas sim já sempre presente. A potência não se opõe ao ato, mas está a todo instante em ato, é atual. A potência é o pressuposto para a expressão de uma vida feliz, isto é, da vivência livre, da liberdade humana. Conquistamos essa liberdade através da nossa ação, da produção de nossa vida, quando deixamos de ser servos das paixões e passamos a agir sobre elas. Por meio de todo esse percurso, compreendemos que para Espinosa não nascemos exatamente livres, mas conquistamos a nossa liberdade através da virtude, através do uso da nossa potência como oportunidade de ação frente às paixões. A potência não é um mecanismo individual, todavia está sempre em relação com o outro: está permanentemente se colocando como parte de um todo, como parte de uma comunidade. O que podemos apreender do pensamento de Espinosa é que a potência não pode ser vista solipsisticamente, de uma maneira egoística. É dentro de uma percepção de cooperação, de colaboração, de amizade que Espinosa vai nos legar o seu conceito de potência. Ao fim de seu empreendimento não está o indivíduo moderno com todas as suas características, mas sim um outro ser: aquele que age com generosidade, com ânimo para viver, que tem perante a vida uma postura ativa, isto é, feliz.

1.2 - Multitudo et potentia em Antonio Negri

O primeiro passo para entendermos a questão da potência no pensamento de Antonio Negri é compreender, de maneira precisa, toda a influência espinosista que este tem. De fato, seu pensamento tem como base a teoria da potência desenvolvida por Espinosa, porém não há somente uma transferência automática do conceito de potência posta pelo autor holandês às teorias negrianas da política. Devemos procurar a singularidade por meio da qual a potência aparece em Negri, mesmo que saibamos que a estrutura que sustenta sua concepção ser de cunho espinosista. Nesse contexto, a análise sobre esta noção terá como pano de fundo os escritos desenvolvidos por Negri, tanto aqueles em que se trata de entender o pensamento de Espinosa — como na obra “A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza”, quanto daqueles que constituem inovações teóricas sobre a política contemporânea, como em “O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade”. O que estamos buscando nesse exame é como o conceito de potência tem uma perspectiva essencialmente política para Negri e, por isso, torna-se um conceito fundamental para compreender as possibilidades que se abrem no campo político e no das mudanças sociais.

A primeira perspectiva a ser vista é como Negri compreende a teoria de Espinosa, e quais são as consequências que esta teoria tem na constituição ou não da política. Com efeito, Espinosa aparece como um dos pensadores centrais — ao lado de Maquiavel e Marx²⁶, principalmente — para as formulações propostas pelo filósofo italiano. É em Espinosa que podemos encontrar uma chave, um raciocínio, para desbravarmos as teorias negrianas e suas decorrências no mundo contemporâneo. Para Negri, é por meio de Espinosa que poderemos encontrar um outro caminho, que não foi percorrido pela modernidade, afim de abrirmos as oportunidades para uma melhor convivência social da multidão. Além disso, Negri nos alerta para o fato de que o pensamento de Espinosa está fundado sobre o real, sobre o ser, e não sobre o dever ser, no fictício, no imaginário que tende a transcrever teorias que não favorecem a efetividade do real. É por isso que a maior preocupação deste autor é entender a questão política, na medida em que é o campo da existência real: “A política não é o reino do dever ser, mas é prática teórica da natureza humana em sua efetividade.” (NEGRI, 1993, p. 243). É

²⁶ Em “Espinosa Subversivo” Negri comenta que: “Espinosa, Maquiavel e Marx representam a única corrente de pensamento político da liberdade que as idades moderna e contemporânea puderam conhecer.” (NEGRI, 2016, p. 44)

o campo da relações humanas que envolve a sua expressão produtiva: “O político é o tecido sobre o qual, de maneira central, se desenrola a atividade constitutiva do homem.” (NEGRI, 1993, p. 243). Para Negri, enfim, o resultado da “Ética” é compreender o político através da liberdade, através da ação produtiva no mundo: “A possibilidade real de uma prática constitutiva é o político percorrido pela liberdade.” (NEGRI, 1993, p. 243). Somente tendo em consideração essas perspectivas é que conseguiremos compreender a leitura negriana do pensamento de Espinosa.

Ademais, para Negri, devemos ver Espinosa não como um simples pensador moderno, que é compromissado com a modernidade e seus desenvolvimentos teóricos; sobretudo ele é uma anomalia a qual a modernidade enfrentará. Ele foge ao padrão proposto pelas teorias modernas — e aqui poderíamos exemplificar com Descartes, Hobbes, Kant e Hegel, os quais são intrinsecamente modernos — e propõe alternativas em que a liberdade e o direito dos seres humanos são fundamentos para a vida coletiva. Para o filósofo italiano, em Espinosa instaura-se uma outra racionalidade: “Não a fórmula e forma, mas ação e conteúdo. Não positivismo, mas positividade. Não legislação, mas verdade. Não definição e exercício do poder, mas expressão e gestão da potência.” (NEGRI, 1993, p. 28). Por certo que Espinosa é um autor singular da filosofia, inclusive seu pensamento parece, no mais das vezes, inverter o paradigma vigente nas teorias sobre a política: enquanto a relação entre liberdade e poder — um debate acalorado em Hobbes e na maioria dos contratualistas — é visualizada em prol do segundo, em Espinosa ocorre, justamente, ser a liberdade uma força na qual o poder terá de se submeter (NEGRI, 1993, p. 46). Enquanto a modernidade funda a sujeição no poder político, em Espinosa vemos a expressão da política enquanto liberdade que constitui o mundo, enquanto liberdade produtiva, que está fundada na potência dos seres e não na sua sujeição a um poder que lhe é exterior.

Logo no prefácio de “A anomalia Selvagem: poder e potência em Spinoza”, Negri nos informa sobre a relação da potência espinosana e a abertura para a liberdade. Essa articulação se dá através da negação das imposições e a alternativa ensejada pela transgressão desses imperativos externos: “Em Spinoza, a potência constitutiva da transgressão qualifica a liberdade.” (NEGRI, 1993, p. 25). No estudo sobre a noção de potência em Espinosa, vimos que ela aparece fortificada na medida em que se impõe sobre as paixões e afecções externas que tendem a influenciar uma determinada modificação em nosso corpo. No contexto

examinado, a virtude apresenta-se no uso adequado da nossa razão para compreender as modificações externas e, portanto, poder agir sobre elas. Essa revelação da ação mostra-se a Negri, principalmente se tivermos em vista o campo das relações políticas, como manifestação de uma transgressão, ou seja, de um direito de se autotutelar contra as imposições que não estejam amparadas pela potência da multidão. A liberdade é o campo da potência que passa a constituir a nossa relação com o mundo:

Nesse ponto a liberdade do indivíduo começa a ser definida como potência constitutiva. A *potentia*, que é figura geral do ser e sustenta a concepção de *conatus* como pulsão de todo ser para a produção de si e do mundo, exprime-se como *cupiditas* e investe de maneira constitutiva o mundo das paixões e das relações históricas. (NEGRI, 2016, p. 29)

No estudo sobre Espinosa observamos que as coisas singulares — e, por isso, o ser humano também — são seres existentes, tendo sua determinação de existir através da coisa infinita pela estrutura da imanência. Ao final da “Ética”, quando nos concentramos especificamente sobre a potência humana, percebemos a ação como panorama da liberdade humana. É sobre a questão da ação que Negri tem um interesse específico: na medida em que os seres têm impulso para agir, tudo o que eles fazem, as suas ações, são produtivas de algo, modificam o mundo e a si mesmos, colocam em ação a sua própria potência de agir. Essa ação que se abre com a potência é, principalmente, ação revolucionária para ele.

A existência do ser é o espaço onde o ser se constrói, onde ele se expressa no mundo: “A existência é a espontaneidade do ser” (NEGRI, 1993, p. 84). É sobre a existência que o ser poderá se inserir num espaço coletivo, onde a sua potência estará em relação contínua com outras forças e abrindo as possibilidades da política por meio do agir. É na condição da ação que vemos uma abertura política para o mundo: “O universo político é o universo da ação.” (NEGRI, 2016, p. 73). De fato, a existência tem uma importância relevante: a afirmação da existência é a própria informação da potência e, como a potência é essência, a essência do ser é já produtiva e ativa. Para ele, em Espinosa o ser tem esta característica essencial: o ser pode, é potente, tem uma força para agir no mundo. Em “A Anomalia Selvagem” Negri diz que a concepção do ser “[...] é a concepção de um ser potente, que não conhece hierarquia, que só conhece sua própria força constitutiva.” (NEGRI, 1993, p. 38). A potência do ser é a sua força de inovar, de se expressar no mundo através da

sua força e do *conatus*²⁷, uma realização do desejo e sua prática e, por isso, é a sua própria manifestação de vida.

Alcançamos até agora somente a metade da primeira abordagem sobre a potência, na medida em que para Negri, além daquilo que já expusemos, a potência aparece dentro de uma perspectiva política autêntica. A potência pode se manifestar em duas vertentes já analisadas: através de uma oposição entre potências ou por meio da cooperação, da ajuda mútua. O que tentamos demonstrar com Espinosa é o fato de que essa dinâmica não pode ser superada pela vida em comum. Isso significa que a potência é um campo onde sempre haverá um combate, ainda que a possibilidade de cooperação permaneça aberta. A potência está sempre em disputa com outras, porque é constitutiva da essência dos seres que tendem a preservar seu ser a todo custo. O que Espinosa nos mostra é o fato de que o *conatus* de cada indivíduo não desaparece após a instauração de uma cooperação — que ao fim e ao cabo faz com que surja o Estado — porque, no caso extremo de essa cooperação acabar por ser prejudicial ao *conatus* de um sujeito, ele ainda sim poderá se colocar em conflito de modo a perseverar em seu ser.

Para Negri esse debate não está somente presente em Espinosa, mas também em Maquiavel, já que Maquiavel entende o papel do conflito no estabelecimento de uma forma de governo. Com efeito, a potência é um campo de luta contínua e é isso que possibilita a própria existência da política; é isso que constitui, que fundamenta, é a essência em si da política: “Em Maquiavel e Espinosa, a potência se expressa em desunião e luta, e delas se nutre; em ambos, o processo distende-se entre singularidade e multidão, e a construção da política é produto de uma inovação permanente.” (NEGRI, 2002, p. 48). Sendo essa “inovação permanente” a emanação da potência dos seres que se manifestam em conjunto ou separadamente. De fato, para o filósofo italiano a política apresenta-se na relação entre multidão e potência, ou exatamente na potência da multidão onde os diversos sujeitos agem conjuntamente, de maneira cooperativa, para ele a “[...] política é: *potência ontológica de uma multidão de singularidades cooperantes*” (NEGRI, 2002, p. 467).

²⁷ Em “A anomalia selvagem”, sobre o *conatus* Negri comenta que: “O ‘*conatus*’ é força do ser, essência atual da coisa, duração indefinida e consciência de tudo isso. O ‘*conatus*’ é vontade, quando se refere à mente, é apetite quando se refere à mente e ao corpo. O desejo é o apetite com a consciência de si mesmo. O ‘*conatus*’ tende a se realizar na adequação. A modalidade se articula, através da teoria do ‘*conatus*’, propondo-se como potência que é capaz de ser tocada pela passividade na medida em que é ativa, e nisto se apresenta como conjunto de afecções inscritas na potência.” (NEGRI, 1993, p. 201)

Devemos tomar cuidado para não fazermos uma crítica apressada sobre essa configuração da potência. O conflito que está por detrás da sua exposição no mundo político não pode ser compreendido em sentido negativo, como se fosse a causa de todos os problemas, impedindo de se chegar a uma sociedade mais harmônica. É justamente o contrário. O conflito é a condição para que possamos agir politicamente, não se pode suprimir os conflitos porque eles são constitutivos da política e expressão direta das singularidades existentes. Suprimir os conflitos é derogar a possibilidade das diferenças serem exteriorizadas, isto é, a não possibilidade para os diferentes sujeitos expressarem o seu ser da forma como lhes compete em sua singularidade. Proibir os conflitos é limitar a potência dos seres, enquanto abarca-lo é agir politicamente afim de promover a liberdade. Em Negri, o conflito é, sobretudo, produtivo, é um processo constitutivo da vida e, portanto, um aspecto essencial para a instauração da política.

Após percorrer essa primeira abordagem da potência nos moldes da “Ética” — e aqui o objetivo não era o de repassar todo o percurso já visto, mas sim tentar evidenciar o panorama geral da potência espinosana para Negri — devemos nos ater ao debate acerca da diferenciação entre potência e poder. Com efeito, a potência para ter as consequências políticas intrínsecas, deve-se operar numa modalidade distinta da do poder:

Potência como inerência, dinâmica e constitutiva, do uno e da multiplicidade, da inteligência e do corpo, da liberdade e da necessidade — potência contra poder — lá onde o poder se projeta como subordinação da multiplicidade, da inteligência, da liberdade, da potência. [...] A totalidade da potência spinozista, como base da constituição do real através da forma do político, só é conotável de um modo: contra o poder. (NEGRI, 1993, p. 248)

É aqui que Negri faz entrar, no seu estudo sobre Espinosa, a obra “Tratado Político” como fonte de abertura para a política fundada na potência e não simplesmente no poder. A distinção que ora se apresenta é relevante na medida em que estamos tentando delimitar um conceito ímpar em sua teoria. A diferença já aparece na primeira parte da “Ética” em que a potência e o poder de Deus são colocados em debate. O ponto que determina essa distinção ocorre em relação ao dinamismo que cada um vai operar: enquanto o poder parece nos indicar algo estipulado, concluído; a potência nos mostra a força, a vivacidade, a expressividade da vida em si mesma. “A ‘*potestas*’ é dada como capacidade — conceptibilidade — de produzir as coisas; a ‘*potentia*’, como força que as produz atualmente.”

(NEGRI, 1993, p. 248). Mas mesmo que estejamos indicando essa distinção conceitual, Negri ainda entende que, em Espinosa, somente há esta separação formal com um objetivo argumentativo e não ontológico. Não é de nosso interesse entender como esse argumento é desenvolvido por Espinosa, entretanto o objetivo é, primeiro, diferenciar o conceito de poder daquele usualmente visto em outros teóricos da modernidade, e, segundo, observar que a relação entre poder e potência inclina-se para a prevalência da potência sobre o poder. Ao final da “Ética”, de acordo com Negri, essa articulação passa a perder seu sentido adverso e o poder passa a ser algo presente na potência:

[...] o termo “*potestas*”, se não é para ser completamente riscado do quadro de uma terminologia (spinozistamente) significativa, não pode ser entendido — enquanto horizonte de conceitabilidade — senão como função subordinada à potência do ser elemento — portanto — inteiramente determinado e submetido ao contínuo deslocamento, à contínua atualização determinada pelo ser potencial. Não apenas, então, não é possível jogar com a diferença em termos de eminência de poder (“*potestas*”), como já acentuam o Spinoza da primeira redação e Gueroult, mas — como quer o Spinoza da segunda redação — ela deve ser utilizada no sentido oposto, como base do relevo de superfície da “*potentia*” — real, concreta, determinada — diante de qualquer possibilidade e de qualquer ideato. Nesta reversão consiste a realização da própria utopia humanista, mas reconduzida ao horizonte do materialismo. “*Potestas*”, poder, desse ponto de vista, só pode significar: “*potentia*” em direção à constituição — um reforço que o termo poder não representa, mas apenas indica, pois a potência do ser o fixa ou o destrói, o coloca ou o ultrapassa, dentro de um processo de constituição do real. (NEGRI, 1993, p. 249)

A potência se sobrepõe ao poder, o poder se condiciona através da potência. De fato, para Negri, a questão do poder em Espinosa torna-se irrelevante se comparada ao domínio que o conceito de potência tem durante todo o pensamento deste filósofo, como havíamos mostrado. Além do mais, a contraposição entre poder e potência se dá — na medida em que Negri coloca a potência contra o poder — em uma configuração na qual o poder tende a frear a expressividade da potência e, nesse contexto, a potência sempre se coloca contrária a qualquer tipo de manifestação que tende a obstruí-la. Somente há uma aparente contradição naquilo que Negri determina na relação ora exposta: primeiro detectamos que a potência se coloca contra o poder; depois explicamos que para Negri essa confrontação é apenas aparente nos escritos de Espinosa e que, na realidade, o poder está submetido à força da potência e, por isso, deixa de ser um conceito central na teoria espinosana. O interesse por esse debate em

Negri é o fato de que se abre novas possibilidades de liberação das formas de exploração que o mundo capitalista estabelece a partir da modernidade: a potência pode instaurar uma liberação de qualquer exploração e dos comandos legalizados (no sentido de lei ou norma) pelo poder.

À parte do interesse de Negri, agora, outra vez, dizemos que a relação entre potência e poder pode ser abordada naquela perspectiva, anteriormente apontada, de confronto: o que, na verdade, temos que nos instruir é que o poder — enquanto constituído e, nesse sentido, fechado — se contrapõe a toda potência que se expressa de outras formas variadas a esse poder e, não necessariamente, na sua configuração. A potência é livre, aberta, e não pode se enclausurar por um poder constituído: a potência é, rigorosamente, contrapoder (NEGRI, 2016, p. 128). É nesse sentido que a aparente contradição se resolve: enquanto configuração da potência, o poder é uma das suas formas de se expressar; porém, quando o poder nega toda a manifestação livre da potência, passa a se confrontar com ela e, assim, a potência se coloca contra o poder. Para Negri, se essa relação não estava totalmente elucidada na “Ética”, então é com o “Tratado Político” que ela se completa: com efeito, a potência é o fundamento último do poder e a ela se submete.

De fato, a relação entre poder e potência foi completamente invertida, e apenas a potência, ao se constituir, apenas a potência dos muitos, ao se fazer constituição coletiva, pode fundar um poder. Um poder que, nesse quadro, não é visto como uma substância, e sim como produto do processo sempre reaberto da potência da *multitudo* em direção à constituição coletiva. (NEGRI, 2016, p. 33)

Em sua obra intitulada “O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade”, Negri trabalha o conceito de potência não só na perspectiva exclusivamente espinosana, mas sobretudo inova ao teorizar sobre este conceito: em verdade, a sua percepção da potência passa por dentro do seu pensamento marxiano. O que vai definir de maneira genuína a sua contribuição para esse debate é o fato de que a potência passa a ter um caráter flagrantemente produtivo: potência é também capacidade de produção em liberdade do corpo social. A não determinação da potência — isto é, sua não transferência ao âmbito do poder — faz com que o parâmetro de ação torne-se completamente livre. Essa ação é sempre produtiva, se coloca enquanto produção, tanto do próprio ser e sua subjetividade, quanto na forma de trabalho material e imaterial. A potência opera dentro de um vácuo de limitações, onde a potência poderá expressar a sua liberdade. Todo este debate já está no primeiro capítulo do

livro citado, onde Negri desenvolve a percepção de que há duas formas como a filosofia tratou a questão da potência: a primeira é aquela que encontramos na tradição e representada principalmente por Aristóteles (ou, mais precisamente, pela interpretação que esta teve do pensamento aristotélico), onde a potência está em vista do ato, do poder e, por isso, torna-se uma alternativa fechada, aos olhos de Negri. Já a segunda é aquela representada por Espinosa, Marx e Maquiavel, onde a potência é abertura, é liberdade:

Uma grande corrente do pensamento político moderno, de Maquiavel a Espinosa e Marx, situa-se em torno desta segunda alternativa, que é fundamento do pensamento democrático. Nesta tradição, a ausência de pré-constituições e de finalidades combina-se com a potência subjetiva da multidão, constituindo então o social em materialidade aleatória de uma relação universal, em possibilidade de liberdade. (NEGRI, 2002, p. 26)

E, aprofundando na interpretação sobre a importância do movimento da potência, continua no parágrafo seguinte:

A constituição do social é uma potência baseada na ausência, isto é, no desejo, e o desejo nutre, incansável, o movimento da potência. A potência humana determina um deslocamento contínuo do desejo, aprofunda a ausência em que o evento inovador tem lugar. A expansividade da potência e a sua produtividade baseiam-se num vazio de limitações, numa ausência de determinações positivas, nesta plenitude de ausência. O poder constituinte se define emergindo do turbilhão do vazio, do abismo da ausência de determinações, como uma necessidade totalmente aberta. É por isso que a potência constitutiva não se esgota nunca no poder, nem a multidão tende a se tornar totalidade, mas conjunto de singularidades, multiplicidade aberta. (NEGRI, 2002, p. 26)

Negri coloca-se dentro de uma perspectiva que foge à tradição moderna e encontra em Maquiavel, Espinosa e Marx outras possibilidades de se articular a política no mundo. Essas alternativas têm sempre em vista a potência dos sujeitos que constituem o mundo de maneira determinante. Aqui, outra vez, são as singularidades que aparecem enquanto sujeitos políticos, que se expressam politicamente através das suas ações, desejos. Essa manifestação das potências singulares é o que constitui o mundo político e social. É através da potência dos indivíduos, mas também da multidão, que a política pode irromper enquanto campo de liberdade, de ação, de produção, enfim, o local onde se encontra a felicidade. Com efeito, o filósofo italiano estabelece toda a relevância que o conceito de potência tem na sua teoria sobre a política:

“Formando o mundo, a potência dos indivíduos forma também o mundo social e político. Não é preciso alienar essa potência para construir o coletivo — o coletivo e o Estado constituem-se pelo desenvolvimento das potências. A democracia é a fundação do político.” (NEGRI, 2016, p. 31).

Por fim, teremos que percorrer o caminho no qual Negri coloca a potência em toda a sua plenitude, onde ela tem uma maior realização: na contexto da multidão (*multitudo*). Devemos, nesse contexto, abordar o conceito de multidão e depois articular este conceito com o de potência afim de demonstrar a importância desta coordenação na teoria negriana. Nisto também percebemos uma forte influência espinosana no pensamento de Negri: a noção de multidão é adquirida de maneira muito espalhada nos escritos de Espinosa, tendo-se alguns usos já no “Tratado Teológico-Político”, entretanto é sobretudo no “Tratado Político” que este conceito ganha relevo insubstituível. É de se notar a escolha conceitual de Negri, porque não é o povo que entra em cena em seus escritos, no entanto é a multidão que toma para si o papel de constituir as relações sociais operadas através das potências. Temos condições de observar as escolhas teóricas que o autor italiano faz em seus estudos sobre a política: como havíamos mencionado, em Negri aparecem Maquiavel, Espinosa, Marx como alternativas aos problemas políticos contemporâneos. Em todo caso as influências modernas de Hobbes e Hegel, por exemplo, apesar de não serem negligenciadas pelo filósofo italiano, aparecem somente como pano de fundo de uma crítica da modernidade e das suas consequências políticas devastadoras.

No decorrer do estudo sobre a potência em Espinosa, visualizamos a operação da potência por meio da cooperação entre sujeitos, o que gerava um aumento da potência em conjunto. Também figuramos a ideia de que a democracia seria a melhor forma de governo na medida em que o *conatus* dos indivíduos formariam o próprio governo democrático e, nesse sentido, a democracia seria a expressão direta dos desejos de seus sujeitos. O que não havíamos falado lá atrás, mas que aqui se torna obrigatório, é que a soma das potências dos indivíduos — na formação da democracia — não institui o povo, enquanto entidade política, mas sim uma *multitudo*. No “Tratado Político”, em que há o pressuposto de vários pontos da “Ética”, Espinosa declara a “potência da multidão” e não adota a palavra “povo” como conceito fundante da política:

Com efeito, há que ter em conta, em primeiro lugar, que assim como no estado natural (pelo art. 11 do cap. anterior) o homem mais potente e que mais está sob

jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. Com efeito, o direito da cidade determina-se pela **potência da multidão** que é conduzida como que por uma só mente. Porém esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente maximamente para o que a sã razão ensina ser útil a todos os homens. (ESPINOSA, 2009, 28/29)
Grifo nosso.

Não é preciso explicar por completo a citação acima pois já temos condições de entendê-la, caso recordemos o debate proposto na primeira parte deste capítulo. Todavia, o que é mais interessante a se observar com este excerto é o fato de Espinosa trazer o conceito de multidão e apresentá-lo enquanto uma noção política peculiar e, por isso, não se confundindo com o conceito de povo. De fato, “povo” é um conceito tratado na teoria política ao longo do tempo e seria inconcebível dizer que Espinosa não tinha conhecimento sobre o seu uso. O conceito de “multidão” também já tinha sido utilizado politicamente por Maquiavel em suas obras. O que torna esse conceito característico no pensamento de Espinosa é o fato de ele o trazer como alternativa, gerando outro arcabouço teórico-político dentro da própria teoria política moderna habitual em sua época. Assim não é o povo, mas a multidão (*multitudo*) que aparece enquanto coletividade política e, em função disso, capaz de agir. A distinção entre esses dois termos é primordial. Esta diferenciação é tão substancial que Hobbes inclusive, em suas obras, tem o esforço de distingui-los, optando por “povo” enquanto nega a condição política da “multidão”. Em “Do Cidadão” Hobbes expõe essa divergência:

Em último lugar, constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um povo e o que é uma multidão. O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo é o povo quem governa. (HOBBS, 1998, p.189)

Os argumentos de Hobbes são aqueles levados a cabo pela tradição da modernidade que lega ao povo o status político. Mas a multidão permanece enquanto coletividade disforme. Não só Espinosa lhe induz um aspecto profundo para a ação política, mas também diz que é o único âmbito no qual não há redução das individualidades dos sujeitos e, por isso, é a multidão a única capaz de expressar a potência dos sujeitos tal como ela se manifesta no mundo. Isto significa que, enquanto “povo” promove uma redução e limita a expressividade do *conatus* dos seres — gerando, ao fim e ao cabo, uma diminuição da potência —, a “multidão” abraça todas as singularidades, abarca-as em sua dimensão política,

liberando-as para se manifestarem, o que ocasiona um aumento da própria potência dos sujeitos — que, por sua vez, eleva a potência de toda a coletividade e, conseqüentemente, o direito comum a todos, como investigamos anteriormente.

Para Negri, a diferença entre a noção de povo e multidão é fatal: enquanto povo tende a ser vista através de uma identidade singular, a multidão é multiplicidade, não se reduz a uma homogeneidade. De fato, em seu livro “O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade” Negri entende que “[...] a multidão é multiplicidade infinita de singularidades livres e criadoras” (NEGRI, 2002, p. 455) e, em contraposição, no livro em parceria com Michel Hardt intitulado “Multidão” eles observam que “As partes componentes do povo são indiferentes em sua unidade; tornam-se uma identidade negando ou apartando suas diferenças.” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 139). O povo é uniforme, homogêneo; a multidão é múltipla, tem diversidade e diferença — não no sentido negativo, mas de plena aceitação das diversidades e diferenças.

O que está em debate na introdução de “multidão” em desfavor do conceito de “povo” é o fato de as individualidades dos diversos sujeitos permanecerem em si, isto é, a sua própria expressividade existencial é incorporada pela multidão, que não a “encaixa” em um determinado “padrão social”, mas a aceita, a libera para manifestar o seu ser: “As singularidades plurais da multidão contrastam, assim, com a unidade indiferenciada do povo.” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 139). Portanto, há uma crítica básica que, na abordagem de Negri, o conceito de povo tem de receber: este conceito é falho na medida em que opera uma redução de todas as diferenças e multiplicidades dos sujeitos em uma unidade que é fictícia, que não existe no mundo e, por isso, deixa de ser um conceito que possa obter qualquer determinação política concreta, tornando-se um possível instrumento de dominação política — isto porque a legitimidade das ações são inscritas num “povo” que nunca se manifesta concretamente, ou que dificilmente conseguimos determinar na realidade quem o seja.

A multidão apresenta-se então enquanto conceito primordial para entendermos a perspectiva política aqui tratada. Em Negri, pudemos observar que a multidão se configura através do relacionamento das singularidades em seus diversos níveis: a multidão, com efeito, se forma por meio dessas relações, que não são só de cooperação, mas também de tensão constante, como já avaliamos acima. Assim, ser multidão é entender essa relação permanente: “[...] é na relação entre singularidades que se estabelece o *ser multidão*” (NEGRI, 2016, p.

192). Aliás, conforme dissemos anteriormente, em Negri o “ser multidão” também se apresenta como “fazer multidão”, como uma operação constitutiva do mundo, como criação do direito e, por isso, de uma direito constitutivamente democrático: “A *multitudo* apresenta-se aqui, cada vez mais, como *constitutio multitudinis*” (NEGRI, 2016, p. 194). E aqui podemos voltar à crítica ao contratualismo: o “fazer multidão” interrompe o processo transcendente da criação jurídica-política do contrato social porque é a própria multidão que irrompe como instauradora de qualquer direito, de qualquer política, é ela o sujeito que se constitui e produz o mundo social.

A multidão é o campo adequado em que os estudos de Espinosa tomam forma política para Negri. É por meio da multidão que os diversos *conatus* se mantem e, para muito além disso, podem interagir entre si, de forma a cooperarem, afim de elevar as suas potências. O *conatus* espinosano permanece com os indivíduos, não sendo submetidos a uma redução da sua potencialidade em razão da transferência de seu poder ao conceito politicamente vago de “povo”. Permanece as potências individuais assim como a potência da multidão eleva-se de modo a beneficiar a todos. É justamente por isso que a problemática da multidão transcorrerá não pela sua constituição política — que tem seu fundamento em Espinosa —, mas sim na sua operação, isto é, na solidariedade entre os diferentes indivíduos constitutivos da multidão: “Na multidão, as diferenças sociais mantêm-se diferentes, a multidão é multicolorida. Desse modo, o desafio apresentado pelo conceito de multidão consiste em comunicar e agir em comum, ao mesmo tempo em que se mantém internamente diferente.” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 13).

Após estabelecer o papel da multidão enquanto sujeito coletivo da política, Negri preocupa-se em colocar toda a potência da multidão em operação. Dado que a multidão é composta por todas as singularidades, as quais manifestam desejos distintos, como fazê-la agir simultaneamente para elevar as potências? A saída desse dilema em Negri é configurada a partir da introdução da noção de classe: “A classe é um conceito político, em suma, na medida em que uma classe é e só pode ser uma coletividade que luta em comum” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 144). Entretanto a multidão não se confunde com a classe operária, como Marx entendia ser o sujeito político coletivo. A multidão se configura como classe para se colocar em ação, afim de alcançar sempre uma maior materialização e exposição da sua liberdade: “[...] a função de uma teoria de classes é identificar as *condições* existentes de uma potencial

luta coletiva e expressá-las como *proposta* política. A classe é na realidade um desdobramento constituinte, um projeto.” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 144). Com efeito, o que de fato a introdução da classe produz na multidão é a percepção de que, apesar das singularidades de cada um, há algo em comum, há algo que possibilita a colaboração entre os sujeitos, que facilita a sua comunicação em vias de produzir sempre uma maior potência do ser. A multidão ser analisada como conceito de classe faz com que o comum apareça de maneira concreta, como ponto de partida para a ação, para o agir politicamente.

Ao longo de todo o debate até aqui proposto, pudemos perceber que a potência aparece em Negri como ausência de determinações, como pura liberdade de ação, ação esta que é produtiva, porque produz as relações sociais, produz o próprio ser em sua singularidade. Já é produtiva em cada indivíduo, mas, sobretudo, em cooperação entre singularidades, uma vez que a “cooperação é, em si mesma, uma força essencialmente produtiva” (NEGRI, 2002, p. 365). A potência é abertura, liberação; é produtiva, ativa, expansiva; é a capacidade de agir, uma ação transformadora do mundo. Ela é imanente, volta-se para o próprio ser que a constitui. A potência é já sempre um ato de pura manifestação da liberdade do ser, da sua singularidade; isso, como evidenciamos, tanto no campo da ontologia e quanto da política, sobretudo tendo o nosso interesse se guiado para esta última configuração.

Em Negri “A constituição da potência é a própria saga da liberação da *multidão*.” (NEGRI, 2002, p. 461), isso porque potência e multidão são conceitos intrínsecos, um sempre remetendo ao outro, numa relação que nunca cessa de operar, a não ser que estejamos de frente a um outro estado de coisas, em que a potência é separada do sujeito e confinada no poder — como é o caso das teorias dos contratualistas, onde multidão e potência têm fins distintos. É a potência da multidão que cria a própria democracia, que a constitui enquanto prática permanente de governo, onde todas as singularidades têm espaço para se expressar, para manifestar seu ser da forma como lhe é apropriada, sem medo de repreensões, censuras, admoestações, porque a democracia é um espaço aberto por essa mesma potência dos seres assim como da própria multidão.

1.3 - A potência em Giorgio Agamben: Aristóteles, Bartleby e São Paulo

Assim como o tema da potência é central em Espinosa e Negri, ele também torna-se um dos temas mais profundos dentro do pensamento de Giorgio Agamben. São vários os livros, artigos e comentários que este filósofo despende ao conceito ora estudado: pelo menos em “Ideia da prosa” (1985), “A comunidade que vem” (1990), “Bartleby, ou da contingência” (1993), “O tempo que resta” (2000), “Nudez” (2009), “A potência do pensamento” (2005), além de estar presente ao longo do projeto intitulado “Homo Sacer”. Em suas leituras, veremos, é recorrente a volta ao livro nono da “Metafísica” em que Aristóteles expõe o conceito de potência de maneira essencial para a ontologia — mesmo que desde o livro quinto da “Metafísica” ele já ser examinado por Aristóteles. Portanto, será através deste filósofo grego que teremos de começar o percurso que se apresenta a nós para, somente depois, compreender toda a problemática que se estabelece com esta conceitualização.

Ao final do livro quinto da Metafísica, Aristóteles define o que ele entende por potência (*dynamis*): “Concluindo, a definição principal do significado de potência será: potência é princípio de mudança em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra.” (ARISTÓTELES, Met., Livro V, 1020^a, 5, p. 231). O primeiro conceito de potência que podemos apreender deste filósofo grego é aquele em que há uma aproximação intrínseca com a questão da mutabilidade: é através da capacidade de mudança que podemos verificar a potência de alguma coisa — “Potência, em primeiro lugar, significa o princípio de movimento ou de mudança que se encontra em outra coisa ou na própria coisa enquanto outra.” (ARISTÓTELES, Met., Livro V, 1019^a, 15, p. 225). Assim, estabelece-se a dicotomia entre potência e ato, entre o vir-a-ser de algo e o seu ser em ato. É com esta percepção que veremos toda a tradição da filosofia mecanicista e física se filiar à noção de potência: potência que passa ao ato, que se transmuta em ato.

Quando a potência realiza a mudança em uma coisa, Aristóteles a chama de potência ativa; porém, quando a potência é capaz de sofrer uma mudança, então passa a ser denominada passiva. Não somente ativa ou passiva, de outra forma a potência tem a qualidade de se operar afim de possibilitar a mudança para algo melhor e, por conseguinte, de impedir a mudança que seja para pior: “Além disso, chamam-se potências todos os estados em virtude dos quais as coisas são absolutamente impassíveis ou imutáveis ou não facilmente mutáveis

para pior.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Livro V, 1019^a, 25, p. 227). O argumento geral por trás desta arquitetura da potência é ela sempre estar ligada ao processo de mudança: a mutabilidade (ativa ou passiva; para melhor ou de oposição) é a característica principal a ser marcada nesta conjuntura.

A par desses raciocínios operados por Aristóteles, vemos o estabelecimento de uma longa tradição que afirma a separação entre potência e ato, sendo que há uma forte prevalência em relação ao ato, dado que é algo efetivo. Em Aristóteles ainda o campo teórico da potência é desenvolvido em dois modos principais: a) potência enquanto mera possibilidade e; b) potência enquanto algo precedente ao real. Esses modos estão presentes no livro nono da *Metafísica*, em que vemos a ideia de que “Algo é em potência se o traduzir-se em ato daquilo de que se diz ele em potência não implica nenhuma impossibilidade.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Livro IX, 1047^a, 25, p. 403). A partir dessa referência podemos compreender que: o ato é qualquer coisa que se realiza atualmente, que tem uma existência efetiva no mundo. Já a potência não precisa ser existente e nem se realizar efetivamente em um contexto específico: ela tem que dispor da possibilidade de vir a ser, de existir a qualquer instante. Nesse sentido, como indicamos acima, a potência será possível e, além disso, ficará antecedente ao ato, é preexistente ao ato. A existência da impossibilidade não acarreta a destruição da configuração da potência mesmo que confronte com os princípios lógicos, como, por exemplo, o princípio da não contradição. Temos que interpretar a leitura de Aristóteles no sentido de que a potência existe por si só, não há uma necessidade ontológica que a faça se transmutar em ato: a simples expressão de sua possibilidade já a qualifica enquanto potência — “De fato, entre as coisas que não são, algumas são em potência, mas não existem de fato, justamente porque não são em ato.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Livro IX, 1047^b, 1, p. 405).

Por meio da apreciação feita pela tradição, fica constatado que em Aristóteles o ato prevalece sobre a potência, prepondera sobre a potência porque, justamente, se manifesta no mundo enquanto efetividade, enquanto algo real. Desse modo, essa tradição entende que a potência só existe em razão do ato que a corresponde e por ele é limitada. O que é colocado em questão neste ponto é o fato de que o ato tem predominância sobre a potência sendo, inclusive, ontologicamente anterior à própria potência. Essa anterioridade é explicitada de três modos: a) anterior quanto à noção; b) anterior quanto à substância e; c) anterior quanto ao

tempo. No primeiro modo a anterioridade se dá porque o conhecimento do ato precede o da potência, na medida em que potência é, exatamente, aquilo que pode passar ao ato: “De modo que a noção de ato, necessariamente, precede o conceito de potência e o conhecimento do ato precede o conhecimento da potência.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Livro IX, 1049b, 10-15, p. 417). Para Aristóteles, por exemplo, somente é chamado de construtor aquele capaz de construir, que tem a potência de construir.

Na segunda concepção a percepção é a que indica que o ser em potência é posterior ao ser em ato. A melhor forma de compreendermos essa anterioridade será por meio dos exemplos que este filósofo traz: “[...] o adulto é antes da criança e o homem é antes do esperma: de fato, um já possui a forma em ato, enquanto o outro não.” (ARISTÓTELES, *Met.*, Livro IX, 1050a, 5, p. 419). Com efeito, o ser humano já é uma substância, já tem forma definida, enquanto o esperma ainda contém em potência o ser humano. Desse modo, o ser humano (ato) precede o esperma (potência). Por fim, na terceira perspectiva, a potência somente pode ser percebida se há algo em ato, temporalmente, que a precede. Isto significa que somente podemos pensar a potência de algo caso este algo exista em ato efetivamente. O que Aristóteles quer dizer é, por exemplo, o fato biológico de que para existir outros seres humanos — os quais estão em potência — há que haver seres humanos em ato que os precederá:

[...] de fato, o ser em ato deriva do ser em potência sempre por obra de outro ser já em ato. Por exemplo, o homem deriva de um homem em ato, e o músico de um músico em ato; em suma, existe sempre um movente que precede, e o movente já deve estar em ato. (ARISTÓTELES, *Met.*, Livro IX, 1049b, 25, p. 419)

À vista de todo esse debate, podemos entender que a tradição compreende a teoria da potência em Aristóteles no sentido de que qualquer potência, através do movimento que a transforma em ato, se conclui, se consuma nele. Com a instauração do ato, após essa mudança, a potência é aniquilada, deixa de ser uma possibilidade, o que demonstra uma concepção de potência, que poderíamos dizer, “fechada”²⁸: a potência existe com a finalidade de se transmutar em ato, o seu fim é o tornar-se ato. Assim, essa tradição legou à filosofia um modelo em que a potência tem menor relevância que o próprio ato, sendo somente uma mudança com fins ao ato: o ato torna-se um pressuposto para que a potência exista, a potência

²⁸ Fechada no sentido oposto ao que verificamos ser a potência em Espinosa e Negri: primordialmente aberta.

não deveria existir sem o ato que lhe corresponda. De maneira elementar, conseguimos expor como a teoria da potência foi incorporada por certa tradição filosófica — desde os primeiros comentadores de Aristóteles, passando pelo mundo medieval e adentrando na modernidade — de maneira que agora teremos condições de avaliar como essa questão é absorvida por Agamben em seus escritos e quais são as implicações que este tipo de concepção tem.

O problema fundamental da potência em Agamben passa ao largo da apropriação que a tradição faz dessa questão no pensamento de Aristóteles. Com efeito, Agamben faz outra leitura sobre o que Aristóteles queria estabelecer com a potência, colocando-a em um patamar primordial para a filosofia, fugindo assim daquela herança filosófica que comentamos previamente. São vários os escritos em que Agamben trata sobre o livro nono da Metafísica, sempre apontando uma maneira de conceber a potência enquanto conceito fundamental para a sua filosofia política. De fato, é um conceito tão necessário que não há como se compreender seriamente o projeto *Homo Sacer*, com seus 9 livros, sem que tenhamos claro o que o autor italiano interpreta desta noção.

Apesar de ser central no projeto acima mencionado, o conceito de potência perpassa quase todas as obras de Agamben, estando presente desde os primeiros escritos do autor. Já em “Ideia da Prosa”, uma obra datada de 1985, Agamben trata da potência e do ato em Aristóteles a partir da noção de prazer e de dor, de modo a tentar clarificar aquela relação fundamental. O prazer é sempre aquilo que está em ato, enquanto a potência é dor, ou seja, termina quando transmuta-se ao ato, quando opera o processo de mudança que apontamos acima: “O prazer [...] é aquilo cuja forma é completa em cada instante, perpetuamente em ato. Dessa definição resulta que a potência é o contrário do prazer. Ela é aquilo que nunca está em ato, que sempre falha o seu objetivo; em suma, é a dor.” (AGAMBEN, 2012, p. 61). Entretanto, apesar de fornecer essa interpretação, o filósofo italiano já vê uma perspectiva em que a potência tenha um caráter central: “A dor da potência desvanece-se, de fato, no momento em que ela passa ao ato. Mas existem por toda parte — também dentro de nós — forças que obrigam a potência a permanecer em si mesma” (AGAMBEN, 2012, p. 61), vemos aqui uma primeira forma de autonomia da potência, onde a potência pode não passar ao ato e, ainda sim, perseverar. Mesmo que o objetivo de Agamben nesse momento do texto seja compreender como o poder captura a potência, gerando as consequências que virão com a modernidade, aqui podemos olhar uma preocupação latente sobre a relação entre ato e

potência em Agamben. Entretanto, para nós, de maneira inicial, a utilidade em tratar esse excerto é mostrar como a questão da potência está presente desde o início do pensamento deste filósofo italiano sobre a política, de modo que se torna, para qualquer um que se coloque de frente as meditação políticas deste, fundamental para compreendê-lo.

Outro texto conciso, porém nem por isso menos profundo, é o que se encontra na obra “A comunidade que vem” em que Agamben se confrontará, outra vez, com a questão da potência a partir da história de “Bartleby, o escrevente” de Herman Melville. De modo sintético, no decorrer desde pequeno texto, Agamben volta-se para Aristóteles em via de compreender a potência como impotência ou, mais especificamente, como “potência de não ser”, uma potência que não tem necessidade de atravessar o processo de mudança rumo ao ato. É no contexto dessa “potência de não ser” que filósofo italiano desenvolve toda a sua compreensão desta problemática. Para ele, é apenas nesta perspectiva que poderemos ver a importância de Aristóteles no debate proposto: enquanto grande parte do interesse da tradição apontava para a potência enquanto mudança — principalmente tendo em conta o livro quinto da *Metafísica* —, Agamben volta-se para o livro nono rumo a um debate que, aparentemente, não foi profícuo dentro da filosofia moderna. A “potência de não ser” apresenta-se como ponto decisivo para apreender toda a abrangência que a própria potência pode ter. Ele, com efeito, elucida que em Aristóteles a potência suprema, a potência pura, é inconfundivelmente a impotência:

Pois, se é verdade que o ser qualquer tem sempre um caráter potencial, do mesmo modo é certo, porém, que ele não é potente apenas deste ou daquele ato específico, nem é simplesmente incapaz, privado de potência, e tampouco capaz indiferentemente de toda coisa, todo-poderoso: propriamente, qualquer é o ser que pode não ser, pode a própria impotência. (AGAMBEN, 2013a, p. 39)

Também em um excerto, do livro “Nudez” e intitulado “Sobre o que podemos não fazer”, Agamben se dedica de maneira muito concisa sobre a questão da potência, principalmente entendendo-a como impotência ou “potência de não” a partir da sua interpretação daquilo que Aristóteles desenvolve na “*Metafísica*”, outra vez em seu livro nono: “Que a potência seja sempre também constitutivamente impotência, que todo poder fazer seja também desde sempre um poder não fazer é a aquisição decisiva da teoria da potência que Aristóteles desenvolve no Livro IX da *Metafísica*.” (AGAMBEN, 2014b, p. 71). Outra vez, o excerto tem um objetivo específico para além do que nos propomos a analisar

neste momento — que é a forma como o conceito de potência é, continuamente, revisitado por Agamben em seus escritos —, mas já indica o fato de que o modo como se configura a potência ao longo da história da filosofia pode acarretar um imbróglio tanto para a política, quanto para o âmbito social como um todo. Ainda não é chegado o momento em que podemos analisar as disfunções que uma certa visão da potência ocasiona no mundo, porém mais a frente teremos condições suficientes de verificá-las.

Continuando com a elaboração de Agamben, precisamos nos precaver de uma interpretação equivocada: seria incorreto pensar que Agamben está formulando um conceito de potência no qual é a incapacidade do ser que se coloca como centro do debate, onde há uma exclusão total da potência. A impotência não significa isso de modo nenhum: para Agamben, essa “potência suprema” ou “potência pura” só pode existir na medida em que os seres podem, em razão da sua potência, a sua própria impotência, a sua “potência de não ser”, de não atravessar o processo de uma mudança rumo ao ato. Uma potência que não tem a potência de não passar ao ato não pode ser considerada, em absoluto, potente. A “potência de não ser” é uma potência que terá como alvo a sua própria potência e, em função disso, ser dita como “potência suprema”: “Somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, a potência suprema” (AGAMBEN, 2013a, p. 40). Poder a impotência, a “potência de não ser”, é a maior expressão da potência, na qual ela pode não poder.

Mesmo que a noção de potência perpassasse toda a obra de Agamben, sempre sendo rearticulada em diversos contextos, há um artigo em especial no qual ele trabalha esse conceito de maneira central: é em “A potência do pensamento”, incluído em obra homônima de 2005, que poderemos aprofundar sobre essa questão que nos impomos. Como já esclarecemos acima, para Agamben, o conceito de potência está presente no mundo social, político e jurídico de maneira integral:

Não se trata, para mim, de voltar a dar atualidade a categorias filosóficas caídas no esquecimento há muito tempo; estou convencido, pelo contrário, de que esse conceito nunca deixou de operar na vida e na história, no pensamento e na prática dessa parte da humanidade que acrescentou e desenvolveu a tal ponto sua potência que impõe a todo o planeta seu poder. (AGAMBEN, 2015c, p. 243)

O objetivo claro deste filósofo é esclarecer como um conceito presente desde o início da civilização ocidental pode ainda ser central para a vida humana, uma vez que se torna um conceito que tem a propensão de determinar as relações que ocorrem no mundo social. Com

Aristóteles vimos a potência ser tratada na Metafísica principalmente tendo em vista a sua expressão na qualidade de mudança, de passagem de um estado (a própria potência) ao estado posterior, o ato. Essa é a tese dos Megáricos que Aristóteles refuta no livro nono: para esse grupo, a relação entre potência e ato é vista na perspectiva de que somente há potência se houver ato (ARISTÓTELES, Met., Livro IX, 1046b, 30, p. 401). Assim, na análise dos Megáricos a potência somente manifesta-se como potência de fazer algo ou ser algo, portanto a potência não seria mais que o ato (ou em fins exclusivamente a ele), se fundindo com ele ao final do processo.

Entretanto, para Agamben a saída de Aristóteles dessa problemática com os Megáricos é o que definirá a sua própria concepção de potência: não só como potência de fazer ou ser algo, mas, sobretudo, potência de não, impotência; e é esta especificação da potência que será a sua qualificação mais completa em se tratando do filósofo grego. Para melhor entendimento, ter a “potência de não” é, por exemplo, a potência presente num construtor no momento em que não constrói: este não precisa de nada mais, além dele mesmo e sua técnica específica de construir, para ser potente e é realmente potente na medida em que pode não construir. Por isso, na visão de Agamben, a potência em Aristóteles aparece como potência do não, como cenário da impotência: “A potência é, pois, definida essencialmente pela possibilidade de seu não-exercício, tal como a *hexis* significa: disponibilidade de uma privação.” (AGAMBEN, 2015c, p. 246). É no domínio sobre a privação que a potência poderá se apresentar apropriadamente.

De fato, Aristóteles argumenta em sua obra, citado por Agamben, que “A impotência [*adynamia*] é uma privação contrária à potência [*dynamis*]. Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo [...]” (ARISTÓTELES apud AGAMBEN, 2015c, p. 249). Já esclarecemos acima que esta “impotência” não pode ser pensada na qualidade de ausência de potência, mas sim como a potência que pode não se realizar no ato, permanece potente, que tem a “possibilidade de seu não-exercício”. No artigo “A potência do pensamento” Agamben informa-nos como essa articulação torna-se a que prevalecerá caso investiguemos a obra de Aristóteles profundamente:

Adynamia, “impotência”, não significa aqui ausência de toda potência, mas potência de não (passar ao ato), *dynamis me energein*. A tese define, assim, a ambivalência específica de toda potência humana, que, em sua estrutura originária, mantém-se em

relação com sua privação, é sempre — e em relação à mesma coisa — potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer. É essa relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência. (AGAMBEN, 2015c, p. 249)

A potência aparece então como a capacidade de ter uma privação²⁹, de uma potência que se abre para a sua impotência. Com efeito, a potência que existe somente no ato — que Aristóteles chama de potência natural e é remetida, por exemplo, aos animais irracionais e à natureza física como um todo — não deixa ao cargo do ser humano o próprio controle da sua vida na medida em que ele não tem a capacidade de poder não fazer ou não ser algo; somente estes seres podem especificamente a sua potência. Poder a própria privação é poder de fato, é articular a potência em seu último grau, como potência suprema. “O homem é o senhor da privação porque mais que qualquer ser vivo ele é, em seu ser, destinado à potência” (AGAMBEN, 2015c, p. 249), isto significa que a potência do não é o que constitui o mundo social com todas as suas estruturas, é aquilo que diferencia o ser humano de todo o resto: ele é o único que tem a potência da impotência.

O que agora se coloca em evidência na compreensão da potência de não, no artigo citado de Agamben, é o fato das consequências que surgem quando essa potência, efetivamente, passa ao ato. Agamben argumenta que a tradição lê essa passagem em Aristóteles como uma tautologia: “Algo é em potência se o traduzir-se em ato daquilo que se diz ser ele em potência não implica nenhuma impossibilidade.”³⁰ (ARISTÓTELES, *Met.*, Livro IX, 1047a, 20-25, p. 403). Na definição de Agamben, esse trecho em Aristóteles não se configura como tautologia, mas implica uma forma de pensar que é perspicaz ao pensamento deste filósofo grego: aqui temos a instauração de um campo em que a potência é potência de não, impotência; um campo em que a potência somente pode o ser se a passagem ao ato não a extinguir, se ela fizer uma operação de voltar-se a si mesma e se realizar completamente. Nesse contexto, a passagem ao ato não aniquila, mas suspende a impotência, para depois voltar a si mesma. De fato, a pergunta sobre o que acontece com a impotência quando ela

²⁹ Esta “privação” que aqui se apresenta deverá ser entendida distintamente daquela que havíamos comentado quando esboçamos o pensamento de Espinosa contido na página 18. Isso deveria ficar claro ao longo da exposição do texto.

³⁰ Na tradução presente em “Homo Sacer - O poder soberano e a vida nua” encontramos: “É potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato do qual se disse ter potência, nada será de potente não ser” (AGAMBEN, 2010, p. 52). Em “A potência do pensamento” encontramos a seguinte tradução: “É potente aquilo para o qual, se acontece o ato de que se diz ter a potência, não haverá nada de impotente.” (AGAMBEN, 2015c, p. 252)

passa ao ato é fundamental para percebermos toda a articulação proposta por Aristóteles e comentada por Agamben. Discutindo sobre essa questão Agamben argumenta que:

Se uma potência de não ser pertence originalmente a toda potência, será verdadeiramente potente só quem, no momento da passagem ao ato, não anular simplesmente sua potência de não, nem deixá-la para trás em relação ao ato, mas a fizer passar integralmente ao ato como tal, isto é, poderá não-não passar ao ato. (AGAMBEN, 2015c, p. 253)

A leitura de Agamben é, como temos evidenciado, divergente em relação ao modo tradicional de conceber a potência em Aristóteles e, em razão disso, uma maneira inovadora de articular a relação entre potência e ato neste autor. Com a introdução da impotência dentro da potência vemos o estabelecimento de um ambiente no qual a potência passa a ser constituída por si mesmo, passa a ser independente do ato e não mais aniquilada por este. Quando há a transição da potência ao ato não ocorre o que a tradição especulava, ou seja, a destruição da potência — principalmente se tivermos em conta aquele tipo de potência exemplificada com a mecânica e a física —; mas, sobretudo, esta permanece mesmo em ato, preserva-se de modo primordial enquanto potência de não, enquanto impotência (AGAMBEN, 2015c, p. 253).

Com efeito, neste artigo que estamos interpretando o autor finaliza apontando que é, justamente, essa potência de não que será a de maior interesse a Aristóteles e, por isso, deveria ser melhor dissertada pelos intelectuais que a discutem, afim de podermos avaliar as consequências e implicação que ela opera no mundo desde que entra em cena de maneira central: “A potência (a única potência que interessa a Aristóteles, a que provém de uma *hexis*) não passa ao ato sofrendo uma destruição ou uma alteração; seu *paschein*, sua passividade, consiste antes em uma conservação e em um aperfeiçoamento de si.” (AGAMBEN, 2015c, p. 254). Provém de uma “*hexis*” porque esta significa “disponibilidade de uma privação” ou “domínio sobre uma privação” (AGAMBEN, 2015c, p. 254), e uma privação não pode ter como referência a supressão absoluta de algo, mas implica numa suspensão, numa interrupção momentânea para que a algo possa se atualizar. É nesse sentido que a potência ainda consegue se conservar, posto que ela não se destrói ao passar ao ato, mas suspende-se. Esse, talvez, seja o aspecto mais pertinente para entendermos os debates propostos por Agamben; realmente, esse mecanismo da suspensão será muito semelhante ao que veremos, em outro ponto deste trabalho, sobre a relação de soberania.

É por meio dessa figura da potência em relação profunda com a sua impotência que devemos avaliar como este conceito é tratado por Agamben. Com efeito, este filósofo busca compreender as implicações que tal debate tem: “Devemos ainda medir todas as consequências dessa figura da potência que, dando-se a si mesma, se salva e cresce no ato.” (AGAMBEN, 2015c, p. 254). As repercussões que a potência causa, principalmente no mundo político e jurídico, será objetivo de estudo por parte de Agamben em seu projeto intitulado “Homo Sacer”, no qual a potência aparece de maneira intrínseca aos desenvolvimentos propostos. Porém, antes de entramos nessas questões, ainda precisamos avançar em alguns pontos relevantes.

Todo esse debate acerca da potência pode ser entrevisto a partir da história de Bartleby, em que Agamben nos mostra, de maneira muito mais palpável — se é que podemos dizer isso — como esse processo da potência se anuncia. A história de Bartleby, escrita por Herman Melville, narra a vida laborativa de Bartleby em que este, por ser um escrevente, devia passar as suas horas de trabalho redigindo, fazendo cópias de documentos. Não é tanto o seu ofício ou a sua vida que nos interessa e a Agamben também; mas sim a sua disposição em relação às ordens emanadas por seu superior. O bordão repetido incessantemente por Bartleby é aquilo que podemos entrever como a potência do não: o “preferiria não” ou o “prefiro não” são justamente uma amostra do que, ao longo dessa análise, tentamos tatear com a impotência na qualidade de potência suprema.

Essas elocuições são ditas por Bartleby a todo instante em que seu chefe imediato lhe ordena algo, tanto em forma de um imperativo, quanto em forma de um pedido (obviamente se trata daqueles tipos de “pedidos” que não é de bom senso recusar, como os “pedidos” de seu superior hierárquico). Nesse contexto, o personagem de Bartleby mostra-se como distinto de todos aqueles que são costumeiramente representados em narrativas literárias. O que há, e isso iremos explicar, com o “preferiria não” ou o “prefiro não” não é uma recusa simplesmente a partir do contexto do querer, nem da vontade, nem de uma necessidade; mas aqui se instala uma zona em que a potência pode se expressar plenamente: “O escriba que não escreve (do qual Bartleby é a última e extrema figura) é a potência perfeita, que apenas um nada separa agora do ato da criação.” (AGAMBEN, 2015b, p. 18).

Em sua obra “Bartleby, ou da contingência”, de 1993, Agamben se dedica a este tema e nos esclarece porque, na percepção dele, Bartleby apresenta-se como esse ser que entende a

potência como ela de fato é. Este texto desenvolve-se em três partes, na qual a primeira — chamada de “O escriba, ou da criação” — contera o estudo sobre a *dynamis* aristotélica juntamente com a revelação da impotência. Também traz o papel da escrita, com o escriba e seus instrumentos, como demonstração desta questão da impotência. Já tivemos a oportunidade de esclarecer como Agamben lida com essas passagens em Aristóteles, aqui porém temos a oportunidade de compreender como a potência se estabelece enquanto percepção da mente sobre ela mesma, enquanto pensamento sobre o próprio pensamento.³¹ Do mesmo modo que a escriba tem a potência de escrever e de não escrever, assim também a mente se articula como potência de pensar e de não pensar, como pura potência:

A mente é, portanto, não uma coisa, mas um ser de pura potência, e a imagem da tabuleta para escrever sobre a qual nada ainda está escrito serve precisamente para representar o modo em que existe uma pura potência. Toda potência de ser ou de fazer algo é, de fato, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (*dynamis me einai, me energein*), uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria (segundo a tese dos Megáricos refutada explicitamente por Aristóteles no livro Theta da Metafísica). Essa “potência de não” é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia* — Met. 1046a, 32). (AGAMBEN, 2015b, p. 14)

O que essa citação nos informa é o fato de que a pura potência apresenta-se no exato momento em que a potência não tem condicionamentos externos e pode se manifestar. Apenas um ser que é capaz de uma escrita pode ter uma potência perfeita no momento em que não escreve: é no instante em que não escreve que se manifesta a pura potência. Como vimos precedentemente, essa potência é diferente daquela que é legada a todos os seres de maneira indistinta, nesse sentido, falamos que uma criança tem a potência de escrever, ou seja, que pode aprender a arte da escrita. A potência de não escrever do escriba é aquela que fica numa zona em que ele pode perfeitamente escrever, mas não escreve de fato, e mesmo assim permanece com a sua potência da escrita mesmo que a esteja colocando em ato em um momento determinado, ou seja, ela não se suprime nunca. É assim que a narrativa sobre o escriba insere-se dentro de uma possibilidade da criação: é por meio da potência pura que se

³¹ No decorrer no livro que estamos analisando, Agamben descreve as consequências deste tipo de pensamento: “O pensamento que pensa a si mesmo não pensa um objeto nem pensa nada: pensa uma pura potência (de pensar e de não pensar); e sumamente divino e feliz é aquilo que pensa a sua própria potência” (AGAMBEN, 2015b, p. 22). É neste momento que a potência e o ato ficam em um ponto de peculiar: nem aparece somente a potência nem o ato, mas sim a pura potência, a justaposição desses dois campos.

pode ser capaz de criar, é tendo em vista a experiência da impotência que a criação surge como apanágio do ser, porque ela abre o espaço em que a própria criação possa existir, possa ser possível.

É por meio desse conjuntura que Agamben depreende toda a desenvoltura da potência a qual aparece de maneira arquetípica com o “preferiria não” ou o “prefiro não” de Bartleby. Nele não há a uma indicação de vontade — na posição de um “querer” — nem da necessidade — na introdução de um “dever” — de uma ação (ou não-ação): aqui aparece a potência em sua forma primordial. Bartleby realmente não indica que “não quer” fazer algo a ele solicitado (como ir aos Correios), mas prefere não fazê-lo; assim também não entra em questão para ele se deve ou não fazer algo, mas, simplesmente, prefere não fazê-lo, colocando-se assim além desse celeuma:

Mas a potência não é a vontade, e a impotência não é a necessidade: apesar da “sensação salutar” que aquelas leituras [Edwards sobre a vontade e Priestley sobre a necessidade] lhe inspiram, as suas categorias permanecem sem efeito sobre Bartleby. Crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência (que é sempre potência de fazer e de não fazer) — essa é, precisamente, a perpétua ilusão da moral. (AGAMBEN, 2015b, p. 27)

O que está em questão na negação da vontade na qualidade de dominar a potência é, justamente, a tentativa de limitar a própria potência, de ordená-la obedecendo a vontade. Em Agamben, esses argumentos já se evidenciam no pensamento medieval em que se travava uma contenda sobre a potência divina: uma potência absoluta (*potentia absoluta*) de um lado — na qual Deus, efetivamente, pode tudo —, e uma potência ordenada (*potentia ordinata*) de outro — na qual Deus pode aquilo o que ele quer, de acordo com a sua vontade (AGAMBEN, 2015b, p. 27). O que a narrativa de Bartleby traz de inovadora na relação entre esses dois modos da potência é o fato de que o querer não se insere mais no poder, passando a ser âmbitos desagregados. O “preferiria não” ou o “prefiro não” de Bartleby, na visão de Agamben, torna-se o paradigma para entendermos a potência em seu grau mais elevado, apreendê-la sem que haja alguma limitação, enfim, é a compreensão daquela potência suprema, ou seja, “pura potência”: “A fórmula, tão meticulosamente repetida, destrói toda possibilidade de construir uma relação entre poder e querer, entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Ela é a fórmula da potência.” (AGAMBEN, 2015b, p. 28). Isso ocorre porque o

“preferiria não” não é considerado nem um consentimento explícito, nem a negação veemente sobre o que se lhe pede. Simplesmente apresenta-se num limiar entre essas duas alternativas, o que possibilita a efetivação da pura potência, pois as alternativas permanecem ambas presentes. É um campo onde a decisão sobre o fazer ou não fazer fica em suspenso, acarretando uma experiência da potência originária, pois ela abarca todas as possibilidades de maneira indiferente. É da potência que a experiência de Bartleby dá testemunho; e dá indícios dessa potência na medida em que se coloca em um ponto de emancipação em relação ao ato, mas também em relação a vontade que a precederia, como indicamos acima. O “preferiria não” é a deposição de qualquer influxo que tende a tirar da potência pura toda a sua potencialidade, que tende a tirar da potência a própria expressão da impotência. A experiência de Bartleby com o “preferiria não” é a libertação da potência de todas as amarras que o saber filosófico implicou ao longo da sua história, é a instauração de uma posição em que algo pode ser como pode não ser, sem que com isso se constitua uma contradição ou impossibilidade lógica apenas (AGAMBEN, 2015b, p. 37).

Em razão do esboço que estamos traçando, em Agamben a potência aparece enquanto contingência pura, em razão de estar aberta tanto ao ser (e aí a passagem ao ato) quanto ao não ser (a determinação da impotência), não de modo temporalmente distinto, mas sobretudo num mesmo período de tempo, em um mesmo instante — e, por isso, essa potência, potência pura, consegue atravessar o princípio da não contradição, demarcando um terreno em que a sua expressão possa ser, com efeito, absoluta. É aqui que a locução de Bartleby tem seu sentido pleno traduzido em relação a potência: o “preferiria não” é uma manifestação de uma contingência e, assim, consegue instaurar a potência como potência pura — “Um ser que pode ser e, ao mesmo tempo, não ser, chama-se, em filosofia primeira, contingente. O experimento, em que Bartleby se arrisca, é um experimento *de contingentia absoluta*.” (AGAMBEN, 2015b, p. 38). E é a demonstração de uma contingência na medida em que a manifestação de Bartleby deixa em aberto as possibilidades, as quais estão presentes, ao mesmo tempo, numa suspensão sobre a determinação de algo: “O ‘preferiria não’ é a *restitutio in integrum* da possibilidade, que a mantém em suspenso entre o acontecer e o não acontecer, entre o poder ser e o poder não ser.” (AGAMBEN, 2015b, p. 46). Desse modo, o que Agamben vê em Bartleby é uma utilização da potência em sua forma pura, como potência suprema, que não sofre limitações de nenhuma parte: nem do ato, nem da vontade, nem do dever. Em Bartleby,

a expressão da potência libera-se, enfim, de tudo o que a confina num ponto determinado: é o estabelecimento da autonomia da potência.

Todo o debate que até agora propomos é, em sua maioria, precedente ao projeto *Homo Sacer*, onde podemos afirmar ser a pesquisa mais relevante no pensamento de Agamben. Com efeito, e já apontamos isso acima, a questão da potência aparece neste autor já em suas primeiras obras, tornando-se um conceito primordial para compreendermos as suas reflexões filosóficas. Como não poderia deixar de estar, já em “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*” — o primeiro livro desta série — o conceito de potência irrompe como de fundamental importância para o entendimento do livro, inclusive tendo um título designado a discorrer sobre esta questão, o qual se chama “*Potência e Direito*”. É sobre as implicações que a potência tem dentro deste projeto que agora teremos de desvendar.

Nesta obra, outra vez vemos a demonstração do modo como Aristóteles concebia a questão da potência e não haveria nada a mais que possamos acrescentar nesta argumentação. Uma das melhores percepções encontradas no título acima mencionado é o fato de que Agamben entende que a operação que vimos se desenvolver na relação entre potência e ato é semelhante à designada pela relação entre poder constituinte e poder constituído. O que se extrai dessas relações é justamente a afirmação da soberania do ser: “Ela [potência] se mantém em relação com o ato na forma de sua suspensão, *pode* o ato podendo não realizá-lo, *pode soberanamente* a própria impotência.” (AGAMBEN, 2010, p. 51/52). Obviamente ainda não temos condições de avaliar o que Agamben designa por soberania — e iremos fazê-lo em momento oportuno —, todavia já podemos indicar que é por meio da instauração deste conceito na relação entre potência e ato, e também na relação entre poder constituinte e poder constituído, que ocasiona as querelas presentes no mundo. Desse modo, o que Agamben procura é mostrar como, para que possamos realmente pensar em alternativas político-jurídicas genuínas, seria preciso constituir novas percepções sobre a potência, em que ela não se colocasse à disposição da fundação da soberania. Antecipadamente, para não atropelarmos o debate que se segue, podemos dizer que o projeto de Agamben é encontrar condições para que possamos constituir uma nova consciência sobre a potência:

Seria preciso, preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato — nem ao menos na forma extrema do bando e da potência de não

ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência — nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser. (AGAMBEN, 2010, p. 53)

Talvez o que se torna de maior interesse para nós é essa posição de Agamben, é a maneira como ele irá articular a questão da potência. Dado que já conseguimos avaliar como esta se passa com *Bartleby*, em “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*” a questão parece se clarificar para nós. Ao longo de todos esses discursos, pareceu-nos que Agamben estava unicamente tentando inculcar, a partir da leitura da *Metafísica* de Aristóteles, uma concepção de potência sobretudo pela via da impotência. De fato, nesse percurso, parecia que o filósofo italiano afirmava e avaliava esta potência em prol dos seus objetivos, como um modo de dar fundamento as suas elaborações teóricas — tanto no âmbito da filosofia, quanto no da política, no direito e na economia, dentre outros possíveis.

Entretanto o que nos parece mais correto, e nossa interpretação se filia a esta reflexão, é o fato de que Agamben não necessariamente concorda com aquilo que aparece já em Aristóteles, porém que faz uma avaliação de como esse conceito se impregnou naquelas áreas (filosofia, política, direito, etc.) de modo que hoje sentimos e vivemos as consequências desta estrutura no mundo — principalmente se levarmos em conta a configuração da soberania. Isto significa que, apesar de Agamben sempre trazer esse debate à tona, não é por esta formulação ser o caminho ou manual a ser seguido, mas, sobretudo, é o caminho corrente e, nesse sentido, o único caminho no qual essas áreas ainda operam. Por isso, e ao longo do projeto *Homo Sacer* isso se revela a nós, podemos falar que Agamben está à procura de outro ponto no qual devemos colocar a questão da potência; e é onde mostra-se a figura de *Bartleby* como o exemplo ímpar daquilo que o filósofo entende ser uma saída viável e concreta para os problemas presentes: “Mas a objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania está contida em uma personagem de Melville, o escrivão *Bartleby*, que, com o seu ‘preferiria não’, resiste a toda possibilidade de decidir entre a potência de e potência de não.” (AGAMBEN, 2010, p. 54). Ou seja, em *Bartleby* podemos vislumbrar aquela existência da potência que não se define pelo ato, mas que se define liberando-se a si mesma de qualquer relação. De fato, com *Bartleby* podemos pensar uma potência para além da sua relação com a própria impotência, podemos superar este debate, deslocando-o para uma nova perspectiva.

Além de *Bartleby*, podemos encontrar em alguns momentos as saídas para essa problemática que aparece em Agamben. A primeira que podemos apontar ocorre na leitura

que Agamben faz do apóstolo Paulo, principalmente tendo em vista dois conceitos essenciais que estão presentes em seus escritos: o de “vocação/chamado” (*klesis*) e o do “como se não” (*hos me*). Este primeiro conceito de “vocação/chamado” é essencial pois promove uma certa alteração na constituição de um ser no seu aspecto mundano, principalmente. Ou seja, essa “vocação/chamado” provoca uma mudança capital naquilo que o ser representa na sua relação com o mundo: “Aquilo que, segundo a lei, fazia de alguém um judeu e de outro um *goj*, de alguém um escravo e de outro um homem livre, é agora anulado pela vocação” (AGAMBEN, 2016, p. 36/37). Essa *klesis* é a instauração de um âmbito no qual o que somos é “anulado”, tornado inoperoso, em prol da vocação messiânica: “*A vocação messiânica é a revogação de toda vocação.*” (AGAMBEN, 2016, p. 37). Nesse sentido, esta “vocação” introduz uma nova percepção sobre determinado ser: aquele que é algo — como, por exemplo, escravo — passa a ser, aos olhos do ser divino, modificado devido ao chamado messiânico. Essa modificação provoca uma alteração nas qualificações que um determinado ser tem, não por meio de uma aniquilação, mas de uma anulação (revogação) desta qualificação: “*Klesis* indica a peculiar transformação que todo estado jurídico e toda condição mundana sofrem pelo fato de serem colocados em relação com o evento messiânico.” (AGAMBEN, 2016, p. 36). Assim, por exemplo, o estado jurídico de um escravo é colocado em suspenso, mesmo que este estado não seja eliminado totalmente, mas tornando sem efeito.

Esse processo da *Klesis* somente fica claro com uma passagem de Paulo na “Primeira carta aos Coríntios” onde o “como se não” — que é o “sentido último da *klesis*” (AGAMBEN, 2016, p. 37) — passa a ter uma função bastante específica: é por meio dele que se tem a possibilidade da anulação de todas as determinações jurídico-político-sociais às quais os indivíduos estão confinados. O “como se não” as desativa de sua configuração (poderíamos dizer jurídica), suscitando novas formas em que o ser poderá concebe-la, tanto tendo em vista os outros, mas principalmente em relação a si mesmo. Nesta carta, Paulo comunica aos Coríntios (1 Cor 7, 29-32) que:

Isto então vos digo, irmãos: o tempo se contraiu; o que resta é que os casados sejam como se não fossem casados, os que choram como se não chorassem, os que se alegram como se não se alegrassem, os que compram como se não possuíssem e os que usam o mundo como se não usassem. De fato, a figura deste mundo passa. (BÍBLIA apud AGAMBEN, 2011, p. 270)

Assim, podemos verificar a instauração de um mecanismo que não destrói e nem somente conserva algo (como é o casamento ou a escravidão), e sim que o desativa, que o torna inoperoso, isto é: ele permanece existente, mas agora abre-se um espaço em que podemos construir novas formas de o exercer. Agora já podemos ver uma aproximação com a consequências que o “preferiria não” de Bartleby provoca em Agamben: o “como se não” permite que a potência que a ele é ligada esteja sendo qualificada fora das relações que a configura, permitindo-se assim um outro possível uso de sua expressão. É por isso que Agamben nos chama a atenção para o fato desse “como se não” não cair nas armadilhas daqueles tipos de relação³² (que geralmente relacionam termos externos): os únicos termos que se relacionam na mensagem de Paulo são eles mesmos consigo mesmos, ou seja, abre-se um tipo de relação que ocorre consigo mesmo, relação de si consigo mesmo, afim de liberá-la para outros contextos possíveis, para outros usos possíveis.

Colocando-se em questão a sua relação consigo mesmo, essas estruturas sociais podem ser interpeladas de modo que são as suas próprias configurações que se colocam no centro do debate, tendo como consequência a instauração de novas maneiras de se poder expressar esses formatos para além daquilo já determinado.³³ Em razão disso o “como se não” nem destrói totalmente nem conserva unicamente, mas desativa no mesmo instante em que conserva essas “[...] condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica” (AGAMBEN, 2011, p. 270). São por esses enquadramentos que Agamben poderá aproximar essas questões em Paulo com a noção de inoperância: o que a *klesis* messiânica faz, tendo em vista o “como se não” (*hos me*), é, justamente, tornar inoperante todas as formas predeterminadas da vida, liberando-a para outros usos. E, assim, compreendemos que essa problemática chega até a questão da potência na medida em que a inoperância não é simplesmente uma inatividade, mas sim uma atividade voltada a restituir a potência às coisas, aos seres, uma atividade que as libera. Sobre o conceito de inoperância, Agamben nos relata que:

Tudo depende aqui do que se entende por “inoperância”. Esta não pode ser nem a simples ausência de obra nem (como em Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. O único modo coerente de compreender a inoperância

³² O conceito de relação será abordado no último capítulo do presente estudo.

³³ De fato Agamben entende que “[...] tensionando cada coisa em direção a si mesma no *como não*, o messiânico não a apaga simplesmente, mas a faz passar, prepara o seu fim.” (AGAMBEN, 2016, p. 38)

seria o de pensá-la como um modo de existência genérica da potência, que não se esgota (como a ação individual ou aquela coletiva, compreendida como a soma das ações individuais) em um *transitus de potentia ad actum*. (AGAMBEN, 2010, p. 67)

Não só em Bartleby e em Paulo podemos ter vestígio de uma provável solução para os celeumas da potência, também parece haver uma oportunidade a partir do pensamento de Espinosa. Obviamente que não iremos analisar este filósofo outra vez, sendo que qualquer dúvida o remetemos para a parte inicial na qual examinamos a sua teoria. Aqui nos importa é compreender como Espinosa pode, mesmo que de maneira muito opaca, ser um ponto em que a potência pode se vincular para, justamente, liberar-se. O que mais nos chamou atenção é fato de que essa articulação da obra de Espinosa parecer um tanto quanto obscura inicialmente: no primeiro livro do projeto *Homo Sacer*, de 1995, Agamben deixa explícito que os avanços de Espinosa não são suficientes para que pensemos “[...] uma nova e coerente ontologia da potência [...]” (AGAMBEN, 2010, p. 50), mas em obras posteriores ele se volta ao pensador holandês demonstrando uma possível contribuição para essa problemática.

O interessante na articulação de Espinosa é o fato de ele aparecer, no livro “O reino e a glória”, logo após o debate sobre Paulo, e o que desponta nesses dois exames é o estabelecimento do conceito de inoperosidade vinculado ao de potência. Ao final do capítulo intitulado “Arqueologia da glória” deste livro, Agamben expõe o discernimento que ele tem sobre o pensamento e a importância de Espinosa para o debate da potência. Em nossa interpretação, o estudo de Espinosa e sua teoria da potência dá indícios de um campo da vida na qual o que está em primeiro plano é o próprio modo de viver dos seres. Ao abordar a potência com a inoperosidade, Agamben abre um campo em que a liberdade surge como experiência de vida.

Espinosa chama de “contemplação da potência” uma inoperosidade interna, por assim dizer, à própria operação, uma “práxis” *sui generis* que consiste em tornar inoperosa toda potência de agir e de fazer específica. A vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade. Escrevemos “própria” e “sua” entre parênteses, porque somente pela contemplação da potência, que torna inoperosa toda *energeia* específica, algo como a experiência de um “próprio” e de um “si” é possível. O si, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em cada operação, como a viv-ibilidade de toda vida. Nessa inoperosidade, a vida que vivemos é apenas a vida através da qual vivemos, apenas nossa potência de agir e de

viver, nossa ag-ibilidade e nossa viv-ibilidade. O bios coincide nesse caso, sem resíduos, com a zoe. (AGAMBEN, 2011, p. 273)³⁴

O processo de tornar a potência inoperosa se articula em Agamben devido ao contexto de que ela se coloca em questão a si mesma. É claro que em Espinosa o termo inoperosidade não aparece e nem podemos entendê-lo sem cair em um forte anacronismo. Mas Agamben o introduz para explicar a potência em Espinosa porque somente assim pode-se perceber àquela potência, que examinamos anteriormente, em toda a sua plenitude. Assim como viemos explanando sobre o conceito de potência em Agamben, o qual pressupõe uma relação de si para si, de maneira muito semelhante ocorre em Espinosa: em nossa interpretação a potência está, primordialmente, relacionada com o próprio ser que a expressa, tem relação com seu *conatus*, ou seja, coloca, antes de tudo, a questão do seu próprio ser no centro da manifestação da potência — é a expressão da sua vivibilidade, como diz Agamben em sua obra.

Há outro aspecto que leva Agamben a recorrer ao pensamento espinosano, principalmente o encontrado na “Ética”: ele foge das influências aristotélicas³⁵, sendo que suas meditações não tiveram tanto o peso deste filósofo grego, nem os seus raciocínios foram determinantes para o estabelecimento das meditações de Espinosa. Espinosa representa, como Negri já tinha observado, uma linha diferente da história da filosofia, é um pensamento alternativo à tradição e, por isso, de grande valor para compormos uma crítica sobre as

³⁴ A nossa avaliação se coaduna à interpretação de que Agamben vê em Espinosa pontos relevantes para a superação da tradicional ontologia da potência. Como argumento, a citação acima não só aparece em “O reino e a glória”, datado de 2007, mas também em “O uso dos corpos”, lançado apenas em 2014. De fato, o retorno à reflexão inscrita no livro de 2007 é explícita (o mesmo se dá em suas versões originais em italiano da editora Neri Pozza): “A vida, que contempla na obra a (própria) potência de agir ou de fazer, torna-se inoperosa em todas as suas obras, vivendo apenas no uso de si, vivendo apenas (sua) vivibilidade. Escrevemos ‘própria’ e ‘sua’ entre parênteses porque só por meio da contemplação da potência, que torna inoperosa toda *energeia* e toda obra, algo como a experiência de um ‘próprio’ e de um ‘si’ se torna possível. O si — cujo lugar será usurpado pelo sujeito moderno — é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em toda operação, como a ‘vivibilidade’ e a ‘usabilidade’ em toda obra.” (AGAMBEN, 2017, p. 86). Ora, o retorno nítido do mesmo pensamento anos depois da primeira publicação somente pode significar, seguindo uma interpretação coerente, a relevância para Agamben desta articulação engendrada por Espinosa e, portanto, não há uma negação da teoria da potência em Espinosa, mas sim ponderações, as quais são feitas em prol de se abrir espaço para a produção daquela “[...] uma nova e coerente ontologia da potência [...]” já determinada em 1995 no início do presente projeto.

³⁵ Sobre Aristóteles, Agamben disserta que: “Contraopondo a vida contemplativa à vida política como ‘dois *bioi*’, Aristóteles fez com que, por muito tempo, tanto a política quanto a filosofia perdessem o rumo e, ao mesmo tempo, delineou o paradigma sobre o qual se modelaria o dispositivo economia-glória.” (AGAMBEN, 2011, p. 273)

leituras que têm, em seus pressupostos, a afirmação desta mesma tradição e gera as consequências que hoje vivemos.

Por ora, podemos afirmar que, para Agamben, é apenas através de uma potência, a qual coloca em questão a inoperosidade — e como veremos a frente, um uso inoperoso —, que podemos delinear uma outra história, um outro paradigma político. Enquanto o ser vivo ficar constricto àquilo que lhe é predeterminado, não há como sair da armadilha em que entramos — armadilha esta estruturada pela relação da exceção soberana. Só com a possibilidade de outra ontologia da potência — que tivemos oportunidade de ver um sinal em *Bartleby*, Paulo e Espinosa — é que o mundo se abrirá para uma liberdade efetiva, para uma pura potência do ser vivo. Somente nos liberando de todas as cordas que estamos acostumados a sermos amarrados que outro paradigma político pode ser efetivado; aliás, é unicamente por meio dessa liberação — ativada pela inoperosidade em prol da potência — que a política pode, realmente, existir. Por isso a liberação total de qualquer tipo de dominação ou de poder torna-se condição para que possamos criar uma nova experiência política, possibilitar a expressão de um ser ininterruptamente livre. Nesse sentido, em Agamben, potência, inoperosidade e liberdade aparecem conjuntas em um sistema que tem como manifestação a política. Como desfecho desta pesquisa sobre a potência, apreciemos Agamben dissertar sobre os rumos que podemos alcançar:

Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituamos a chamar de política. [...] O político não é nem bios nem zoe, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo (AGAMBEN, 2011, p. 273)

O que agora cumpre esclarecer é o modo como o conceito de potência foi articulado por Agamben através de seus muitos livros e artigos, os quais citamos acima. Veremos, na última parte desta dissertação, uma provável definição do que seria, de fato, a potência para este autor. De todo modo, é inegável que Agamben pensará uma potência enquanto um modo de usar, desativando, a nós mesmos e ao mundo. Como forma de compreender a noção de potência destituente, a nossa estratégia foi de não finalizar o debate em torno da potência, de modo que, ao final do nosso percurso, recuperemos a investigação que aqui foi realizada e a

incorporamos às pesquisas que ainda estão por vir, principalmente porque neste momento não tratamos suficientemente bem as noções de inoperosidade e de uso.

A repercussão da potência na área da política e do direito era o que nos motivou a tentar desvendar este conceito tão caro à filosofia. Não se tratando de uma questão meramente teórica, pudemos observar ao longo deste debate que se trata de um conceito que articula de maneira determinante nessas áreas, as quais são dependentes do modo como a potência é enquadrada. Ao fim e ao cabo, apesar de haver diferenças notáveis entre Agamben e Negri, e entre estes e Espinosa, o que permanece em comum nos três autores é o fato de que a potência deverá prevalecer na sua relação com o poder, mas além disso, que a potência somente pode ser entendida enquanto tal se for posicionada para a liberação, tendo como processo a abertura para a liberdade.

Porém, apesar de sabermos que a potência faz parte da solução que se abre ao mundo contemporâneo — e sem ela esta solução torna-se quimérica —, ainda não podemos traçar caminhos viáveis para que essas saídas tornem-se realidades. Antes, o nosso dever se constitui no objetivo de apontar as questões relevantes, compreendendo as suas consequências, de modo a abrir espaço para que a criatividade humana possa trilhar esses caminhos. Portanto, ao contrário de abordarmos diretamente soluções teóricas, iremos aprofundar no debate sobre os problemas, principalmente aqueles que surgiram a partir da noção de potência empregada pela tradição que tem como fundamento Aristóteles.

O que nos cumpre agora, após o desenvolvimento sobre o significado do conceito de potência, é entender como se configura as consequências desta expressão da potência, principalmente tendo em vista a relação entre poder constituinte e poder constituído, com a entrada da soberania como determinante para o embate proposto. Essa pesquisa se explica pelo fato de que precisamos averiguar como a captura da potência pelo poder desencadeou todas as problemáticas que o nosso cenário político, jurídico e social produziu ao longo dos séculos. Entender essas questões possibilita o nosso entendimento sobre a própria configuração da política atual e suas decorrências. Assim, podemos nos posicionar melhor para enfrentar os desafios que se estendem a nós. Estabelecer primeiro as incongruências e contradições de um sistema político, jurídico e social é a melhor forma de enfrenta-lo. Em atenção ao melhor debate reservamos um capítulo exclusivo para que tal investigação seja construída.

Capítulo II - Querelas entre o poder constituinte e o poder constituído

A preocupação com a relação entre poder constituinte e poder constituído pode ser vista ao longo da história política, jurídica e filosófica do ocidente. Inclusive, podemos encontrar analogias dessa relação em outros sistemas jurídicos fundados anteriormente ao período moderno. O nosso escopo ao analisar estes conceitos é o de compreender como essa relação torna-se problemática para a política e também para o direito. A exegese brasileira, por muito tempo, passou ao largo destas questões, tendo sido somente com a constituinte da década de 1980 que os interesses dos intelectuais fosse despertado de maneira mais pungente. Praticamente não encontramos no ramo do direito pátrio estudos que tenham articulado de maneira suficiente os celeumas que tanto o poder constituinte quanto o constituído produzem no contexto social. Há mais: muitos desta exegese pré 1980 — e alguns ainda hoje — entendiam que o poder constituinte não estava inserido dentro dos conceitos jurídicos e, por isso, não seria preciso abordar a sua qualificação pois este não se refere ao direito e sim exclusivamente à área política. Obviamente que a negação de um problema não o faz sumir, mas possibilita uma maior confusão acerca daquilo que ele pode significar e abre espaço para um ambiente em que as consequências das suas implicações podem ser incertas e deletérias.

Indo de encontro a várias das percepções sobre esta relação, nos ampararemos outra vez em Negri, principalmente, e Agamben como pensadores que propõem uma nova paisagem neste contexto. Com estes filósofos italianos poderemos tecer uma crítica aos fundamentos destes poderes, de modo que se possa articular uma solução possível aos problemas impostos — mesmo que essa solução não seja uma tarefa espontânea. O que nos motiva a debater as aporias entre estes dois poderes é o fato de que essa perspectiva crítica possa nos qualificar a pensar maneiras diferentes de se abordar estes dois conceitos fundamentais para a teoria do direito moderna e da política em geral.

Apesar de não termos uma tradição jurídica brasileira forte³⁶ — principalmente se levarmos em conta o poder constituinte e o debate suscitado em outros países — a

³⁶ Nada obstante a tradição em si ter tratado este debate de maneira trivial, há algum tempo vemos uma crescente produção acadêmica no direito voltada a compreender estas noções e suas implicações na sociedade.

problemática que exporemos entre o poder constituinte e o poder constituído nos atinge³⁷ e traz grande parte das consequências jurídicas e políticas que podemos verificar em outros sistemas jurídicos semelhantes ao nosso. O objetivo principal neste momento da dissertação é compreender como a relação entre estes poderes é configurada pela tradição jurídica como um todo — incluída a brasileira —, depois encaminhar uma crítica sobre essa percepção, por meio de Negri, e finalmente interpretar o conceito de poder constituinte na visão deste autor, tendo como ponto de crítica, justamente, as análises que Agamben fará da relacionamento desses poderes. Como forma de iniciar as discussões deste capítulo, começaremos por examinar como esta relação é posta na modernidade, tendo Sieyès a inaugurado com seu livro panfletário intitulado “O que é o terceiro estado?”.

³⁷ Hoje em dia, fortemente aliado ao contexto político do Brasil, esse debate nos atinge de maneira radical, em que se coloca em questão, justamente, a essência do poder e da Constituição como fonte legitimadora do ordenamento.

2.1 - A tradição jurídica e dogmática acerca do poder constituinte

O pensamento de Emmanuel Joseph Sieyès, desenvolvido em sua obra “O que é o Terceiro Estado?”, é inaugural para o debate moderno pois coloca em cena a relação entre poder constituinte e poder constituído. Esta relação aparece como fundamental para que se possa estabelecer um novo Estado, o qual não tenha como fundamento nem o poder divino nem meramente a teoria do contrato social, principalmente em sua formulação hobbesiana. Isso porque o que Sieyès tem em mente é dar legitimidade à parcela da população que, até o momento da elaboração de sua obra, não tinha condições suficientes de participar politicamente na sociedade. É o Terceiro Estado, composto por todos que não faziam parte da nobreza e do clero — Segundo e Primeiro Estado, respectivamente —, que se veem submetidos a um sistema no qual seus direitos foram usurpados. Ao longo dos anos e das investigações sobre a história francesa, percebemos que esse “Terceiro Estado” não significa efetivamente a participação de todos, mas de uma parcela específica: a burguesia, que se torna hegemônica. Entretanto, para a finalidade que nos impomos, somente é necessário compreender como a questão do poder constituinte e do poder constituído foi interpretada por Sieyès e o que resulta das suas afirmações sobre esta querela que nos alcança ainda hoje.

Em sua análise sobre como deveriam ter sido configurados os Estados Gerais da França, Sieyès desenvolve o tema proposto aqui. De fato, é em seu capítulo V “O que deveria ter sido feito - Os Princípios Fundamentais” da obra acima referenciada, que se solidificará a tradição teórica sobre os conceitos de poder constituinte e poder constituído. Sua argumentação começa por evidenciar o modo como o poder político se forma para depois justificar suas posições. Assim, para ele, a comunidade política é uma comunidade de indivíduos na sua essência — e não de estamentos — e, por isso, o poder derivaria das vontades individuais. Contudo, essas vontades individuais são insuficientes para se arquitetar a vida em comunidade, sendo necessário que elas sejam conformadas em uma vontade comum:

Na origem encontram-se sempre vontades individuais, e elas formam seus elementos essenciais; mas consideradas separadamente, seu poder seria nulo. Só existe no conjunto. Faz falta à comunidade uma vontade comum; sem a unidade de vontade ela não chegaria a ser um todo capaz de querer e agir. Mas é certo também

que este todo não tem nenhum direito que não pertença à vontade comum. (SIEYÈS, 2017, p. 29)

O poder político para Sieyès forma-se a partir dos indivíduos em comunidade, com suas vontades individuais e só depois comum, de modo que a expressão do direito seja exatamente conforme à vontade comum edificada. Mas, ao mesmo tempo em que coloca as bases do poder na vontade comum, Sieyès determina o elemento representativo enquanto inevitável para a funcionalidade deste tipo de sistema. Desse modo, o exercício do poder é delegado a representantes, mesmo que a sua titularidade permaneça com a nação, sendo parte integrante dela. A nação torna-se um organismo extremamente necessário para a consolidação do poder constituinte, pois fundamenta-se não como a soma dos indivíduos de um Estado — como pode ser interpretado o conceito de “povo” —, mas sobretudo é a vontade coletiva que se manifesta concretamente e essa vontade somente aparece com a nação³⁸. A sua argumentação se inclina para que o poder da nação seja operacionalizado por um corpo de representantes, não obstante este poder nunca poder ser renunciado pela nação, pois é inalienável. Também os representantes não podem ir além daquilo que os representados lhes possibilitaram, isto significa que o poder delegado não é pleno, mas uma parte do poder da nação. Sieyès, refletindo sobre as hipóteses que constrói, nos informa os postulados encontrados na sua investigação sobre este poder fundante para o Estado e, conseqüentemente, para o direito:

Assinalemos sobre isso várias verdades: 1ª) a comunidade não se despoja do exercício de sua vontade. É sua propriedade inalienável. Só pode delegar o seu exercício. Este princípio será visto posteriormente; 2ª) o corpo dos delegados não pode nem mesmo ter a plenitude deste exercício. A comunidade só pode confiar-lhe de seu poder total a porção necessária para manter a boa ordem. Não se dá o supérfluo neste gênero; 3ª) não é próprio ao corpo dos delegados mudar os limites do poder que lhe foi confiado. Achamos que esta faculdade seria contraditória consigo mesma. (SIEYÈS, 2017, p. 29)

³⁸ Em seu livro “O poder constituinte”, Ferreira Filho entende que a escolha por nação e a justificativa dada tem uma base lógica. A inclinação pela nação, por parte de Sieyès, é para clarificar o seu posicionamento de que no âmbito público, há que sempre prevalecer a vontade comum e não as particulares: “Quando ele [Sieyès] contrapõe nação a povo, está afirmando que o supremo poder não está à disposição dos interesses dos indivíduos enquanto indivíduos, mas o supremo poder existe em função do interesse da comunidade como um todo, da comunidade em sua permanência no tempo.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 34)

Se hoje a titularidade do poder é do povo e seu exercício é delegado aos seus representantes, por meio de eleições, é porque a sua justificação foi apontada por Sieyès como sendo necessária à comunidade. Relevante também é o fato de que este pensador francês entende não poder estar a disposição dos representantes ir além daquilo estabelecido pela nação: os representantes estão limitados pela delegação e não podem mudar esses limites; em sua visão “1º) esta vontade do corpo dos representantes não é plena e ilimitada, é somente uma parte da grande vontade comum nacional; 2º) os delegados não a exercem como um direito próprio, é o direito do outro; a vontade comum é comissionada.” (SIEYÈS, 2017, p. 29). Sabemos que a vontade dos representantes é limitada pela vontade comum, mas a esta vontade comum é imposta alguma limitação específica? Se a vontade comum é a expressão da nação, então o que temos que averiguar é se contra a nação é imposto algo que a delimita. E a resposta é positiva: somente o direito natural pode limitar a nação porque é a própria essência dela. “A nação se forma unicamente pelo direito natural.” (SIEYÈS, p. 31). Isso porque, nos argumentos de Sieyès, existem algumas obrigações impostas à nação, as quais não dependem dela: como, por exemplo, não é permitido à nação alienar totalmente e indefinidamente seu poder, ela não pode se proibir de querer mudar algo que ela mesma decidiu por sua vontade:

Seria possível dizer que uma nação pode, por um primeiro ato de sua vontade, não querer no futuro comprometer-se senão de uma maneira predeterminada? Primeiramente, uma nação não pode nem alienar, nem se proibir o direito de mudar; e, qualquer que seja sua vontade, ela não pode cercear o direito de mudança assim que o interesse geral o exigir. Em segundo lugar: com quem se teria comprometido esta nação? Eu entendo que ela pode obrigar seus membros, seus mandatários, e tudo o que lhe pertence; mas será que ela pode impor deveres a si mesma? O que é um contrato consigo mesma? Sendo as duas partes a mesma vontade, ela pode sempre desobriga-se de tal compromisso. (SIEYÈS, 2017, p. 31-32)

E em passagem posterior Sieyès também argumenta essa limitação determinada pelo direito natural em vias de indicar a impossibilidade de alienação do poder da nação a outro órgão qualquer, até mesmo o órgão político representativo:

Uma nação não pode decidir que ela não será uma nação, ou que não o será de uma forma, pois isso seria dizer que ela não o é de qualquer outra forma. Da mesma maneira, uma nação não pode estabelecer que sua vontade comum deixará de ser sua vontade comum. (SIEYÈS, 2017, p. 35)

A alegação da permanência do poder com a nação, mesmo que o seu exercício esteja inscrito na representação, é uma das maiores contribuições deste pensador. Primeiro percebemos uma clara crítica à formulação do contrato social no modelo de Hobbes — no qual há uma profunda alienação e transcendência do poder — e segundo vemos a instauração de um poder que impõe suas leis aos outros, mas que se reserva o direito à mudança quando necessário. E é por isso que a nação aparece enquanto pressuposto de todas as configurações sociais, tanto em vista da política, quanto do direito, da economia, dentre outras. É somente através da consciência da nação que se pode justificar o desenvolvimento destas áreas da vida em comum, a nação é o fundamento último deste desenvolvimento, pois delimita as suas conformações através do seu poder: “A nação existe antes de tudo, ela é a origem de tudo. Sua vontade sempre legal, é a própria lei. Antes dela e acima dela só existe o direito natural.” (SIEYÈS, 2017, p. 30).

Se a nação é a “própria lei” então estamos de frente de algo que cria o direito, que é o seu fundamento, e que, em última instância, não pode estar submetido ao direito que ela mesma criou. Em verdade, a nação constitui todas as coisas e por isso não é limitada por nenhuma conformação que ela mesma deu existência: “O exercício de sua vontade é livre e independe de todas as formas civis.” (SIEYÈS, 2017, p. 32) e continua mais a frente: “Qualquer que seja a forma que a nação quiser, basta que ela queira; todas as formas são boas, e sua vontade é sempre a lei suprema.” (SIEYÈS, 2017, p. 32).

Já temos condições suficientes de compreender as consequências do pensamento do abade Sieyès: é a nação que constitui todo o escopo da comunidade civil, porém a nação, por direito natural, é limitada a não obstruir o seu poder, de modo que ela sempre se reserva a titularidade do poder, apenas delegando seu exercício. Desse modo, a nação, como fonte criadora do direito, não é subordinado a ele, pois não pode ser por ele constrito. Nos dizeres do abade: “Não só a nação não está submetida a uma Constituição, como ela não pode estar, ela não deve estar, o que equivale a dizer que ela não está.” (SIEYÈS, 2017, p. 31). Não obstante esse postulado, Sieyès estende somente à nação esta prerrogativa: todos os outros, indivíduos e representantes, devem se sujeitar ao que foi imposto pela nação.

Em seu modo de conceber essa questão, a constituição de uma nação não é imposta a ela mesma — até porque pela sua vontade ela pode se desobrigar deste pacto constitucional — mas ao governo, e todo governo só pode exercer um poder se este estiver em

consonância ao que foi determinado pela sua Constituição. Esta diferença torna-se primordial para o raciocínio de Sieyès: “O poder só exerce um poder real enquanto é constitucional. Só é legal enquanto é fiel às leis que foram impostas. A vontade nacional, ao contrário, só precisa de sua realidade para ser sempre legal: ela é a origem de toda legalidade.” (SIEYÈS, 2017, p. 31). Por aqui chegamos ao ponto de compreender o fato de que é a nação quem tem o poder de constituir todas as coisas, sendo seu poder ilimitado por qualquer ordem positivada existente. A nação é a titular do poder constituinte, porque este poder é a própria forma como ela se expressa no mundo. Sendo expressão da nação, o poder constituinte é inicial, ilimitado e incondicionado, mesmo que seja exercido através da representação.

A qualidade de inicial deriva do fato, como abordamos acima, de que é por meio dele que tudo se origina. É ilimitado ou autônomo (como alguns observam), porque não há ordem jurídica, política ou econômica posta que o subordina; ao menos juridicamente — como explicado acima — a nação não pode, através do poder constituinte, se submeter. E também é incondicionado porque ele não pode ficar adstrito à formas específicas (principalmente formas legais) de se expressar — como já examinamos acima, o poder da Nação pode se dar qualquer forma que queira, pois “[...] sua vontade é sempre lei suprema.” (SIEYÈS, 2017, p. 32). Ademais, este poder constituinte da nação, por ser inviável o seu exercício por todos do corpo social, é delegado a representantes da nação para que eles o exerçam como se estivesse presente toda a vontade da nação e, por causa disso, este exercício é limitado em vias de se exteriorizar esta vontade. Por fim, como característica que se mostra essencial através de todo o debate aqui exposto, o poder constituinte é expressão da soberania: quem é soberano é, da mesma forma, o titular do poder constituinte.

Através dos argumentos encontrados em Sieyès podemos compreender como o poder constituinte foi apropriado pela modernidade, tendo a sua relação com o poder constituído sido determinante para o desenvolvimento ao menos da política e do direito nesse período. Em nossa interpretação deste pensador, o poder constituinte, dado ser uma expressão da nação — que para nós é uma noção extremamente vaga —, sempre é neutralizado por aqueles que detêm o seu exercício. Servindo como fonte de legitimidade para o poder constituído, e dentro dessa configuração de sua captura pelos que o exercem, o poder constituinte se esgota. Mesmo que o titular do poder constituinte, ao longo do tempo, passasse da nação para o povo, por este ser um conceito mais abrangente que aquele, não há uma

mudança extremamente substancial na sua operacionalidade, mesmo que sejam conceitos distintos. Obviamente que a estrutura articulada pelo abade sofreu algumas variações para se adaptar às novas demandas institucionais, mas foi mantida em seus aspectos centrais. Como iremos avaliar a frente, as características concebidas pelo autor francês reaparecem hodiernamente em livros que se inclinam a tratar sobre o assunto.

Sendo incorporada ao longo da história do direito moderno, principalmente tendo em vista a teoria do constitucionalismo, vemos a intimidade entre o conceito de poder constituinte e poder constituído ser investigada pelos mais qualificados autores. Ao menos desde Sieyès essa articulação é desenvolvida com um objetivo intrínseco de dar legitimidade à nação (ou ao povo) e, conseqüentemente, a revolução vindoura que lhe foi contemporânea. Esse contato entre os conceitos é determinante para a percepção moderna do direito, onde o poder constituinte é visto como um pressuposto básico, como fonte, do poder constituído. Bercovici inclusive demonstra a relevância do conceito do poder constituinte e da sua estrutura elementar: “A doutrina do poder constituinte é, antes de tudo, um discurso sobre o poder constituinte, exercendo o papel de mito fundador e legitimador da ordem constitucional.” (BERCOVICI, 2013, p. 306). Este poder se coloca então enquanto elemento primordial que proporciona os alicerces sobre o qual uma ordem pode ser instaurada, tanto ordens jurídicas, quanto políticas, sociais e econômicas. A importância do poder constituinte não está, com efeito, presente somente na área jurídica, mas é relevante para todo o panorama de uma sociedade e, por isso, deve ser melhor pesquisado.

Negri é um desses teóricos que se coloca o problema que aqui estamos desenvolvendo. Em sua investigação sobre o tema em debate, ele vê a necessidade de se observar como a ciência jurídica aborda esta questão, vê urgência em compreender o que as teorias jurídicas entendem por poder constituinte. Para ele, em resumo, a ciência jurídica compreende o poder constituinte na perspectiva de que “É a fonte de produção das normas constitucionais, ou seja, o poder de fazer uma constituição e assim ditar as normas fundamentais que organizam os poderes do Estado.” (NEGRI, 2002, p. 8). É um tipo de poder que tem a capacidade de inaugurar uma ordem normativa e determinar as relações que se estabelecem em uma sociedade e, por isso, ser considerado um poder que, teoricamente, pode tudo. E, exatamente por essa razão, articula-se uma limitação da sua força, limitação essa que

se dá no tempo: é visto como um poder essencialmente extraordinário, pois se atribui um início e um término específico.

É através dessas duas qualificações, até agora, que grande parte da ciência jurídica irá interpretar o poder constituinte: ao mesmo tempo que tem a capacidade de produzir o ordenamento jurídico, ele deverá ficar enclausurado em um momento específico, é excepcional, extraordinário. Porém, além de ser excepcional e fonte do direito, o poder constituinte se pronuncia unicamente através da representação, isso porque o titular da sua expressão é o povo (nação para Sieyès) e este somente consegue se organizar por meio do paradigma da representação política, como observam e argumentam a maioria dos teóricos desta ciência. Assim, e como veremos a seguir, Negri analisa que o poder constituinte é circunscrito num âmbito mínimo de expressão quando considerado pelas ciências jurídicas e seus teóricos:

O poder constituinte deve ser reduzido a norma de produção do direito, interiorizado no poder constituído — sua expansividade não deve se manifestar a não ser como norma de interpretação, como controle de constitucionalidade, como atividade de revisão constitucional. (NEGRI, 2002, p. 10)

O que as diversas teorias da ciência jurídica fazem é colocarem-se em vias de operar uma absorção do poder constituinte nos aparatos técnicos do direito, limitando-o, controlando-o. Essa limitação se dá ao menos das duas maneiras distintas que mencionamos: primeiro há uma limitação obtida por meio de princípios organizadores — tais quais as regras de representação e de sufrágio, que ordenam a possibilidade do exercício do poder constituinte. A segunda limitação clara para Negri está no fato de que as teorias jurídicas concebem o poder constituinte como um poder extraordinário e, por isso, seu exercício deve limita-se a um certo período de tempo, o qual é ultimado após o anúncio da nova ordem jurídica. Essas limitações podem ser vislumbradas ao menos a partir da produção teórica de Sieyès e dos acontecimentos da Revolução Francesa: por meio de Sieyès a primeira forma fica clara, dada a necessidade da representação; a segunda somente pode ser vista com a proclamação do término da Revolução Francesa por Napoleão, em que expõe a instauração do poder constituinte.³⁹

³⁹ Frase dita por Napoleão em 15 de Dezembro de 1798: “Cidadãos, a revolução está assentada nos princípios que a desencadearam. A Constituição está fundada sobre os sagrados direitos de propriedade, igualdade e liberdade. A revolução terminou.” (NEGRI, 2002, p. 9)

Independente das justificações para esta articulação do conceito, o resultado desta forma de conceber o poder constituinte é a retirada de toda a sua força, de sua expressão mais radical. Apesar de subsistir enquanto fonte do direito, ele passa a não ter mais condições de se impor como força política, somente existindo para legitimar o poder constituído, sendo uma baliza para a compreensão que se faz do direito. Essa forte redução da força do poder constituinte pode ser conjecturada ao menos com três percepções distintas: considerando-o ora como transcendente, ora como imanente e ora como integrado ao ordenamento jurídico (NEGRI, 2002, p. 12). Em todas, o que aparece em comum é o fato de este poder ser submetido a um aparato técnico-jurídico que o sujeita a mecanismos extrínsecos a ele, limitando-o. Entremos nessas três concepções apontadas por Negri, apontando as articulações essenciais que cada uma delas obtém para serem reconhecidas no universo jurídico em que se estabeleceram.

A linha que considera o poder constituinte como transcendente ao poder constituído é a mais comum entre os pensadores do direito, apesar de provocar alguns problemas relevantes. Dentro dessa perspectiva, o poder constituinte é visto como exterior e anterior ao ordenamento, é o ponto último da fundamentação da ordem jurídica. Porém, mesmo que seja encarado enquanto base para o ordenamento, a relação que se estabelece, após a instauração desse ordenamento, é de oposição. O poder constituinte e o poder constituído entram em conflito, na medida em que o poder constituído começa a se sobrepor no campo do poder constituinte para, por exemplo, delimitar as suas características e impor limitações ao seu exercício. Em sua obra “O poder constituinte”, Negri observa que o poder constituinte “[...] é aqui assumido como um fato que precede o ordenamento constitucional, mas que depois se lhe opõe, no sentido de lhe permanecer historicamente externo e de somente poder ser definido pelo poder constituído.” (NEGRI, 2002, p. 12). Assim, apesar de ter como princípio o poder constituinte, o poder constituído coloca-se em confronto com ele para se impor como único poder existente: “O poder constituinte funda o primeiro [poder constituído], mas o faz através de um nexo causal imediatamente rompido, de modo que a autonomia do ordenamento jurídico é absoluta” (NEGRI, 2002, p. 12). Ele, inclusive, não só pretende determinar o que é o poder constituinte — restringindo sua semântica aos parâmetros e possibilidades de poder angariadas pelo ordenamento jurídico instaurado —, mas também passa a dizer como e quando exercê-lo — realizado por meio de uma representação, todavia já

realizada e finalizada num espaço de tempo pretérito que não mais poderá acontecer no mesmo ordenamento.

Como primeira perspectiva do poder constituinte, a transcendência tem como sua principal defensora teórica a tradição germânica do direito. Temos como um dos principais expoentes o jurista George Jellinek que atribui ao poder constituinte uma finalidade específica: se o poder constituinte existe em vias de instaurar uma ordem jurídica, então ele deve também propor a sua autolimitação, em razão da manutenção do ordenamento recém criado. Para ele, o poder constituinte produz a sua própria limitação para que a produção normativa vindoura possa se legitimar no ordenamento criado. Negri ao comentar a leitura que faz deste autor alemão diz que “[...] o poder constituinte é exógeno à constituição e resulta do empírico-factual⁴⁰ como produção normativa.” (NEGRI, 2002, p. 12).

A distinção entre o poder constituinte — que é a fonte do ordenamento — e o poder constituído, o próprio ordenamento, em Jellinek é de intensidade mínima, dado que o produção do ordenamento jurídico aproxima-se de aspectos externos à ordem normativa — como o âmbito da política, da ética, da economia, da história. Esses aspectos são intrometidos no ordenamento, de modo que são incluídas as “[...] produções revolucionárias e seus efeitos institucionais não previstos [...]” (NEGRI, 2002, p. 13). Existe uma interação constante entre o âmbito do direito com esses elementos externos que o influenciam de maneira permanente no momento da produção das normas jurídicas. Assim âmbitos como o da política, da economia e do social como um todo são influentes no processo de produção normativa, sendo as suas demandas incorporadas por meio do sistema jurídico. Entretanto, mesmo que a distinção entre esses dois campos seja percebida de grau mínimo, ainda assim Negri compreende que em seguida à constituição do ordenamento jurídico, o poder constituinte como fonte deste ordenamento passa a ser circunscrito somente àquele aspecto “empírico-factual”, o que causa não mais a própria expressão do poder constituinte como tal, mas meramente a manifestação de uma forte redução deste poder a aspectos limitativos, como ocorre com a redução ética que se pode observar na manifestação deste poder (NEGRI, 2002, p. 12-13).

⁴⁰ Em relação ao conceito de empírico-factual, Negri escreve que “[...] empírico-factual é aquela realidade histórica e ética que, querendo o direito, limita kantianamente a extensão do princípio externo ao direito.” (NEGRI, 2002, p. 13)

Mas não só a teoria de Jellinek é representativa na concepção transcendental, para Negri a teoria do jurista alemão Hans Kelsen também pode ser entendida nesta perspectiva. Em sua principal obra “Teoria Pura do Direito”, não há na verdade uma investigação sobre o poder constituinte de fato, mas a tentativa de fundamentar o ordenamento a partir de um escalonamento de normas que se legitimam hierarquicamente. Entretanto, a interpretação de Negri sobre essa obra nos informa que, em verdade, o poder constituinte aparece num segundo patamar, logo após a fundação do ordenamento. O direito refere-se e é formado por um aglomerado de normas que se sucedem, através de uma legitimidade piramidal, em que as de grau mais baixo se legitimam nas de grau mais alto. Dentro dessa configuração o ordenamento jurídico torna-se um sistema fechado de normas, em relação a qual não deveria haver e nem é previsto interferência externa em relação a produção desta mesma ordem jurídica. Ao fim e ao cabo o que se estabelece com a teoria de Kelsen é o fato de que a criação do direito não surge de algo exterior a ele, mas simplesmente da própria racionalidade implícita do sistema jurídico. Por isso Kelsen não se preocupa em investigar detalhadamente essas influências externas, como é o caso de uma decisão política, pois elas não são imprescindíveis para o estabelecimento do ordem jurídica.

Mesmo que Kelsen tente articular um sistema completo e fechado para explicar o surgimento e os fundamentos do direito, para Negri ainda assim ele não consegue eliminar por completo a necessidade de se observar o poder constituinte. Este poder apareceria de maneira transcendente ao direito na medida em que se apresenta como “norma hipotética fundamental” (*Grundnorm*). Mesmo que Negri considere a separação entre fonte e ordenamento em Kelsen como de grau extremo ou absoluto — o que o coloca em situação distinta em comparação a Jellinek —, ainda sim o poder constituinte torna-se indispensável para sustentar a teoria deste jurista alemão. Por tornar-se uma “norma hipotética fundamental”, o poder constituinte se qualifica como o ponto último de imputação do sistema piramidal de normas, e é percebido como transcendente ao sistema porque se coloca acima e fora do ordenamento. Para o filósofo italiano o poder constituinte estaria numa posição na qual “[...] sua realidade factual, sua onipotência e expansividade são implicitamente evocadas naquele ponto do sistema em que a potência formal do direito encerra, em si mesma, onipotência e expansividade [...]” (NEGRI, 2002, p. 13), isto é: encontra-se numa

conformação em que simplesmente é apreendido como legitimidade abstrata e não como operador jurídico capaz de transformar a ordem normativa concretamente.

Após as investigações acerca do pensamento de Jellinek e Kelsen sobre o poder constituinte no cenário de fonte transcendente ao poder constituído, Negri aponta que, em verdade, o que se estrutura de fato é uma despotencialização do poder constituinte, onde ele é colocado em constante inatividade, pois, apesar de ser o suporte e ponto de legitimidade do direito, ele não tem a capacidade de se fazer presente na sistematização das normas jurídicas, isto significa que o poder constituinte não tem mais a capacidade de modificar e transformar o ordenamento jurídico. Como fonte transcendente o poder constituinte meramente se constitui como fundamento, como fonte, mas nunca como operador da ordem a que ele dá início: “Pouco ou nada resta do poder constituinte após essa operação de fundação formal do direito [...]” (NEGRI, 2002, p. 14).

Malgrado o comentário de Negri pensar o poder constituinte como “norma hipotética fundamental” na teoria de Kelsen, a nós não parece muito aceitável tal percepção. Com efeito, o objetivo de Kelsen é criar um sistema jurídico que seja fundamentado na razão e, portanto, a “norma hipotética fundamental” não se basearia numa vontade, mas é um princípio essencialmente racional e independente. Consequentemente a nós não parece razoável entender esta teoria como uma teoria do poder constituinte. Se olharmos para os objetivos propostos neste trabalho, não serão objetos específicos de estudo e consideração perspectivas paralelas que tendem a estabelecer a legitimação do ordenamento jurídico através de uma “norma hipotética fundamental”, como inscrita em Kelsen, ou de um direito natural, como no jusnaturalismo. Apesar de também se configurarem teoricamente enquanto fundamento de um ordenamento normativo, eles não conseguem evidenciar o aspecto político que está presente na instauração de uma ordem.

Em um artigo curto mas esclarecedor, o professor Argemiro Martins aborda precisamente a diferença entre essas duas fontes de legitimação do ordenamento: o debate se coloca em relação a um contexto filosófico primordial. Enquanto a teoria do poder constituinte — que ele aponta em Sieyès e Schmitt — faz um juízo sobre a vontade ou decisão, demonstrando uma perspectiva essencialmente política; a teoria da norma fundamental — em Kelsen e Bobbio — pondera no âmbito da razão ou da lei e, por isso, conseguindo se colocar no centro das querelas jurídicas, não se abre a outras referências a não

ser a do próprio âmbito jurídico ao qual ela pertence (MARTINS, 1996, 46). Não há assim, em nosso entendimento, como compreender a teoria de Kelsen como uma teoria que se apreende como teoria do poder constituinte, pois ela o repele enquanto poder que constitui o direito.

Por isso, tanto o viés jusnaturalista quanto o da “norma hipotética fundamental” são incapazes, pelas suas próprias características, de esclarecer os principais problemas que estamos tentando percorrer aqui, na medida em que rejeita a própria existência desses problemas, elas os negam por inteiro. Negam-os porque não é a vontade política que se torna o fundamento último da constituição e do ordenamento como um todo, mas sim uma racionalidade própria do sistema, que se coloca independente dos indivíduos, já que se fundamenta numa racionalidade própria. Já o poder constituinte aparece enquanto uma força que determina as relações, que constitui a ordem normativa e torna-se fonte de legitimidade essencial do âmbito jurídico ao mesmo tempo que não se confunde com ele, não faz parte do campo jurídico por excelência, pois é “[...] uma força política real que fundamenta a normatividade da constituição, legitimando-a.” (BERCOVICI, 2013, p. 306), isso no mesmo instante em que se mantém em constante contato com este campo. Com o prisma do poder constituinte, conseguimos entender as condições reais por meio das quais o poder constituído é inaugurado, o que as duas outras óticas — de Kelsen e Bobbio —, por exemplo, não alcançam, dadas as suas limitações intrínsecas. A nossa escolha é por entender o poder constituinte como a teoria adequada para enfrentar os desafios que se colocam ao se estabelecer um ordenamento jurídico e é, justamente, essa a questão que queremos investigar aqui. De fato, é preciso assimilar o que acontece ao poder constituinte logo após o estabelecimento do poder constituído.

Além da qualificação do poder constituinte enquanto fonte transcendente, Negri observa outra configuração que o considera como fonte imanente ao sistema jurídico. Inserindo-se dentro da dinâmica do poder constituído, o poder constituinte ainda sim é neutralizado perante o direito para Negri. Mesmo que a configuração seja distinta, tanto como fonte transcendente quanto como fonte imanente o poder constituinte acaba por se esgotar, perdendo a sua capacidade de constituir o próprio direito. Ao expormos a perspectiva imanente, veremos que há divergências profundas entre os seus teóricos.

Uma primeira interpretação que podemos ter dessa fonte imanente ocorre com o pensamento de John Rawls, o qual estabelece a teoria de o poder constituinte ser articulado em um sistema de quatro fases: a primeira seria a determinação dos princípios de justiça; o poder constituinte estaria previsto na segunda fase; na terceira consta o aparato jurídico com sua hierarquia legislativa; e, por fim, a quarta fase seria a da própria operacionalidade da lei. Ora, a articulação do poder constituinte em um instrumento que o controla e o determina — como é o que se estabelece com esse sistema de Rawls — faz com que a sua própria expressão passe a ser pautada pelo *status quo* que o antecede, isto significa que, não só o poder constituinte fica aprisionado em procedimentos, mas sobretudo é incorporado num processo extremamente conservador. Negri, ao criticar essa formulação do poder constituinte observa que o grande problema em John Rawls é o fato de que esse sistema impulsiona uma “[...] reabsorção do poder constituinte pelo direito constituído através de uma máquina de vários estágios que, tornando o poder constituinte imanente ao sistema, tolhe a sua originalidade criativa” (NEGRI, 2002, p. 15). A expressividade deste poder passa a ser limitada pelos mecanismos que o sistema de Rawls cria para o controlar.

Além de Negri comentar a força imanente do poder constituinte dentro da teoria de Rawls, também o faz em relação à Ferdinand Lassalle e Hermann Heller, na qual a perspectiva da imanência apresenta-se mais sólida. Para o filósofo italiano, o poder constituinte nesses autores torna-se minimamente central para entendermos o contexto de uma sociedade. Assim, o poder constituinte é como uma balança que tende a equilibrar diversas ordens de realidade — material e formal, sociológica e jurídica (NEGRI, 2002, p.15). Esse equilíbrio é necessário para se compreender o ordenamento jurídico como um todo, pois é assimilado enquanto causa desta ordem e seu paradigma último: é o poder constituinte que se apresenta perante toda a ordem jurídica, pois é ele que organiza as relações existentes entre essas diferentes ordens da realidade. Uma vez que o campo jurídico é aglutinado com o próprio poder constituinte, sendo um processo dele, logo não se pode dizer que existe uma ruptura entre esses dois campos: o direito agrega-se ao poder constituinte, o poder constituinte movimenta-se dentro do direito, promovendo um equilíbrio constante entre aquelas diferentes ordens de realidade que determinam o campo social como um todo. Hermann Heller, aprimorando os estudos de Lassalle, argumenta a imanência do poder constituinte ao direito

no espaço de uma constituição. Em seu comentário sobre essa abordagem, Negri examina que nessa articulação

O processo constituinte torna-se aqui endógeno, interno ao desenvolvimento constitucional. Inicialmente, o poder constituinte imprime seu dinamismo ao sistema constitucional, antes de ser, ele mesmo, reformado pela constituição. O poder constituinte é absorvido pela constituição. (NEGRI, 2002, p. 15-16).

No mesmo sentido no qual analisamos acima, aqui também o poder constituinte sofre uma forte operação que tem por finalidade a sua permanente neutralização, retirando-lhe a sua força e circunscrevendo-a no aparato constitucional. Sabemos que o Estado, enquanto o único sujeito que tem a possibilidade de manifestar o direito e produzir uma constituição, absorve em seu aparato o poder constituinte pois é somente em sua configuração que se desenvolve, de maneira central, a própria expressão deste poder. Isto significa que o Estado tem a capacidade única de qualificar as relações entre aquelas diversas ordens de realidade e faz isto porque consegue incorporar o poder constituinte no realizar-se do direito, de uma constituição.

Estamos diante, aqui, de uma transferência real do poder constituinte ao Estado, visto que é através dele que se pode organizar essas ordens de realidade, mas, ao mesmo tempo, o próprio Estado permanece vinculado ao ordenamento jurídico que lhe pertence. E isso faz com que o poder constituinte, apesar de imanente, padeça de uma constante paralisia de sua força constituinte. Para Negri, esse modo de se conceber o poder constituinte acaba por colocar-lhe como algo “natural”: “A imanência do poder constituinte manifesta-se no Estado sob a forma de uma evolução natural.” (NEGRI, 2002, p. 16). Ora, ser considerado algo natural é extremamente problemático em se tratando de uma área que se expressa enquanto uma força política primordial. Por isso Negri não vê que essa opção “naturalista” possa ser considerada sólida, não o é nem mesmo neste modelo imanentista. Há sérias questões que tal perspectiva não consegue resolver e, portanto, essas insuficiências teóricas são determinantes para que possamos impugnar o modelo que concebe o poder constituinte através de uma “evolução natural” que ocorre por meio do Estado.

Em confronto com o ponto de vista naturalista, Negri escala dois teóricos de primeira linha para se opor a esta ótica: Max Weber e Carl Schmitt. O filósofo italiano demonstra que no prisma weberiano o poder constituinte ocupa um espaço entre o poder carismático e o

poder racional: no primeiro modo tem a qualidade de ser uma “violência da inovação”, e no segundo se estabelece como “instrumentalidade constitutiva” (NEGRI, 2002, p. 16). A partir dessas caracterizações, verifica-se que o poder constituinte é um poder que dispõe da capacidade de instaurar normas jurídicas e o próprio ordenamento, pois é um poder espontaneamente inovador, que se inclina sempre a constituir novas relações, novos direitos — isto revela que é por meio da sua predisposição a inovar que ele pode modificar a elaboração da ordem normativa.

Na visão de Negri, Weber consegue superar a perspectiva naturalista que aparece em Lassalle e Heller, entretanto a sua concepção do poder constituinte ainda sim o conforma em limites muito rígidos, acarretando a sua diminuição, o seu enfraquecimento. Isto porque em Weber o poder constituinte ficará restringido — e para nós não é nenhuma novidade — a um aspecto temporal: a sua expressão se limita em um momento específico do tempo. Por ser então entendido como um poder que ocorre extraordinariamente no tempo — sendo assim “episódico” e “isolado” — para Negri não pode haver em Weber uma “consistência histórica” (NEGRI, 2002, p. 17) na qual este poder se desenvolve. Portanto, para o pensador italiano mesmo que não seja articulado como uma “evolução natural”, Weber ainda concebe o poder constituinte enquanto imanente ao ordenamento pois o analisa enquanto um “tipo ideal”, ou seja, enquanto um modelo que, não necessariamente, se constitui historicamente, não se qualifica como real, concreto: “Enquanto tipos ideais, eles são coextensivos aos ordenamentos, imanentes sem dúvida, mas ao fim e ao cabo esotéricos, estranhos, extraordinários. Mais que realidades históricas, eles são limites conceituais.” (NEGRI, 2002, p. 17). Por se filiar a um formalismo sociológico, diminuindo a relevância dos aspectos materiais, Weber acaba por enfraquecer a força constitutiva do poder constituinte e será necessário compreender o cenário que Carl Schmitt cria para que possamos superar esta problemática.

A relevância do pensamento de Carl Schmitt neste contexto se justifica devido ao fato de que ele articula a concretização daquele formalismo sociológico que abordamos em Weber. Não só consegue superar esse problema em Weber, mas também é um autor que desenvolve uma teoria do poder constituinte de maneira ímpar. Para Schmitt, o ordenamento jurídico não se estabelece a partir de um complexo de normas escalonadas em hierarquia, como em Kelsen; mas é sobretudo através de uma decisão política fundamental que a ordem

normativa será imposta. O poder constituinte é percebido enquanto decisão política — a decisão primordial sobre o amigo e o inimigo —, que tem a capacidade de modificar o direito, e o poder constituído. O elemento decisionista em Schmitt é o que consegue concretizar o formalismo sociológico em Weber, na medida em que ele é o próprio pressuposto de toda a ordem pública, sendo o ato de criação do ordenamento em si: é a decisão — e não outra norma — que constitui a essência única do ordenamento. É por meio da decisão que uma norma é criada e tem sua legitimidade, e não por meio de outra norma, como no sistema kelseniano. Essa decisão está inserida dentro das realidades que se apresentam ao ser político, tanto em guerras, quanto em crises, em momentos históricos determinantes, em rupturas políticas, sociais, institucionais: a decisão não se torna um “tipo ideal”, mas somente pode ser entendida através dos aspectos concretos que a inspiram. Ainda sim, para Negri o poder constituinte em Schmitt apresenta-se como uma fonte imanente ao ordenamento, pois se instala no íntimo do poder constituído para o determinar. Essa decisão é “[...] plasmada como imanência absoluta no ordenamento jurídico.” (NEGRI, 2002, p. 17). O poder constituinte é imanente ao ordenamento na medida em que, expresso pela decisão política soberana, constitui a todo momento este ordenamento, mantendo-se uma relação constante, permanente.

Contudo, apesar de resolver o formalismo sociológico de Weber, incutindo um âmbito concreto e real ao poder constituinte, Negri interpreta que esse jurista alemão, ao fim de toda a sua teoria, reconduz o poder constituinte ao âmbito abstrato, o que ocasiona a sua neutralização enquanto um poder absoluto e potente. Mesmo que Schmitt configure o poder constituinte no campo de uma decisão política fundamental, há uma delimitação muito restrita sobre o seu exercício: somente é competente e capaz dessa decisão aquele que é visto como soberano. Para Schmitt — não só para ele, mas para a grande maioria dos teóricos sobre o assunto — é unicamente a soberania que se apresenta como sujeito capaz de decidir e, justamente por isso, pode constituir, é o único titular e executor do poder constituinte.

Como veremos adiante, é nessa aproximação entre poder constituinte e soberania que reside a forte crítica que Negri faz ao pensamento de Carl Schmitt. Para o filósofo italiano a soberania e o poder constituinte não podem ser articulados sincronicamente, mas devem ser pensados enquanto conceitos contrapostos, que estão em constante oposição. Isto porque em Negri a soberania aparece apenas com a instauração do poder constituído, ela somente se apresenta ao mundo através da sua constituição pelo direito. Ainda é preciso, contudo,

averiguar outras hipóteses antes de adentrarmos especificamente na teoria de Negri sobre o poder constituinte.

A terceira perspectiva estudada por Negri é aquela em que o poder constituinte é considerado como fonte integrada ao poder constituído. Atualmente é a concepção mais propagada pela ciência jurídica do século XX tendo nas escolas institucionalistas os seus mais relevantes teóricos. Na interpretação desta escola, o poder constituinte é compreendido como “[...] constitutivo, coextensivo e sincrônico ao direito constituído.” (NEGRI, 2002, p. 18). O poder constituinte, neste panorama, torna-se componente do direito, da legalidade, é uma das partes do direito positivo, sendo constituído por ele. Com isso Negri percebe que sendo fonte integrada, o poder constituinte é, na realidade, determinado por um jogo político institucional, que se realiza concretamente no mundo através dos mecanismos institucionais os quais têm à disposição. É por meio de um jogo de forças políticas múltiplas que o poder constituinte se manifesta na realidade concreta. Tirante a grande disparidade e divergências entre os autores que defendem esta linha de raciocínio, Negri escala Mortari como representante desta diretriz. Para Mortari a base de uma constituição é formada pelas múltiplas relações sociais que se movimentam num campo institucional — que as conforma e dá sustentação — que garante a expressão do poder constituinte. Nas palavras de Negri, a construção teórica de Mortari se delinea no seguinte horizonte:

Portanto, é a partir da “constituição material” que a constituição formal será interpretada, modificada e eventualmente substituída. A elasticidade da constituição formal é delimitada pelas forças que constituem politicamente a sociedade e formam sua constituição material através de compromissos institucionais contínuos. Não uma norma fundamental, mas um movimento incessante está na base da constituição e determina seu dispositivo dinâmico. (NEGRI, 2002, p. 19).

Esta “constituição material” é justamente por forças políticas que se desenvolvem, se fortalecem, se enfraquecem num contínuo jogo político, o qual se torna fonte de expressão do poder constituinte. O problema que se extrai desta conjuntura é o fato de que o poder constituinte torna-se dependente dessas forças políticas, tanto na própria definição do que se compreende como poder constituinte, quanto na sua delimitação e até incorporação a um âmbito restrito de atuação. Não obstante ser configurado num sistema em que pode ser manifestado no campo das diversas forças políticas que se apresentam no espaço público, o poder constituinte fica preso ao âmbito político-institucional, não tendo a necessidade de se

materializar-se em outros campos sociais. E aqui se justifica a principal crítica, mas também o principal alerta, que Negri despende ao panorama da fonte integrada: na medida em que se liga às forças político-institucionais de determinada sociedade, o poder constituinte pode ser configurado em qualquer sentido, legitimando assim formas não democráticas de se governar, tais como as experiências totalitárias do século XX.

Em razão de se expressar somente através das forças político-institucionais, o poder constituinte não necessariamente precisa se ligar a uma forma democrática, mas torna-se um conceito puramente formal, o qual qualquer tipo de conteúdo pode ser inserido nele para herdar uma legitimidade que justifique as variadas ações que podemos imaginar. Para Negri os inúmeros mecanismos político-institucionais existentes numa sociedade dissipam toda a potência que o poder constituinte tem em sua essência, esses mecanismos são um modo de destruí-lo. Resta ainda outra polêmica: na medida em que o poder constituinte é percebido dentro de jogo de forças políticos-institucionais, a sua intensidade é limitada pelo êxito hegemônico de algumas dessas forças políticas, as quais — após se perceberem vitoriosas —, instituem “compromissos constitucionais contínuos” que são universalmente obrigatórios. A consumação do poder constituinte neste cenário não tem nenhum compromisso com a maior liberdade que este poder dá aos sujeitos, simplesmente se compromete com a força exitosa e suas demandas particulares — o que, por sua vez, dá azo às formas políticas totalitárias e autoritárias.

Mas os problemas gerados por essas três perspectivas também não se resolvem quando tratamos diretamente sobre as teorias do constitucionalismo. De fato, a ideia do constitucionalismo não só não soluciona essas aporias, mas, sobretudo, produz novas questões, colocando em xeque o poder constituinte. Independentemente do modo como essa teoria irá compreender o poder constituinte como fonte do ordenamento — se integrado, transcendente ou imanente —, o próprio constitucionalismo torna-se um óbice para a expressão do poder constituinte. Em Negri o constitucionalismo aparece como o grande paradigma do direito na atualidade e se posiciona como método ao qual a democracia se alia para se fortalecer. Nada mais enganador. De fato, o filósofo italiano entende ser de confrontação a relação que se estabelece entre o constitucionalismo e a democracia: são conceitos que se opõem de maneira determinante.

A democracia para Negri é uma democracia plena, absoluta, onde não há limitações intrínsecas à sua erupção. Já o constitucionalismo define-se como teoria da limitação do governo em si, na qual há uma gama de princípios normativos que se impõem a todos na sociedade. Assim, o constitucionalismo se exterioriza enquanto mecanismo que retarda o avanço do poder constituinte em prol desses princípios anteriormente instituídos — mesmo que tenham sido instituídos por ato do poder constituinte. Portanto, independente de como a teoria do constitucionalismo percebe o poder constituinte, o que se realiza é sempre a delimitação, a conformação, do poder constituinte pelos mecanismos jurídicos existentes no ordenamento: “O constitucionalismo apresenta-se como teoria e prática do governo limitado: limitado pelo controle jurisdicional dos atos administrativos e sobretudo pela organização do poder constituinte pela lei.” (NEGRI, 2002, p. 20).

A limitação que é imposta com a constituição se justifica, dentro desta teoria, a partir da noção dos pactos e compromissos históricos-políticos de uma dada comunidade política. São compromissos que se impõem sobre toda a sociedade não só espacialmente, mas sobretudo temporalmente, pois apresenta-se com força obrigatória para as novas gerações. Esses compromissos históricos-políticos são balizas que controlam o exercício do poder constituinte, limitando a abrangência da sua efetivação no mundo concreto. Como passa a ser organizado pela lei, o poder constituinte se enclausura na constituição e nela se mantém preso. Para Negri, essa operação do constitucionalismo é a sua principal tarefa enquanto teoria e técnica de governo. É o ponto central porque consegue promover estabilidade político-jurídica quando se coloca em posição de vetar a expressão das multiplicidades que o acompanha constantemente.

Em sua configuração geral, a teoria do constitucionalismo pressupõe que todas as relações sociais possam ser mediadas por uma constituição. Essa mediação possibilita que as diversas decisões tomadas — principalmente as que refletem a soberania — possam ser qualificadas como válidas e legais dentro do ordenamento jurídico. Isso pois as normas que são criadas precisam estar em consonância com a constituição, que se apresenta como norma fundamental, para poderem ser consideradas normas de fato. Por isso o constitucionalismo moderno vem acompanhado de mecanismos capazes de auferir a concordância ou não de normas produzidas posteriormente à constituição, como é o caso do controle de constitucionalidade. O ponto de validade e legalidade último no sistema constitucional é,

justamente, uma constituição, que se impõe enquanto base do ordenamento e, por essa razão, normas em conflito com ela são anuladas, retiradas do sistema jurídico, o que incentiva a serem percebidas como inválidas e ilegais (inconstitucionais, especificamente).

O relevante nesta concepção jurídica é o fato de a constituição — ou qualquer lei fundamental que se reveste de maior relevância jurídica — ser o parâmetro singular para que novas decisões políticas-jurídicas possam ser tomadas. Isso significa que, dentro da teoria do constitucionalismo, nem mesmo se uma maioria decidir algo, somente o valerá caso esteja em sintonia com a constituição. Sendo parâmetro, a constituição torna-se um mecanismo de controle das decisões, podendo, assim, proteger os direitos das minorias quando afrontados pela maioria. O sistema constitucional entende a democracia no sentido de que ela deva ser um governo onde a vontade da maioria prevaleça, entretanto, esta vontade não pode ser instrumentalizada para aniquilar os direitos das minorias, isto é, os desejos e vontades da maiorias são limitados pelos direitos intrínsecos da minoria.

Todavia, o problema do constitucionalismo não nasce quando ele defende, efetivamente, os direitos da minoria, mas sim quando coloca barreiras para que a própria expressão do poder constituinte seja exercida pelo seu titular. Ao aprisionar o poder constituinte no âmbito da representação política, a única forma em que o poder constituinte se manifesta é através da representação, o que torna o seu exercício impossível de ser expressado pelo seus titulares. Diante disso, vemos o constitucionalismo criar entraves para que novas decisões constituintes possam ser tomadas, pois a própria constituição pode sair lesionada deste ato do poder constituinte. Ao se referir sempre a uma decisão pretérita — que é amparada pelo conceito de soberania — o constitucionalismo bloqueia a expressão da vontade da multidão, bloqueando a potência que se transmite com ela: “No conceito de poder constituinte está a ideia de que o passado não explica mais o presente, e que somente o futuro poderá fazê-lo.” (NEGRI, 2002, p. 21). Ao remeter o poder constituinte ao um momento histórico determinado e anterior, o constitucionalismo acaba por, outra vez, aniquilar esta potência e esta constante abertura que o poder constituinte manifesta.

Em razão das configurações apontadas acima, o constitucionalismo incorpora um problema a mais na relação entre poder constituinte e poder constituído: o aspecto temporal é fator determinante. Ao sempre referir-se a constituição, o constitucionalismo percebe o tempo a partir do passado, é um constante desdobrar-se sobre o passado como tentativa de apreender

e dizer sobre o presente. O poder constituinte, por sua vez, trata o tempo no presente, com vistas ao futuro, é uma materialização constante do desejo da multidão:

O constitucionalismo é uma doutrina jurídica que conhece somente o passado, é uma referência contínua ao tempo transcorrido, às potências consolidadas e à sua inércia, ao espírito que se dobra sobre si mesmo — ao passo que o poder constituinte, ao contrário, é sempre tempo forte e futuro. (NEGRI, 2002, p. 21).

Mesmo que as diversas teorias do constitucionalismo entendam diferentemente o poder constituinte como fonte transcendente, imanente ou integrante; o que inferimos é sempre uma tentativa de resistir às mudanças que podem ser operadas por este poder. Mesmo operando como fonte imanente ou integrante, para o constitucionalismo há um controle temporal anterior sobre normas produzidas posteriormente; e esta anterioridade é fundamental para que o próprio constitucionalismo prevaleça. Por isso o que ocorre é a conformação ou, até, a completa aniquilação do poder constituinte após a instauração do ordenamento, pois as novas demandas somente serão aceitas se compatíveis com o estipulado no passado. Apesar de ser fonte, o poder constituinte⁴¹ torna-se secundário, somente tendo a função de legitimar decisões políticas-jurídicas, mas não mais podendo determina-las, se expressar concretamente.

Tentando desenvolver este debate em solo pátrio, no Brasil o debate sobre o poder constituinte começa, cada vez mais, a ganhar atenção por parte dos teóricos de diversas áreas. Tanto no ramo do direito, quanto no da filosofia e também no da ciência política, o poder constituinte passa a ser tratado como essencial para compreender a realidade que nos cerca. Entretanto, ao contrário da política — na qual tal problema já aparece, mesmo que bastante turva, nos idos da década de 1960 e mesmo anteriormente —, juridicamente o poder constituinte ganha importância excepcional com a instauração da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988 e, posteriormente, com a promulgação da atual constituição brasileira. Os desdobramentos deste período da história nacional são determinantes para

⁴¹ De fato, o preâmbulo do conhecido Ato Institucional n. 1 de 9 de Abril de 1964 trata, de maneira particular, do poder constituinte como fundamental para os rumos do golpe que se iniciara: “A revolução vitoriosa se investe no exercício do Poder Constituinte. Este se manifesta pela eleição popular ou pela revolução. Esta é a forma mais expressiva e mais radical do Poder Constituinte. Assim, a revolução vitoriosa, como o Poder Constituinte, se legitima por si mesma. Ela destitui o governo anterior e tem a capacidade de constituir o novo governo. Nela se contém a força normativa, inerente ao Poder Constituinte. Ela edita normas jurídicas sem que nisto seja limitada pela normatividade anterior à sua vitória. Os chefes da revolução vitoriosa, graças à ação das Forças Armadas e ao apoio inequívoco da Nação, representam o Povo e em seu nome exercem o Poder Constituinte, de que o Povo é o único titular”. (BRASIL, 2017)

compreendermos como o poder constituinte é juridicamente determinado. O que vemos ocorrer na ciência jurídica brasileira é uma forte apropriação dos debates estrangeiros sobre o poder constituinte, com alguns pensadores colocando-se em posição crítica a estas apropriações que não incorporam as nossas singularidades.

O primeiro ponto da nossa investigação acerca desta interpretação no Brasil é sobre como este conceito é cogitado através das doutrinas inscritas em grandes manuais, especificamente em manuais de direito constitucionais — que é onde este debate fica concentrado. Nossas perguntas são básicas: tal temática está presente? Se sim, como os autores a exploram? Nosso ímpeto em descrever essas análises não é o de apontar como a melhor fonte sobre o assunto esses manuais, mas sim como o assunto chega a maioria dos leigos e dos estudantes de direito. Os principais manuais de direito constitucional no Brasil, por exemplo, abordaram o tema na seguinte perspectiva: no instante em que indicam o caráter incondicionado, ilimitado (ao menos juridicamente) e inicial do poder constituinte, neste mesmo instante quase nada sobra ao se passar ao âmbito do poder constituído, ao se constituir este poder.

Com efeito, o estabelecimento deste poder acarreta o enclausuramento do poder constituinte, o qual somente se expressa agora enquanto fundamento essencial daquele — e, como analisamos, este fundamento pode ser transcendente, imanente ou integrado. É preciso dizer que a maioria desses manuais chamam a atenção para o fato de que o poder constituinte não se esgota permanentemente, como já previa os estudos de Sièyes. E são dois motivos dele não se esgotar: primeiro, porque ele é justamente o fundamento do poder e; segundo, porque o poder constituinte é uma força e, nesse contexto, pode ser exercida em momentos oportunos, tais como o de revolução. Entretanto, apesar de verificarmos uma possibilidade em que este poder não se destrua ao passar ao constituído, somente podemos analisar essa perspectiva em razão de uma possibilidade externa a este poder. O que queremos dizer é o simples fato de que, enquanto a conjuntura for a de permanência do poder constituído, com todas as suas forças operantes, o poder constituinte se esgota, meramente mostrando a sua face em razão de ser a justificativa deste sistema jurídico. Ele não tem espaço para agir pois deixou de existir ao se instituir em uma ordem normativa.

À medida que o sistema jurídico tenha forças para se manter, o poder constituinte aparecerá exclusivamente como fundamento, tendo a sua realização sido consumida por

inteiro em momento precedente à instauração do poder constituído. Mas, no momento em que este mesmo sistema passa a sofrer investidas a fim de o transformar, volta-se a falar de poder constituinte. Desse modo, somente enquanto um poder externo ao direito — e nesse sentido até não jurídico — é que o poder constituinte é apreendido pelas teorias jurídicas manualescas. Até mesmo Paulo Bonavides, em seu “Curso de Direito Constitucional”, trata o conceito de poder constituinte enquanto um conceito essencialmente político, enquanto é somente o “poder constituinte constituído” que tem uma forte conotação jurídica (BONAVIDES, 2004, p. 146-151).

Interessante observar a dificuldade em se tratar da questão do poder constituinte nos manuais jurídicos, principalmente aqueles de direito constitucional. A percepção central do poder constituinte passa por uma subdivisão que tem o objetivo de enfrentar o problema de modo a retirar a sua qualidade inerente. Ao se estabelecer a questão de um poder constituinte originário e um derivado, o que se coloca em jogo é, justamente, a apropriação extrema do poder constituído sobre o constituinte. Isso porque o que se entende por “poder constituinte derivado” nada mais é uma forma de se inovar o sistema jurídico, em suas leis mais elementares (como as normas constitucionais), por meio de regras já anteriormente definidas e que somente por meio delas é que se pode instituir novas normas. Ora, a limitação que o “poder constituinte derivado” tem nada mais é que uma limitação derivada do direito constituído e, por isso, não existe de fato este tipo de poder que é constituinte mas derivado: ele é, sobretudo, integrante do poder constituído e não constituinte.⁴² Uma vez que não acreditamos que esta subdivisão seja relevante — e para nós é até enganosa —, não nos preocuparemos em abordar as análises deste “poder constituinte derivado”.

Nossa percepção das interpretações que temos destes manuais são na conjuntura de que há uma prevalência do poder constituído sobre o constituinte, como apontamos acima. A título de exemplo, em sua obra “Curso de Direito Constitucional”, Mendes e Branco reconhecem essa preponderância, expondo uma possível razão para que o poder constituinte

⁴² Em nossa constituição da República podemos visualizar esta questão nas chamadas “cláusulas pétreas”, explícitas e implícitas, onde tornam-se parâmetros que devem ser observados para a modificação do próprio corpo de normas inserido nela. Também visualizamos esta questão em relação ao artigo 59 inciso I desta constituição que coloca como parte do processo legislativo as emendas à constituição, o que nos indica que este não se trata de um poder constituinte de fato, mas daquilo já constituído, pois deve se ater aos conteúdos emanados pelo artigo 60, que se refere ao processo de emenda. Tanto o é que há a possibilidade de arguir a inconstitucionalidade de emendas à constituição.

não possa se manifestar em qualquer momento: “O poder constituinte originário, entretanto, não costuma fazer-se ouvir a todo momento, até porque não haveria segurança das relações se assim fosse.” (MENDES; BRANCO, 2015, p. 106). Isso significa que em razão da instabilidade que este poder revela, a solução é confiná-lo num ponto onde, apesar de existir enquanto fundamento, ele se extinguiu completamente.

Em outro manual muito difundido contemporaneamente, “Direito Constitucional Esquemático”, Pedro Lenza, discorrendo sobre o poder constituinte e suas características fundamentais, estabelece que mesmo que possamos incorporar a permanência do poder constituinte após a instauração do poder constituído — com possibilidade do povo modificar as suas decisões a qualquer momento —, este poder se limita drasticamente a um momento específico onde observa-se um movimento constituinte que dá base à expressão deste poder:

Isso [a possibilidade de rever uma decisão] não significa que o poder constituinte originário permanente e “adormecido” sairá desse estado de “hibernação” e de “latência” a todo e qualquer momento, até porque instauraria indesejada insegurança jurídica. Para tanto, deve haver o “momento constituinte”, uma situação tal que justifique e requeira a quebra abrupta da ordem jurídica. (LENZA, 2012, p. 186)

Simultaneamente ao se atribuir a qualidade de ser um poder permanente, com a capacidade do seu titular o expressar, Lenza articula uma narrativa em que, em prol de justificativa exterior à ele, nós devemos nos conformar àquilo já decidido e, exclusivamente dentro do jogo que se estabeleceu, tentar modificar as decisões equivocadas. É assim que outra vez aparece aqui o mesmo motivo encontrado em Mendes e Branco para que o poder constituinte seja subjugado pelo poder constituído: é em razão de uma “segurança jurídica” que devemos bloquear toda a força que se manifesta com o poder constituinte. Dado ser um poder, de fato, versátil juridicamente — pois é um poder intensamente político — ele terá que ser restringido aos momentos em que o ordenamento jurídico não pode mais organizar a vida em sociedade.

O manual de Direito Constitucional de Motta e Barchet também traz a análise sobre a relação entre o poder constituinte e o poder constituído num viés próximo ao que até agora evidenciamos. Em seu “Curso de Direito Constitucional”, os autores afirmam que a própria definição de poder constituinte está em vista de ser um poder criador, criador de uma constituição, isto é, um poder que se articula com o fim específico de instituir a própria configuração do Estado: “O poder constituinte, numa primeira definição, é o poder de criar a

Constituição, de instituir o ordenamento jurídico supremo do Estado, e pois, o próprio Estado, juridicamente falando.” (MOTTA; BARCHET, 2009, p. 69). Aqui percebemos um poder que tem um caráter essencialmente teleológico e que, num sentido geral, não pode ser caracterizado enquanto um poder livre de fato, em razão da sua função ser determinada por algo exterior a ele: é por ser uma força que tem a capacidade de constituir uma constituição ou o próprio Estado que faz com que este poder seja articulado. A existência do poder constituinte assim é colocada em razão da sua aptidão em estabelecer o poder constituído e nele se esgota. Outra vez, o poder constituinte só volta — o poder constituinte de fato — num contexto onde o poder constituído deixa de ser imperante na ordem jurídica.

Entretanto, o ponto mais interessante do exame de Motta e Barchet em sua obra é em relação à característica de um poder extraordinário: o poder constituinte se manifesta excepcionalmente. Isso significa que na interpretação desses dois autores, o poder constituinte somente é expressado em situação extremas, extraordinárias, na qual o próprio direito e o Estado são colocados em questão.⁴³ E se avaliarmos as outras características apontadas pelos autores — tais como supremo, ilimitado, único e indivisível, indelegável — o que se infere de seus argumentos é o fato de que o poder constituinte se esvai com a constituição porque esta se reforça de uma “segurança jurídica” que o poder constituinte, pelas suas qualificações, não pode ter. Desse modo, de maneira muito semelhante ao que estamos criticando aqui, o poder constituinte se coloca apenas como fundamento transcendente da ordem constituída, se consumindo inteiramente nela, sem que possa haver a sua expressão enquanto durar esta ordem: o poder constituinte é a essência da ordem jurídica e, concomitante, esta ordem o aprisiona, não o deixa se manifestar.

Em sua obra “Direito Constitucional”, o atual ministro do STF Alexandre de Moraes, compreende toda a teoria do poder constituinte em poucas páginas. Novamente vemos a introdução do pensamento de Sieyès como paradigmático para pensarmos este conceito. Moraes não acrescenta nada ao debate, somente desenvolve uma percepção rasa sobre o tema, afim de passar o mais rapidamente possível por esta questão. Assim, volta-se a falar das características do poder constituinte (originário): “O Poder Constituinte caracteriza-se por ser *inicial, ilimitado, autônomo e incondicionado.*” (MORAES, 2008, p. 28). Fala-se

⁴³ Necessário observar a aproximação extrema que se coloca entre o poder constituinte e o estado de exceção, dado que o estado de exceção, ao menos numa perspectiva schmittiana, também somente é aparente em situações extraordinárias.

também das formas de expressão — se por Assembleia (convenção) ou Revolução (outorga) —, e presta-se a analisar a titularidade deste poder: sendo o povo o titular. O mais interessante talvez é a filiação que o autor tem ao citar o professor Manoel Gonçalves Ferreira Filho para explicar sobre a titularidade do poder constituinte, uma vez que — como veremos à frente — este autor tem uma percepção do poder constituinte que impossibilita que seu titular possa, de algum modo, exercer o seu próprio poder.

Anote-se também a obra “Direito Constitucional” de Kildare Gonçalves Carvalho que coloca o tema do poder constituinte como essencial para a instauração de um ordenamento jurídico. No capítulo de sua obra que trata sobre o conteúdo em questão há uma clara opção de se abordar como a teoria do poder constituinte é vista em diversos autores — com a volta de Sieyès, Carl Schmitt, Ferreira Filho, Paulo Bonavides, Uadi Lammêgo Bulos, mas também de Kelsen, São Tomás de Aquino e Hugo Grócio, dentre outros — possibilitando-nos uma perspectiva geral sobre esta temática. Apesar das divergências entre os diversos autores (que pensam o poder constituinte), há um núcleo inalterado no modo como o poder constituinte é pensado: a ele sempre é remetido a questão da soberania e a sua função básica é a de instaurar a ordem normativa. Não precisamos, outra vez, relatar as características do poder constituinte, sua titularidade, pois isto já foi amplamente investigado nas outras obras de direito constitucional analisadas; o interessante do livro de Kildere Carvalho é, justamente, ter demonstrado este núcleo que permanece invariável — e que será ponto de crítica posteriormente. De fato, entre os diversos autores que investigam este tema, a questão da soberania é entendida em sintonia com a do poder constituinte, uma vez que é a partir do poder soberano que se passa a constituir o mundo social.

Talvez um dos mais citados pesquisadores brasileiros sobre o poder constituinte na ciência jurídica seja Manoel Gonçalves Ferreira Filho. De fato, este personagem da história brasileira faz a sua contribuição para este debate e é fonte de influência para vários pensadores do direito. São várias obras onde a sua doutrina é citada e suas investigações apontadas. Detidamente, o professor Ferreira Filho se dedica ao tema em seu livro “O poder constituinte” publicado 1974 e com diversas edições, muito tendo em vista os acontecimentos presenciados à época. Como modo de conformar os eventos vindouros, tal obra tem o objetivo simples de esclarecer como a doutrina do poder constituinte se apresenta tanto politicamente quanto juridicamente, mas também em relação à história nacional quanto comparar com a

história de outras nações. Apesar de não haver um aprofundamento teórico imprescindível dado o tema, pois é extremamente sintético, o livro consegue se tornar uma referência para os estudiosos do direito constitucional, mesmo que o nosso intuito em o analisar seja mais como fonte de crítica e, conseqüentemente, discordância.

Mesmo que a opção por fazer um exame básico e simples sobre o poder constituinte seja inquestionável, o livro em tela se preocupa em evidenciar como este poder se configura no âmbito político e jurídico e quais são as suas principais características e disparidades (mesmo que tratar o poder constituinte em um viés específico acabe por retirar⁴⁴ a complexidade que o conceito tem). Também traz ao debate alguns questionamentos relevantes, principalmente quando está em questão as limitações que este poder pode ter, e abre o questionamento se o poder constituinte derivado — como o de reforma — pode ser de fato considerado um poder. Aliás, apesar de chamá-lo de “poder constituinte instituído”, tanto o poder derivado quanto o de reforma são inseridos no âmbito do poder constituído e não constituinte.⁴⁵ O próprio autor chega a afirmar que foi com esta sua obra que o debate sobre o poder constituinte tem como pano de fundo a teoria de Sieyès, sendo ele a iniciar tal debate.⁴⁶ Entretanto, essas qualidades da obra não retira a crítica que devemos tecer. O primeiro ponto de desaprovação — após apontarmos o problema em vê-lo separado em vieses distintos — refere-se ao já mencionado problema em se subdividir o poder constituinte em originário e derivado (instituído). Como observamos anteriormente, esta subdivisão é problemática na medida em que a modalidade derivada já está inserida dentro do ordenamento jurídico, do poder constituído, e não do poder constituinte.

Uma das primeiras críticas que podemos tecer em relação aos escritos de Ferreira Filho se dá no âmbito da titularidade e do exercício do poder constituinte. Para o ex-professor

⁴⁴ “Por outro lado, o chamado Poder Constituinte de Revisão, ou derivado, nada tem de um verdadeiro Poder. Deve ser visto mais realisticamente como um procedimento agravado, pelo qual o Poder Legislativo – melhor se diria Poder representativo – altera a Constituição observando os padrões por esta estipulados.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 165)

⁴⁵ Essa questão pode ser percebida em, ao menos, dois momentos: “O Poder Constituinte instituído, **como poder constituído que é**, apresenta limitações de fundo e limitações de forma.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 86) e em “Não é outro senão este o objetivo do Poder Constituinte de revisão: **permitir a modificação da Constituição dentro da ordem jurídica**, sem uma substituição da ordem jurídica, sem a ação, quase sempre revolucionária, do Poder Constituinte originário.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 91) Grifos nossos.

⁴⁶ Abordando sobre a terminologia usual sobre a reforma da constituição, Ferreira Filho comenta: “Eu, candidamente, no trabalho O Poder Constituinte, elaborado em 1973, **para o qual reivindico o mérito de introduzir a discussão no Brasil da doutrina de Sieyès (que até então não era sequer citado pelos eruditos)**, chamei de Poder de Revisão o poder de modificar a Constituição de acordo com a Constituição.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 151) Grifo nosso.

da USP, apesar de o titular do poder constituinte ser o povo — como consta na doutrina contemporânea — o seu exercício é legado a uma parcela deste povo por meio da representação. Assim, o povo seria somente um “titular passivo” enquanto por meio da representação se constituiria um “titular ativo”. Até aqui não há muito de novidade, mas esta parcela da população que expressa o poder constituinte é, para ele, uma elite que controla os rumos de um Estado:

O reconhecimento de que o povo é o titular do Poder Constituinte pouco esclarece quanto ao exercício deste mesmo poder. Quer dizer, o povo pode ser reconhecido como o titular do Poder Constituinte mas não é jamais quem o exerce. É ele um titular passivo, ao qual se imputa uma vontade constituinte sempre manifestada por uma elite. (FERREIRA FILHO, 2014, p. 38)

Essa elite que se constitui enquanto “titular ativo” do poder constituinte não é meramente vista de uma perspectiva econômica, mas também política, intelectual, social, de modo que, ao receber o exercício deste poder por meio da representação, ela se qualifica como o único e exclusivo grupo que expressa este poder. Assim, o poder constituinte fica condicionado à mentalidade de uma elite — que controla os rumos do poder constituinte — simultaneamente que o restante da população sofre de uma forte alienação. Esta teoria do “titular passivo e ativo” do poder constituinte defendida por Ferreira Filho acarreta, nada mais nada menos, que a total apatia, desinteresse, dos indivíduos em se colocar como agente ativo e participativo deste poder: a alienação do poder constituinte pelos sujeitos torna-se completa com Ferreira Filho.

Mas não só são esses os problemas por nós enfrentados na obra do professor Ferreira Filho, talvez o aspecto mais intrigante da sua obra seja o fato da análise que ele opera sobre o contexto político-jurídico do Brasil da década de 1980. De fato, a sua análise se coloca em posição de qualificar o processo constituinte de 1987-1988 enquanto uma continuação do processo instituído com a constituição de 1967 — entendida pelo autor como sendo convencional e não outorgada⁴⁷ — e com a emenda 1969. Para ele, a nossa atual constituição se qualificaria enquanto processo que realiza e dá forma à — por nós chamado de Golpe Militar — “Revolução de Março”. Para ele, há uma continuação explícita entre a atual

⁴⁷ “Mas tudo isso sopesado não parece correto dizer que a Constituição de 1967 tenha sido outorgada. Ela foi estabelecida por uma Convenção Constituinte, ainda que esta tenha sido limitada pelo ato de outorga que lhe deu força e lhe serviu de ponto de partida.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 61)

carta magna e a precedente: “Uma Constituição, outrossim, que não se levante contra a Revolução de Março e seus ideais, mas que se destine a institucionalizá-la de modo definitivo e duradouro.” (FERREIRA FILHO, 1979, p. XVI apud PAIXÃO, 2014, p. 436). Tendo adotado um discurso de continuação com a ordem anterior, Ferreira Filho entende ser a Constituinte de 1987-1988 não uma verdadeira constituinte, pois é delimitada pela emenda 26/1985 que a cria.⁴⁸ Ora, ao mesmo tempo em que argumenta ser o poder constituinte uma força social que não está somente no direito, Ferreira Filho cria uma narrativa política-jurídica de que a constituição de 1988 é a consumação do período autoritário anterior e não uma ruptura, como hoje a grande maioria dos juristas e pensadores da área jurídica tendem a defender.

Sendo essa narrativa da continuação bastante controversa, além das observações jurídicas sobre a constituição de 1967, as teorias expostas em suas obras e em seus posicionamentos políticos tornam-se elementares para entendermos qual é o seu interesse em produzir uma obra acerca de uma tema tão essencial como é o do poder constituinte. Ao se colocar enquanto vanguarda sobre o estudo do tema, Ferreira Filho estabelece os critérios, a base sobre a qual o debate em solo nacional se instruirá. Por isso, em vários dos manuais de direito constitucional que escolhemos examinar, os escritos de Ferreira Filho apareciam como fundamentais para compreender a teoria do poder constituinte. Mas, apesar de tornar-se uma das principais referências sobre o assunto, o professor Ferreira Filho ainda assim não consegue visualizar essas questões para além do plano jurídico-político, o que acaba por limitar e reduzir a sua contribuição para o debate que nesta dissertação quer se travar.

Por fim, a título de uma pequena aproximação com o direito estrangeiro, o professor Canotilho, em seu denso livro intitulado “Direito Constitucional e Teoria da Constituição”, desenvolve o conceito de poder constituinte em um prisma quase que profundamente político. Apesar de chamar a atenção para a pluralidade de abordagens que tal

⁴⁸ São várias os momentos em que Ferreira Filho defende o seu discurso de continuidade: “Pode-se incluir entre as Constituições fruto de reforma constitucional a Brasileira de 1988.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 42) Também em: “Assim, a Nova República não nasceu de uma revolução, surgiu do exato cumprimento da Constituição em vigor. Não lhe é dado, em consequência, invocar o Poder Constituinte revolucionário. Não detém ela Poder Constituinte originário.” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 112) Noutra momento: “Indubitavelmente, a nova Constituição foi obra de um poder derivado, conquanto a paixão política levasse muitos a sustentar o insustentável – ser uma Constituinte, convocada por uma Emenda à Constituição então vigente, composta inclusive por senadores eleitos há quatro anos, poder originário...” (FERREIRA FILHO, 2014, p. 114)

poder tem em diversos autores e em diversas sociedades, o professor entende que tal poder sempre é, em sua essência, representativo de uma “força política” que consegue se impor:

E, perante a multiplicidade de conceitos e definições, veremos que, no fundo, poder constituinte se revela sempre como uma questão de “poder”, de “força” ou de “autoridade” política que está em condições de, numa determinada situação concreta, criar, garantir ou eliminar uma Constituição entendida como lei fundamental da comunidade política. (CANOTILHO, 1997, p. 59)

Não obstante ser uma grande obra no assunto, o professor Canotilho ainda fica preso ao que fora estabelecido ao poder constituinte sem que haja feito uma crítica radical sobre as qualificações impostas. Uma vez mais o poder constituinte — como podemos perceber na citação acima — é compreendido como o mecanismo capaz de “criar, garantir ou eliminar” o ordenamento jurídico, dado que ele não se submete às limitações desta mesma ordem normativa, por ser também um poder político. Aqui, novamente, não vemos uma crítica sobre a configuração em que se confinou o poder constituinte, mas somente uma exposição do tema: onde as perguntas básicas voltam incessantemente — O que é o poder constituinte? Já o vimos; qual é seu titular? O povo; qual a forma de seu exercício? Por representação ou diretamente⁴⁹; e há limites para ele? Atualmente é possível haver — sem que se faça, primeiro, uma estudo profundo sobre se essas categorias, de fato, fazem sentido para se evidenciar toda a estrutura que este poder pode apresentar no mundo social. Talvez o mais interessante a se constatar na referida obra é o fato de Canotilho prever uma certa forma de vinculação a qual o poder constituinte está sendo submetido contemporaneamente. Princípios de justiça, o próprio jogo político e a sociedade em si são indispensáveis para a expressão do poder constituinte e, por isso, este torna-se vinculado aos âmbitos da sociedade que podem manifesta-lo.

O poder constituinte, quando tratado dentro das diversas teorias do constitucionalismo desenvolvidas nos manuais de direito constitucional, é reduzido a um âmbito de ação que, em verdade, o esgota num delimitado período, passando exclusivamente a “existir” enquanto fonte de legitimidade do poder constituído, da constituição, independente

⁴⁹ Apesar de, na página 74 de sua obra, prever a possibilidade da participação direta, Canotilho indica somente um exemplo histórico em que isso, aparentemente, possa ter ocorrido. Entretanto, a nós não parece que essa forma direta seja efetivamente direta — com a participação do povo no exercício desse poder — na medida em que o exemplo e as formas elencadas por ele são o plebiscito e o referendo, onde o povo somente aprova ou rejeita uma norma, não participando efetivamente de sua gênese.

de o estabelecer enquanto fonte imanente, integrada ou transcendente, pois o efeito é sempre o mesmo. O que verificamos ao trazer essas obras é que se pressupõe esse predomínio do poder constituído na medida em que enclausura a manifestação do poder constituinte àquele momento fundante de um novo ordenamento jurídico. Mas não só isso: também distingue, através da herança do pensamento de Sieyès, titularidade e exercício, o que acarreta a não participação do seu titular — quando é o povo — na expressão de seu poder. O ordenamento jurídico é fundado sobre um poder que representa, e não apresenta, um povo; um povo que foi alienado do seu poder e de seu exercício, ao mesmo tempo em que é necessário para ser fonte de legitimidade das decisões tomadas em seu lugar.

O que separa o pensamento de Antonio Negri e Giorgio Agamben dos outros autores que expusemos acima é a relação de aproximação entre a questão do poder constituinte e o da soberania. Em verdade, para Negri o poder constituinte somente poderá existir de fato se não for articulado com a soberania, a qual já se apresenta como imposição de poder e, por isso, o próprio aniquilamento da abertura deste poder — ou seja, a soberania é um modo de conformar o poder constituinte em padrões fixos e rígidos, o que o exaure. Já para Agamben, como analisaremos, a relação entre poder constituinte e constituído é uma relação existente desde a nível ontológico-político e, por esta razão, já propõe outra perspectiva para que saíamos dos dilemas que tal questão coloca no mundo social. Por meio dessas observações, a investigação que se iniciará com Negri e Agamben não se baseia nos lugares comuns que a teoria do poder constituinte esteve colocada, como evidenciamos nesta parte, sendo sua finalidade particular. Estaremos remando contra a tradição deste conceito, propondo novas leituras e modos de apresentar esta problemática. É sobretudo a tentativa de descoberta de um novo panorama, um novo paradigma, ao qual o tempo de agora deverá se vincular.

2.2 - O poder constituinte em Antonio Negri

Indo de encontro aos debates propostos pelas diversas teorias jurídicas e suas tradições, Antonio Negri articulará o poder constituinte através de autores e exemplos históricos esquecidos, ao menos no contexto da ciência jurídica. A sua análise vincula-se a uma postura mais radical, na qual o poder constituinte se constituirá enquanto uma potência que cria a liberdade no mundo. Por isso, em sua obra sobre o tema intitulada “O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade”, aos teóricos do direito serão contrapostos pensadores da política — tais como Maquiavel, Harrington, Marx e Lenin — e momentos históricos em que o poder constituinte aparece em sua face mais autêntica — como em períodos da Revolução Americana e Francesa, além da própria Revolução Russa. Mas, com efeito, o autor que se torna indispensável para Negri nesta pesquisa é Espinosa e seu raciocínio sobre a potência juntamente com suas implicações políticas (os quais foram objeto de exame no primeiro capítulo).

Ao produzir uma obra sobre o poder constituinte a partir de autores que, de fato, não abordam o tema especificamente, Negri abre uma perspectiva para além daquilo que estávamos acostumados a compreender do conceito. Como forma de atentarmos para esta circunstância, não há uma investigação profunda sobre o pensamento de Sieyès, como seria de se esperar tendo em conta a questão proposta. E não é porque Negri não tenha conhecimento sobre o livro-manifesto de Sieyès — o que seria impossível supor —, mas porque o interesse deste filósofo italiano é, justamente, arquitetar alternativas à modernidade que fogem ao modelo pesquisado por esta tradição. Ao escalar Espinosa, Maquiavel e Marx, por exemplo, Negri está possibilitando que a discussão sobre o poder constituinte torne-se mais profunda, pois esses pensadores fundamentais da modernidade são, exatamente, aqueles que se colocaram — através do uso que Negri faz de suas teorias — em posição de crítica acerca deste conceito e de seu uso até o presente. Sendo contrapontos à tradição e esboçando uma forte crítica sobre a maneira como ela compreende o poder constituinte, estes autores nos proporcionam um posicionamento mais profícuo para enfrentarmos os desafios que os tempos atuais nos impõem.

Em razão de já termos delineado minimamente o modo como a ciência jurídica, em suas diversas teorias, entende a questão do poder constituinte, agora nos resta

compreender como Negri a estabelecerá. De antemão, como podemos perceber, todo aquele debate anterior será colocado em questionamento por Negri, não só de modo a clarificar os problemas que cada uma daquelas percepções tinha, mas também no sentido de rejeitá-las enquanto perspectivas que conseguem colocar em evidência o poder constituinte: para Negri, em sua maioria, as teorias preconizadas pela ciência do Direito realizam, ao fim e ao cabo, a anulação deste poder, tornando-se insustentável interpretar o poder constituinte tendo como pressuposto todas essas teorias jurídicas, principalmente àqueles que se influenciaram pelas determinações de Hobbes e Hegel.

Em sua análise sobre o poder constituinte, o pensador italiano parte de uma linha de raciocínio que sempre colocará em evidência, concomitantemente, a radicalidade e o aspecto de crise as quais estarão vinculadas este poder. Sem que observemos essas duas configurações não há como compreendermos razoavelmente a teoria de Negri. Mas não só é o poder constituinte um conceito radical e de crise, mas sobretudo há que ser visto como algo concreto, como real, na medida em que a sua expressão somente é constatada a partir das reflexões que cada época histórica tem, ou seja, somente através das vivências e experiências que se manifestam em cada contexto histórico que poderemos investigar, de modo mais profundo e concreto, o poder constituinte. Por isso Negri pode ser considerado um autor que se confronta com aquelas outras linhas do direito, pois a sua perspectiva é, justamente, procurar por práticas e referências que nos auxiliam a compreender este poder — e não, como fazem, buscar uma teoria que conformará a própria projeção do poder constituinte. Em Negri este caminho se torna inverso e isto porque coloca-se em ação uma nova via, uma alternativa, para as questões que se apresentam contemporaneamente. A teoria do poder constituinte em Negri não é só uma teoria, mas um exame que tende a procurar práticas, ações, artificios para que o poder constituinte possa se manifestar em toda a sua potencialidade.

O que fica evidente com a obra deste filósofo italiano é a sua posição em relação à ligação entre o poder constituinte e a democracia. Nas análises que expomos de maneira sintetizada sobre as doutrinas jurídicas, não há quase que nenhuma referência à democracia, a não ser na simples forma da titularidade — que, como vimos, retira de fato o poder constituinte dos sujeitos. Aliás, para Negri algumas daquelas teorias até dão espaço para que práticas autoritárias e totalitárias ganham fisionomia e consigam dominar o espectro político-jurídico-social. Contudo, este autor italiano, em sua primeira frase da obra em interpretação,

já nos indica que o conceito de poder constituinte deverá estar umbilicalmente ligado ao de democracia, de modo que sem um o outro torna-se incompleto: “Falar de poder constituinte é falar de democracia” (NEGRI, 2002, p. 7). Não se trata apenas de uma relação adequada, onde os dois conceitos se fortalecem, mas, sobretudo, o que o autor percebe é a circunstância de que há um padrão histórico em que eles aparecem associados. Por isso, somente se compreendermos esses conceitos de maneira conjunta é que poderemos desvendar as reais características do poder constituinte.

Naturalmente que para compreendermos essa relação existente é necessário primeiro entender o que significam para Negri esses conceitos. Em ambos os conceitos os pensamentos de Espinosa e Maquiavel serão de grande importância para estabelecer a relação em tela. No primeiro capítulo desta dissertação, na oportunidade em que tratávamos do conceito de potência em Espinosa, pudemos esclarecer como a noção de democracia aparecia nas investigações deste filósofo. As perspectivas apontadas por este filósofo são de grande influência nas teorias de Negri, de modo que um dos modos de entender a democracia seria lembrarmos daquilo que já esboçamos (e assim remetemos o leitor para a parte em questão). De maneira sucinta, vimos que a democracia é a melhor forma de governo para Espinosa porque ela revela o *conatus* dos sujeitos em conjunto, aumentando a potência. Como a democracia forma-se com o *conatus* comum, nada lhe é oposta, pois não há nada que lhe contrarie⁵⁰ e, desse modo, é considerada absoluta. Isso porque a democracia é o governo onde todos os sujeitos são participantes, não tendo nada exterior que a possa destruir, tornando-se assim um Estado absoluto.

Manuel de Castro, tradutor dos livros de Espinosa da coleção “Os Pensadores”, em nota de rodapé nos informa que esse “Estado absoluto” cumpre-se onde há uma impossibilidade de se contrapor qualquer forma de poder ao poder soberano, não há coação externa: “O Estado absoluto é aquele em que nenhuma resistência à vontade do soberano é concebível” (CASTRO, nota de rodapé 15 in: ESPINOSA, 1983, p. 41).⁵¹ Esse alerta do tradutor da obra está alinhado à própria redação de Espinosa que, no Tratado Político, entende que o poder absoluto efetivamente só se produz onde todos os sujeitos participam: “Se existe

⁵⁰ Para maiores explicações, retornar a primeira parte desta dissertação.

⁵¹ Não podemos entender esse “Estado Absoluto” em Espinosa e Negri ligado aos Estados totalitários uma vez que a impossibilidade de resistência verifica-se apenas em razão da completa participação de todos os sujeitos.

um poder absoluto, não pode ser senão o que o povo inteiro possui.” (ESPINOSA, 1983, p. 341) Assim, esse poder absoluto se dá em virtude de todos os sujeitos terem a capacidade de demandarem suas necessidades, expressando o seu *conatus* para o aumento de suas potências, de seus direitos. Dessa maneira, não há espaço para que ocorra o enfraquecimento da potência, porque não existe limitações externas⁵² ao *conatus* da democracia e também das múltiplas singularidades dos sujeitos.

A democracia, por ser esse governo onde há a participação efetiva de todos, é assimilada como poder absoluto porque é uma expressão da multiplicidade de singulares: é a multidão que realiza e produz a democracia e, portanto, não há nada contra pois o todo é abrangido por ela. O caráter absoluto da democracia espinosana, apontada por Negri, é essencial para que a relacionemos com o poder constituinte. Ao mesmo tempo que o caráter absoluto aproxima democracia e poder constituinte, ela também afasta a teoria do constitucionalismo da democracia. Isso porque o constitucionalismo se constitui como uma “teoria do governo limitado”, impondo limites à própria democracia, como expusemos anteriormente. E sendo poder absoluto, a democracia não tem limites aos quais ela mesma não possa modificar: a democracia, ao contrário do constitucionalismo, é uma constante abertura para o novo.

A democracia também aparece em Negri a partir das perspectivas de Maquiavel sobre o assunto. Assim como em Espinosa, em Maquiavel a democracia também apresenta-se com um caráter absoluto. Também, na visão de Negri, o autor florentino considera a democracia como a melhor forma de governo existente pois se realiza através das disposições dos sujeitos. Ele comenta que a democracia em Maquiavel é a melhor forma de governo porque “[...] a sua efetividade está garantida pela determinação dos sujeitos” (NEGRI, 2002, p. 105). E é justamente por meio dessas determinações que o próprio poder constituinte pode se realizar: “[...] só existe democracia onde existe poder constituinte.” (NEGRI, 2002, p. 104).

Tanto em Espinosa quanto em Maquiavel a democracia é vista como um certo tipo de poder absoluto na medida em que os sujeitos estão incorporados. Sendo o governo de todos — e para Negri isso torna-se um governo da multidão — a democracia é a única forma de

⁵² Lembrar da proposição IV da Parte 1 da Ética: “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior.” (ESPINOSA, 1983, p. 180)

governo que consegue expressar, realmente, o poder constituinte. Aliás, é a própria expressão do poder constituinte que cria as condições para que exista uma democracia legítima, concreta. Uma vez que interpretamos o conceito de democracia, agora será nossa obrigação investigar o conceito de poder constituinte. Iremos percorrer o caminho que Negri cruza, adentrando nos pensamentos dos teóricos apontados acima e nas revoluções analisadas por ele. Antes, porém, é necessário alertar para o fato de que não nos proporemos a interpretar esses teóricos, mas sim investigar qual o uso e a aplicação que Negri faz das ideias destes filósofos — por isso nossa análise tem como objetivo esclarecer a interpretação de Negri sobre os pensamentos que virão a seguir.

No contexto do poder constituinte o pensamento de Maquiavel⁵³ torna-se relevante para inscrever este poder no âmbito da concretude do social, indo além daquele de uma mera teoria. Com este pensador, Negri pode analisar o poder constituinte como um poder real, um poder que determina as relações sociais, sendo compreendido através das experiências vivenciadas ao longo da história, ao longo do tempo: a temporalidade torna-se o elemento fundamental para articularmos o poder constituinte em Maquiavel. Mesmo que Maquiavel não tenha se proposto a analisar particularmente o poder constituinte, as implicações das suas obras nos mostram que este poder é percebido naquele momento singular da fundação de um Estado e as constantes transformações que acontecem no campo político. Dado que o poder constituinte apresenta-se nestes momentos históricos inigualáveis, logo podemos compreender que em Maquiavel este conceito se remeta ao âmbito de uma crise: é apenas no contexto de uma crise que o poder constituinte aparece como prática social, porque é na crise que a mutação toma forma. A crise abre o espaço para que novas práticas possam ser propostas, de modo que a política — e porque não o direito — se adequem a todo instante para dar legitimidade às transformações.

A principal característica que Negri percebe do poder constituinte no escritor florentino é a sua ligação com o tempo, sobre as formas como as ações podem controlar as transformações. As constantes mutações do campo político-jurídico são determinantes para a

⁵³ Não é objetivo específico desta dissertação desenvolver a teoria de Maquiavel como um todo. Na análise que se seguirá, nos limitaremos a interpretar e esclarecer qual a relevância do autor florentino para o poder constituinte, evidenciando aquilo que Negri vê de indispensável à teoria do poder constituinte em Maquiavel, por isso, não se avançará em todas as linhas percorridas por Negri, mas somente àquela que constitui a nossa finalidade particular: encontrar a configuração do poder constituinte para este autor.

expressão do poder constituinte, na medida em que é no tempo que as ações humanas têm sua *práxis* desenvolvida. Por isso, Negri entende ser essencial para Maquiavel compreender como as ações humanas podem influenciar essas modificações. Podemos perceber também que essas mutações não só se inserem no campo da natureza, mas são sobretudo perpassadas pela esfera da história: é por meio das vivências do passado e seus exemplos que as ações humanas serão enriquecidas por essa razão que se evidencia historicamente: “A mutação e o novo atravessam, recuperam e transformam a natureza e a história. Quando a mutação é profunda, apresenta-se como uma *práxis* original que vivifica a tradição e a transforma.” (NEGRI, 2002, p. 60). Isto significa que em Maquiavel há a completa rejeição, por exemplo, das ideias de Políbio⁵⁴ sobre a política, tendo em vista a teoria da *anakyklosis*, que estabelece um ciclo contínuo das formas de governo — onde as formas boas se degeneram nas formas ruins — na qual a ação do ser humano parece não resultar em nenhum controle: o destino controla e determina todas as coisas.

Indo em confronto com esta perspectiva, Maquiavel entende ser justamente nos momentos de crise que a ação humana tem seu espaço alargado, onde ela poderá influenciar os acontecimentos de maneira profunda. Ao horizonte do destino passa a se contrapor a virtude humana ou, para usarmos o vocabulário de Maquiavel, em confronto com a *fortuna* aparece a *virtù*. O pressuposto básico da teoria do escritor florentino é essa capacidade de agir sobre o destino. Ora, já dissemos acima, o espaço que se abre à ação humana ocorre justamente em períodos de fortes transformações, onde a capacidade de agir pode ser estabelecida de maneira primordial. Dado esses momentos de mutação não estarem meramente ao alvedrio da *fortuna*, a *virtù* consegue fazer-se prevalecer, determinando os rumos que este período tomará, isto porque o conhecimento do passado permite ao ser humano antever os efeitos, podendo assim se posicionar privilegiadamente em razão da sua finalidade. Por isso, em Maquiavel, a história tem um valor crucial para aqueles que praticam a política. Esclarecendo sobre esta interpretação, Negri argumenta que:

A operação teórica fundamental de Maquiavel consiste em fazer da mutação uma estrutura global que é atravessada, enquanto globalidade, pela ação humana. Porém esta ação é ela mesma estrutural, estende-se pela globalidade do horizonte histórico, aferra e domina as variações do tempo, dando-lhes sentido e significado. Em outros termos: Maquiavel constrói uma função científica que arranca a mutação ao destino

⁵⁴ Mas também em relação às teorias de Platão e Aristóteles. Para maiores informações consultar Negri, 2002, p. 96.

e faz dela um elemento da história; arranca a história ao passado e a considera como um contínuo temporal; arranca o tempo à continuidade e constrói a possibilidade de sobredeterminar o destino. (NEGRI, 2002, p. 62).

Se na visão de Políbio o destino era inexorável, em Maquiavel vemos uma abertura que permite ao ser humano influenciar os acontecimentos, modificando-os de acordo com os seus interesses específicos. Agindo sobre o tempo, Maquiavel coloca à disposição dos seres humanos a capacidade de controlar a direção de suas vidas, não apenas sofrendo mais os efeitos da dinâmica da natureza, do destino. Logo, é no âmbito do tempo que o poder toma forma e se instaura como um poder de fato, porque é nele que as ações dos seres podem constituir todas as coisas. O uso do tempo torna-se uma tecnologia do poder primordial para que a balança entre *fortuna* e *virtù* possa ser favorável à última. A própria potência do ser se desenvolve no tempo e no jogo contínuo entre *fortuna* e *virtù*, de maneira que a potência se eleva na medida em que a *virtù* predomina sobre a *fortuna*.

A relação que se estabelece entre *fortuna* e *virtù*, na perspectiva de Negri, é análoga à que se desenvolve na relação entre o poder constituinte e poder constituído. Se o poder constituído torna-se aquilo imposto exteriormente ao seres — isto é, uma força externa que coage os sujeitos —; o poder constituinte torna-se uma vontade que sempre quer se colocar em ação, nunca cessando a sua expressão. E não quer cessar a sua expressão pois a constante mais invariável desta equação é o fato de que a mutação ocorre ou tem possibilidade de ocorrer a qualquer momento. Portanto, não existe um âmbito no qual a *fortuna* não pode ser influenciada pela *virtù*. Assim como os contextos mudam ao longo do tempo, as decisões, as vontades, devem ser modificadas afim de capturar essas transformações. É nesse sentido que há uma forte crise na própria relação entre estes poderes: na medida em que o poder constituinte constitui um poder constituído, este último passa a lhe fazer oposição, o que coloca em questão a própria expressão do poder constituinte que lhe deu origem, tornando-se um impasse elementar nesta relação: “Toda vez que a *virtù* se realiza, ela descobre que trabalha na acumulação de alguma coisa que, tornando-se forte, opõe-se a ela.” (Negri, 2002, p. 92).

Incidindo sobre o tempo, a ação norteia os acontecimentos nestes momentos de mutações, e norteia tanto mais quando a ação se torna potente. Essa potência do agir coloca-se em vista do estabelecimento de uma nova realidade que se propicia com as constantes

transformações que ocorrem no panorama político, jurídico e social de uma determinada sociedade. A ação que constitui uma nova realidade constitui, em verdade, um novo Estado e novos mecanismos aos quais esta nova ordem estará vinculada: é, sobretudo, uma ação que reflete a própria expressão do poder constituinte (NEGRI, 2002, p. 64). Por tudo isso que encontramos da leitura de Negri sobre Maquiavel, o que fica patente é o fato de que o poder constituinte se vincula a um aspecto temporal primordialmente, é um poder que se relaciona com as mutações e a capacidade que se abre às ações humanas. Em termos negrianos, em Maquiavel vemos a inclinação do poder constituinte de “sobredeterminar o tempo”, na medida em que o tempo torna-se o contexto ao qual este poder se associa para, justamente, se manifestar. É por isso que Negri entende ser a *virtù* maquiaveliana uma “potência ontológica pura”, pois esta configura-se na própria ação humana enquanto tal (NEGRI, 2002, p. 142). É apenas como princípio constituinte que a *virtù* torna-se poder constituinte, unicamente quando tem essa capacidade de agir no tempo e sobre o tempo, constituindo-o e determinando seus rumos, que a *virtù* pode ser vista como poder constituinte. Enquanto no âmbito da *fortuna* — como exemplo da *anakyklosis* — a concepção da história é de um tempo passivo, onde ocorre a repetição constantemente. Já o campo da *virtù* vemos a história transformar-se num tempo ativo, de criação, onde surge as possibilidades para a produção que sobredetermina o tempo a partir da sua ação.

O que é de importante na análise de Negri das teorias de Maquiavel é o fato de o poder constituinte ser interpretado no contexto de crise, onde abre-se a possibilidade de que a *virtù*, tanto individual quanto coletiva, possa manifestar toda a sua potencialidade. Manifesta esta no momento em que sobredetermina o tempo na mutação, prevalecendo assim a vontade dos seres sobre o destino. Constituindo a ação com toda a sua potencialidade, a *virtù* apresenta-se como essa “potência ontológica pura”, como indicamos acima. O que Negri descobre de notório na teoria de Maquiavel é essa fundação ontológica do poder constituinte. Entretanto, mesmo que o autor florentino tenha instaurado essa nova perspectiva do poder constituinte para Negri, ainda sim sua teorização não foi suficiente para compreender todos os atributos deste poder. É preciso, portanto, avançar nesta análise, incorporando outros personagens e contextos para que possamos apreender este conceito. É com o pensamento do revolucionário inglês Harrington que Negri entende uma possível progressão em relação as obras de Maquiavel.

Em Harrington o poder constituinte apresenta-se como contrapoder, onde ele passa a acrescentar uma condição material, uma vez que em Maquiavel ainda não se consegue instituir essa condição. De acordo com Negri, para Harrington, para que a *virtù* possa realmente se fazer como ação constitutiva antes ela deve pressupor condições materiais suficientes para que as suas decisões sejam observadas. Sem que haja um “sistema de liberdades materialmente fundadas” (NEGRI, 2002, p. 159) não há como o poder constituinte se manifestar enquanto *virtù*. O que garante essa “condição material” igual é, justamente, a disponibilidade da propriedade a todos os sujeitos. Desse modo, se as condições materiais forem estabelecidas de maneira equânime é que existirá, de fato, a liberdade dos sujeitos e, conseqüentemente, o espaço para que o poder constituinte se configure como *práxis* aberta aos sujeitos.

O passo que Harrington dá nesta investigação é o de, exatamente, compreender que apenas se as condições materiais forem iguais, poderemos falar em expressão de poder de maneira equânime. Enquanto essas condições forem díspares, o que se articula é sempre a imposição de um poder sobre múltiplos sujeitos. Se a propriedade, sendo essa condição material básica, for organizada através de um “regime coletivo” (NEGRI, 2002, p. 172), onde todos têm participação, só assim abriríamos espaço para que o poder constituinte pudesse mostrar-se com toda a sua força. Tão somente após estabelecer essas condições materiais é que poderíamos falar em constituição de direitos. A estratégia de Harrington parece ser frutífera na medida em que, com a garantia da igualdade das condições materiais, também garante-se a igualdade das condições formais, dado que as decisões e ações de qualquer sujeito passam a atingir toda a coletividade. Em razão do poder político estar inscrito em todos os sujeitos, qualquer ação deve ter como pressuposto o coletivo, que lhe dá a legitimidade.⁵⁵ Isto significa que a criação de uma lei, por exemplo, há que se conformar às condições materiais e, portanto, o poder constituinte que se configura através dessas condições apresenta-se, sobretudo, como contrapoder, pois torna-se um instrumento que avalia a própria constituição das coisas.

O poder constituinte tem essa faceta de ser contrapoder na medida em que, dada a luta pela apropriação, ele acarreta a criação de mecanismos capazes de resolver os conflitos

⁵⁵ Harrington compreende o povo enquanto “[...] fundamento constituinte da legalidade” (NEGRI, 2002, p. 186) porque “O povo funda o poder e constitui a soberania [...]” (NEGRI, 2002, p. 185).

que podem surgir com estas lutas — que tem, como avaliamos, o pressuposto da igualdade de propriedade. Visto que o poder constituinte surge como mecanismo em prol da resolução dos conflitos, ele tem a capacidade de inovar na medida em que se adequa às situações que irrompem. Isto posto, além de apresentar-se como contrapoder — na medida em que se coloca em confronto a qualquer um que tenta retirar-lhe seu caráter constituinte —, o poder constituinte também se qualifica enquanto “poder formador”, uma vez que se funda, institui, novas relações, novos direitos: o poder constituinte articula-se como uma “máquina constitutiva” (NEGRI, 2002, p. 175).

Superando o plano de Maquiavel onde o poder constituinte só apresenta uma base idealizada, em Harrington vemos a possibilidade da materialização, o que conduz a oportunidade deste poder constituir, criar e articular diversas relações sociais, políticas, jurídicas, de modo sempre acessível, livre, nunca se imperando por uma coação. Em sua análise sobre Harrington, Negri é conclusivo sobre o debate em questão:

O conceito de poder constituinte recusa toda idealização: ele se configura como contrapoder, como capacidade de responder continuamente às oportunidades históricas e de exprimir potência, está sempre em relação com a inovação, impedindo assim a inversão do curso histórico. Expressando-se, o poder constituinte oferece um pouco mais de ser à história. (NEGRI, 2002, p. 190).

Para Negri, os raciocínios e observações de Maquiavel e Harrington nos dão uma base concisa sobre aquilo que podemos delimitar como sendo o poder constituinte investido no tempo. Um poder que tem uma fundação na ontologia — sendo um “ato ontologicamente constitutivo” (NEGRI, 2002, p. 229) —, que se manifesta tendo em vista a realidade concreta dos seres, exprimindo sua potencialidade a fim de propiciar um contexto em que os seres possam viver com liberdade de fato. Mas, mesmo que já tínhamos interpretado essas bases, ainda temos um caminho a percorrer, de modo a investigar todos os atributos deste poder para, posteriormente, delinear a estrutura da sua potencialidade. E é justamente em um outro ângulo que analisaremos agora: além de estar inscrito no tempo, o poder constituinte também se instaura no espaço. O espaço torna-se o local privilegiado onde a ação criativa deste poder pode se manifestar:

O espaço funda o poder porque é concebido como apropriação, como expansividade, como “fronteira” da liberdade, em suma: lugar em que a potência dos cidadãos se faz poder, síntese de uma atividade positiva proposta a cada cidadão como lugar de poder. (NEGRI, 2002, p. 214).

Será através do exemplo histórico da Revolução Americana pela independência que Negri evidencia o aspecto espacial do poder constituinte. Com esta revolução, o espaço torna-se o campo onde a liberdade pode se mostrar, agir, de modo a produzir genuinamente — transformando a natureza através do trabalho vivo dos sujeitos —, de constituir uma política nova, de construir inovadoramente a própria subjetividade dos sujeitos. É no território que o poder constituinte se associa de maneira determinante e é na revolução que ele tem o impulso para poder agir, em vista do espaço a ser instituído. Se este poder se estabelece espacialmente, então a sua expressão sempre estará em vista de ser um espaço de liberdade, de modo que a sua essência sempre se estenderá neste espaço, alargando a fronteira onde ele impera. Por isso Negri pode dizer que o poder constituinte é sempre expansivo, porque ele está configurado a romper com as fronteiras impostas — e aqui pode ser tanto no sentido territorial quanto no sentido jurídico — a fim de se expandir. Negri mesmo entende que, a partir desta revolução, o poder constituinte não é uma finalidade intrínseca dos revolucionários, mas sim uma ferramenta à disposição dos sujeitos para criarem o espaço da sua liberdade. Por consequência, não se finaliza ou se conclui, pois “O poder constituinte é um caminho a percorrer.” (NEGRI, 2002, p. 224). Essa característica espacial e expansiva do poder constituinte vista na Revolução Americana é tão patente que Negri constata-a no principal documento que se tem da época:

Jefferson exprime nesta *Declaração* um elemento fundamental para a história do conceito de poder constituinte: ele se apresenta como capacidade de construção de um espaço totalmente novo, de um espaço redefinido pela política, conquistado pela atividade de fundação da emancipação política, e o faz em termos universais. (NEGRI, 2002, p. 225).

Mesmo que o pós-revolução tenha solapado a força do poder constituinte — indicando que a sua manifestação extinguiu-se com os “Pais fundadores” da nação — e que o poder constituído tenha se imposto através da “máquina constitucional”, o que percebemos, com efeito, é o fato de que o poder constituinte permanece constante e expansivo, mesmo neste cenário inadequado. Isso se evidencia todas as vezes em que o “pacto constitucional” é colocado em questionamento e tem-se a necessidade de novos acordos e compromissos para que se chegue à resolução desses conflitos.⁵⁶

⁵⁶ Poderíamos exemplificar com a própria Guerra Civil Americana e com algumas decisões importantes para o equilíbrio do corpo social, como é o caso paradigmático “Brown v. Board of Education” de 1954.

Outra revolução necessária para investigarmos toda a radicalidade do conceito de poder constituinte é a Revolução Francesa. Com esta revolução vemos o caráter temporal visto em Maquiavel ser aprofundado, na medida em que se configura como uma ação temporal contínua. Essa temporalidade se afirma como um processo aberto, onde a prática revolucionária se dará de modo constante, permanente. Apesar de acrescentar mais intensidade ao tempo, com a Revolução Francesa essa temporalidade terá que ser compreendida dentro do espaço público, uma vez que se constitui “[...] como território temporal para as massas.” (NEGRI, 2002, p. 279). De fato, a temporalidade que aparece com o poder constituinte é constitutiva da própria subjetividade dos sujeitos, dado que eles tem a sua experiência de vida mediada pelo tempo. É através do uso do tempo, e a possibilidade de ser disponível aos sujeitos, que os seres humanos manifestam a sua subjetividade no mundo, produzindo-a, criando-a no contexto social, político, jurídico. Por isso essa temporalidade é concreta, se articulando com as vivências e práticas sociais dos sujeitos, que a expressam através de sua liberdade e do sentimento de pertencimento à comunidade: a temporalidade vincula-se, de maneira autêntica, com a vida social (NEGRI, 2002, p. 324).

O tempo, a temporalidade, estrutura-se enquanto espaço por meio do qual os sujeitos estarão agindo, usando da sua liberdade para se expressar no mundo, constituindo, produzindo o mundo social como o conhecemos. Negri percebe que a partir da Revolução Francesa o tempo é visto como uma potência constitutiva e o poder constituinte apresenta-se como uma potência histórica que nunca cessa de operar, porque busca se manter em constante relação com o tempo a fim de o liberar para que os sujeitos possam se expressar, não só em sua subjetividade particular, mas, sobretudo, tendo em vista a expressão do sujeito coletivo — o que Negri chamaria de multidão.

Ao examinar o poder constituinte como uma potência histórica, o filósofo italiano chama-nos a atenção para o fato de que o poder constituinte possa ser instrumentalizado em diferentes perspectivas, as quais serão avaliadas de acordo com o grau de liberação que efetua nos sujeitos. Assim, quanto mais o poder constituinte for aberto, constante, livre, ele será considerado como um poder essencialmente revolucionário, entretanto, se for um poder fechado, restrito, concluso, será visto como reacionário, como um poder conservador desde o seu início: “O que quero dizer é que, se o princípio constituinte for aberto, ele será revolucionário; se for fechado, ele será reacionário e conservador. Abertura e encerramento do

tempo determinam o sentido substantivo do princípio constituinte.” (NEGRI, 2002, p. 331). É aqui que ultrapassamos as análises de Maquiavel, uma vez que a *virtù* não fica mais indiferenciada, mas tem um sentido histórico preciso que a vincula ao princípio constituinte. É na forma da liberação do tempo, de uma abertura permanente, que a *virtù* maquiaveliana adquire seu sentido constituinte.

Em vista de todo esse debate, no contexto da Revolução Francesa a conjuntura temporal torna-se “Uma condição de constituição ontologicamente revolucionária.” (NEGRI, 2002, p. 301) do poder constituinte. A reapropriação do tempo pelas massas é o ponto central para que a exteriorização deste poder possa, com efeito, ser uma prática permanente. E, por isso, esta reapropriação deverá nos levar a fazer a crítica ao modo de trabalho vigente, dado que o controle do tempo, por meio da jornada de trabalho, é uma forma de não possibilitar a manifestação deste poder:

A novidade introduzida pela Revolução Francesa na teoria do poder constituinte consiste na reapropriação prática de sua temporalidade — uma temporalidade que rompe toda intermitência e/ou separação da política e, deste modo, introduz o poder constituinte no terreno da sociedade e de sua organização, situando-o como princípio da crítica do trabalho. (NEGRI, 2002, p. 285).

Ao apoderar-se da própria condição do uso do tempo, os sujeitos terão a possibilidade de expressarem sua subjetividade, de produzir e criar o mundo social como liberdade, como liberação dos vínculos compulsórios. Por conseguinte, é com o pensamento de Marx e Lenin, além do contexto da própria Revolução Russa, que poderemos avançar a perspectiva do poder constituinte como “princípio da crítica do trabalho”, na medida em que a temporalidade livre da multidão é contraposta à constituição do trabalho por meio da jornada de trabalho.

A articulação que Negri faz do poder constituinte em Marx e Lenin se dá mais especificamente em relação às interpretações que podemos ter dos seus escritos, do que de um tratamento particular do conceito em tela. Com efeito, não só com Marx e Lenin, mas também em Maquiavel e Harrington a teoria do poder constituinte é vista através das entrelinhas, de uma investigação interpretativa sobre como este conceito é derivado dos diversos apontamentos e análises desenvolvidas por esses teóricos que examinamos. Seguindo a linha que iniciamos com Maquiavel, a interpretação do poder constituinte a partir de Marx e Lenin se qualifica como inovadora, se contrapondo ao modo como a tradição enxerga essa noção.

Negri entende que em Marx o poder constituinte pode ser visto enquanto um poder que abre a possibilidade para que o domínio do capital nas relações de produção seja destruído, isto é, abre-se a possibilidade da liberação das relações de produção. Interessante observar que essas relações de produção não tem somente o referente econômico — como poderia-se imaginar — mas, sobretudo, refere-se a todos os âmbitos sociais (político, jurídico, social...). Por isso, através dessas relações constitui-se um poder que se referirá, conseqüentemente, a toda a sociedade, dominando completamente a expressão de poder que se poderia ter nela. É assim que o capital surge como ponto de domínio para que uma classe possa sobrepor seus interesses a outra, sendo o direito um instrumento a disposição para que esse controle se efetive sem o uso contínuo da violência física — mesmo que use de outros tipos de violência.

Para entendermos como o poder constituinte se dá neste contexto devemos antes entender que, o capitalismo em si, após se desenvolver através da apropriação e expropriação, passa a se concentrar nas técnicas de acumulação de capital. Essa concentração de capital se organiza em dois mecanismos principais: a violência e a cooperação. O contexto da violência é onde ocorre a acumulação por meio de técnicas que retiram dos sujeitos a capacidade de liberar-se das coações do capital. Essa violência passa também a ser tutelada pela classe dominante de maneira singular: o uso da violência torna-se restrito ao órgãos que representam os interesses da classe hegemônica. Entretanto a violência não pode ser compreendida como um mecanismo secundário e acessório à acumulação, mas é sim o mecanismo principal desta: “Foi a violência que acionou o mecanismo da acumulação.” (NEGRI, 2002, p. 357). Por isso a violência torna-se uma condição para a propagação do sistema capitalista, na medida em que cria a condição elementar para que a acumulação ocorra: a separação entre trabalhador e meios de produção (NEGRI, 2002, p. 358).

Além de ser um instrumento de acumulação, a violência também mostra-se como mecanismo que cria conjunturas para que a acumulação permaneça, isto é, a violência é uma maneira da classe dominante manifestar o poder constituinte: “A violência é um dado constituinte, dado e continuidade, fato e organização, efetividade e validade.” (NEGRI, 2002, p. 358). É neste momento que se verifica o surgimento do direito, uma vez que a instauração de leis para a promoção e proteção da acumulação do capital é a própria manifestação do poder constituinte, da violência transfigurada em princípio da legalidade — o direito torna-se

uma técnica acessória para a acumulação. Tendo esse papel fundamental, a violência adquire um status relevante para a manutenção da hegemonia de uma classe sobre a outra, em razão de ser o elemento crucial para as configurações de uma sociedade: na sociedade capitalista “[...] a violência constituiu-se em centro de todo poder e de todo o direito e, *a fortiori*, em expressão de poder constituinte.” (NEGRI, 2002, p. 359). Contudo, mesmo sendo expressão do poder constituinte, a violência que cria o ordenamento jurídico, cria também as condições para que o poder constituído seja proeminente no contexto social: “O poder constituinte tornou-se poder constituído, uma espécie de nível médio da violência, que é a sobredeterminação de toda relação social.” (NEGRI, 2002, p. 359)

Mesmo que a violência seja um elemento imprescindível para a acumulação, não é o único que Negri interpreta das suas leituras de Marx: ao lado da violência — e até em constante articulação com ela — há também o mecanismo da cooperação para ser esclarecido. A cooperação é percebida enquanto “[...] uma força essencialmente produtiva” (NEGRI, 2002, p. 365) e, assim, uma linha alternativa para que possamos fazer um contraponto à acumulação através da violência. Em Marx a cooperação tem duas facetas: primeiro, como força que produz capital; e, segundo, como técnica de socialização dos trabalhadores. Na primeira forma a cooperação organiza-se através de regulamentos que promovem a cooperação entre os trabalhadores, com a finalidade específica do aumento da acumulação. Tal perspectiva se insere então numa organização hierarquizada, onde há comandos e ordens que determinam como os trabalhadores devem agir no momento da produção.⁵⁷

É sobretudo como técnica de socialização dos trabalhadores que vemos a cooperação ser, de fato, aquela “força produtiva”. Esse segundo viés da cooperação surge com o próprio desenvolvimento do capital, o qual propicia as condições da sua derrocada. Isto significa que este caráter antagonista do capital promove a percepção de que a cooperação entre os trabalhadores cria o ambiente da sua emancipação em relação ao capital, ou seja, a liberação da alienação do trabalho capitalista. Esse modelo de cooperação qualifica-se como o reconhecimento da capacidade produtiva dos sujeitos. Sendo produtiva, essa cooperação afirma-se como mecanismo que possibilita a composição do sujeito político, uma vez que o poder constituinte é articulado na capacidade de produzir dos sujeitos, que se torna uma

⁵⁷ Os clássicos modos de produção taylorista, fordista e toyotista são os exemplos mais esclarecedores sobre a acumulação através da cooperação.

potência ativa. Assim, o *locus operandi* do poder constituinte é, justamente, o processo produtivo dos sujeitos políticos, onde ele tanto se manifesta como se reproduz, originando sempre um contexto maior de liberdade. Por isso, o modo como o direito é pensado neste contexto é radicalmente oposto ao modo como o sistema capitalista o configurou: aqui ele deve ser o mecanismo que garante a não alienação do trabalho, da potência produtiva, assegurando que a capacidade produtiva dos trabalhadores seja “[...] transformada em poder constituinte, continuamente aberto e desenvolvido.” (NEGRI, 2002, p. 368).

O que a investigação de Negri nos evidencia é o fato de que com essas observações da teoria de Marx, o poder constituinte adquire um caráter absoluto na medida em que consegue se colocar como uma força real que derroga a produção alienada e instaura o ambiente para a trabalho livre e vivo (NEGRI, 2002, p. 371). O poder constituinte constitui-se como liberação, rompendo com o mecanismo da violência e também do direito — que deriva dela — afim de que instituir esse trabalho livre. Para Negri, o que se manifesta neste contexto é o fato de que: “O poder constituinte é aquele que, através da cooperação, libera o trabalho social vivo de toda dominação, é a constituição dessa liberação.” (NEGRI, 2002, p. 372). Essa liberação do trabalho é percebida tanto na esfera espacial quanto na temporal, pois produz o espaço da cooperação social e a abertura do tempo através da derrubada da jornada de trabalho excessiva. Por isso Negri pode dizer que “[...] o trabalho vivo é poder constituinte que se opõe ao poder constituído e, portanto, é abertura incessante de novas possibilidades de liberdade.” (NEGRI, 2002, p. 372). É esse “trabalho social vivo” que se torna o “protagonista absoluto da história” pois é aquele que rompe com o sistema capitalista ao mesmo tempo que institui uma nova mentalidade de produção, que não meramente produz coisas, mas sobretudo produz sujeitos, subjetividades, liberdade. E, produzindo isso tudo, produz o social e a política de maneira conjunta uma vez que o trabalhador é, integralmente, cidadão (NEGRI, 2002, p. 374). Em suma, o poder constituinte deve ser sempre visto como uma prática de liberação, a fim de possibilitar alternativas para a constituição de um mundo livre.

Após todo esse percurso que seguimos, será com as ideias de Lenin que o poder constituinte ganhará uma “fundação radical” na visão de Negri. Para ele, a importância de Lenin é devida ao seu entendimento de que a revolução deve ser permanente, isto é, o poder expressado pela classe operária só se qualifica como poder constituinte se for articulado como luta constante, é uma luta que não tem termo nem fim. Além disso, ao pensar sobre esse

contexto, Lenin nos mostra ser necessário dois sujeitos históricos para que esse luta leve nos bom porto: os sovietes e o partido. O primeiro porque ele é a própria expressão da luta proletária, se posicionando tanto política quanto economicamente no contexto destas lutas. Os sovietes são a força por trás da luta operária, é a espontaneidade que surge do processo de alienação — num primeiro momento — mas, sobretudo, do processo de cooperação evidenciado por Marx.

Ora, sendo a expressão de uma classe e agindo por espontaneidade, os sovietes parecem não ser capazes de traçar um propósito específico para a sua luta, o que unicamente pode ser feito através do partido. É nesse sentido que Negri entende ser os sovietes uma “[...] condição normal de existência e de expressão da classe, e precisa ser apreendida, acompanhada, exaltada e superada.” (NEGRI, 2002, p. 386), ficando o partido com a atribuição de operacionalizar as lutas operárias em transformações sociais, transformar a condição de exploração em condição de liberdade. O partido então não seria aquele que domina e conforma para os seus interesses específicos o poder dos sovietes, mas justamente aquele que dá sentido, que coloca essa luta proletária em um rumo que a beneficia de maneira recorrente:

Se existe uma racionalidade da história espontânea das lutas, ela é determinada ou pelo capital, ou pela classe, naquilo que ela tem de mais consciente, de mais político. E isto é tudo que o partido é: partido de classe que recupera, da espontaneidade das lutas, a nostalgia da organização alternativa; que estrutura a autonomia de classe e planifica conscientemente suas expressões. (NEGRI, 2002, p. 395).

Posicionando a espontaneidade dos sovietes a favor da luta proletária, o partido possibilita que o caminho para a liberdade e o fim da alienação do trabalho seja traçado. O que de fato o partido produz são as condições nas quais o poder constituinte seja articulado como prática de liberação, uma vez que evidencia os alvos que a luta deva ter. Logo, a função essencial do partido para Lenin é ele ser um instrumento que, a todo instante, organiza as forças sovietes em prol da revolução, revolução esta que se apresenta constantemente, pois a força sovieta também se mostra como uma atividade permanente, não cessa nunca em razão de sempre buscar a superação das novas condições materiais que se impõem.

Assim, o poder constituinte aparece exatamente neste ambiente de luta por liberdade — e, como mencionamos anteriormente, é um conceito de crise em Negri — uma vez que a sua expressão sempre se dá em enfrentamento a condições que, de uma forma ou de

outra, tendem a retirar a autonomia dos sujeitos. Com Marx e Lenin, o poder constituinte é enraizado nas massas, em sua produção através do trabalho vivo, sendo expressado por meio da organização política dessa mesma massa, a qual ocorre pela via da cooperação. Por ser uma força que atua sobre todos os âmbitos, o poder constituinte torna-se a manifestação primordial da “[...] unidade criadora que existe entre o social, o econômico e o político.” (NEGRI, 2002, p. 410), o que oportuniza uma alternativa real com a qual podemos trabalhar em prol de criar uma outra forma de viver. A unificação desses âmbitos separados no capitalismo é a grande descoberta do pensamento marxista e o ponto no qual o poder constituinte se torna elementar para a emancipação das massas.

Como esclarecemos anteriormente, nosso objetivo específico neste momento é apresentar as características históricas que Negri vê do poder constituinte. Em sua obra, Negri aborda também as críticas que os pensadores estudados aqui sofreram ao longo da história e tece também as suas próprias críticas sobre eles. No contexto marxista e em oposição a Lenin, é Rosa Luxemburgo que contribui de maneira notável para o debate em questão. Na sua interpretação do movimento revolucionário russo, Rosa entende que o poder constituinte, para se expressar enquanto prática de liberação, deve se ater a quatro elementos primordiais:

O poder constituinte é formado por quatro elementos: antes de tudo, a iniciativa das massas, sua organização democrática, o soviétismo; em segundo lugar, a progressão temporal dessa iniciativa, sua capacidade de cadenciar o tempo com o ritmo da potência transformadora, e o caráter ilimitado desse projeto; em terceiro lugar, o enraizamento econômico do poder constituinte, a capacidade de impor a inovação não só no terreno político, mas também e sobretudo no terreno industrial — democracia econômica, impulso à coletivização; em quarto lugar, a dimensão espacial, ou seja, uma dialética entre centralização e autodeterminação nacional, de modo que, nela, a potência da união internacional dos trabalhadores possa confrontar-se vitoriosamente com o espaço político da desagregação e da separação induzidas pelo inimigo. (NEGRI, 2002, p. 412/413)

Posteriormente a todo o percurso histórico ocidental em que Negri observa o poder constituinte — passando desde Maquiavel indo até Marx e Lenin — agora teremos condições de determina-lo de modo específico para o autor italiano. Essas características históricas são as bases sobre as quais o conceito de poder constituinte surge para Negri e se coloca em oposição ao que a tradição, principalmente jurídica, apreende do termo. Para compreender o que significa o poder constituinte em Negri devemos articular o que neste

capítulo foi investigado à questão da potência e o do papel da multidão, desenvolvidas na primeira parte. Apenas tendo todo esse quadro teórico percorrido é que se abre a conjuntura para compreendermos o poder constituinte negriano em toda a sua potencialidade.

Ao longo do percurso desenvolvido, percebemos que o poder constituinte é sempre articulado enquanto conceito de uma crise — ou um conceito de revolução, revolucionário —, na medida em que não há uma síntese, uma conclusão, inerente à sua operação. É por meio dessa impossibilidade de terminar que poderemos ver a primeira implicação que este poder tem no mundo social. Essa característica já foi vislumbrada quando tecemos a crítica sobre o modo como as teorias jurídicas examinam o poder constituinte, sempre o colocando como um poder extraordinário, determinando em um período fixo no tempo, afim de “resolver” o momento de crise na instauração do poder constituído. A percepção da crise nos informa que o poder constituinte não pode ser apreendido através do poder constituído, nem reduzida a ele — como fazem as teorias transcendentalistas, imanentistas e integralistas —, pois a sua expressão irrompe como uma força constitutiva para além do constituído.

O conceito de crise, na perspectiva negriana, não se dá exclusivamente em vista do aspecto teórico que ele abre, mas, sobretudo, é uma inevitabilidade que surge da prática constituinte revolucionária, da manifestação do seu cenário democrático: a crise é um espaço que se abre a novas práticas que viabilizam a criação e produção de uma realidade mais livre, cria a própria condição de liberação. Mas não só isso: é nessas épocas que o poder constituinte mostra-se com todo o seu vigor — como observado por Maquiavel e as transformações na região italiana no Renascimento, por Harrington durante a Revolução Inglesa, também no decorrer das Revoluções Americana e Francesa, e por Marx e Lenin no contexto das lutas contra o capitalismo. Por isso o autor italiano pensa que a prática constituinte deste poder “[...] significa estabelecer uma relação contínua entre poder constituinte e revolução, uma relação íntima e circular, de modo que, onde o poder constituinte estiver, esteja também a revolução.” (NEGRI, 2002, p. 39). Assim como a revolução é um processo, o poder constituinte torna-se também um processo, mas um processo constante, que se estende no tempo, porque se institui através da manifestação das diversas subjetividades dos sujeitos, isto é, pelo exercício deste poder pela multidão.

Pela perspectiva de ser um poder que se desenvolve nos períodos de crise e a própria crise sendo um modelo de análise insuperável, em Negri este poder aparece como fundamento do mundo social — isto é, da política, da economia, do direito — de maneira explícita e necessária. Simultaneamente em que serve como princípio, ao poder constituinte em si não há algo que o fundamente: “Ora, aceitar a crise do conceito significa desde logo negar que o conceito de poder constituinte possa de algum modo ser fundado e, com isto, privado da sua natureza de fundamento” (NEGRI, 2002, p. 24). Somente ele próprio constitui-se como fundamento de si, por uma necessidade ontológica, senão deixaria de ser considerado um poder que constitui o real. Sendo um conceito de uma crise permanente, o poder constituinte sempre coloca a crise como um mecanismo a seu favor para que a sua ação seja possível, para que ele possa, efetivamente, se expressar.

E é por ter esse caráter fundante e infundado que o conceito, na pesquisa de Negri, será contraposto ao conceito de soberania que nas obras jurídicas analisadas nesta dissertação foram articulados de modo associativo. Ao longo das teorias jurídicas sobre o assunto, o conceito de poder constituinte e soberania foram articulados de maneira a serem compreendidos como os fundamentos essenciais da política e do direito. Todavia, para o filósofo italiano, estes dois conceitos estão em âmbitos independentes, a manifestação de um acaba por frustrar a manifestação do outro. Não só são âmbitos independentes, mas também excludentes: enquanto o poder constituinte exhibe-se por uma abertura constante, a soberania é vista como um fechamento, uma vez que se configura num panorama no qual há a determinação de um tempo e um espaço em que ela age. Mas o poder constituinte só pode existir na medida em que torna o tempo e o espaço algo plural, que apreende todas as subjetividades da multidão, incorporando-as, expressando os seus desejos a fim de constituir o mundo vivo.

Ao acrescentar a este debate as observações feitas no primeiro capítulo deste estudo, veremos que a soberania unicamente pode ser articulada tendo em vista uma potência que se fecha, que se limita, ao se institucionalizar. E ao se institucionalizar irrompe como uma força que se propõe a aniquilar a potência que lhe deu origem. Transformando a potência em ato, a soberania passa a se constituir como *auctoritas*. É em função desta investigação que Negri poderá dizer que o conceito de soberania só poderá ser viável quando o poder já estiver sido constituído, mesmo que de forma acanhada, sendo o poder soberano em si o primeiro

poder institucionalizado de fato. De modo diverso, o poder constituinte assimila a potência como meio para uma ação criativa permanente, que não se interrompe com o criado, mas sempre se abre à novas possibilidades, à novas criações; isto é, para Negri este poder absorve a potência em seus aspectos lógicos e ontológicos que derivamos em Espinosa, além de explicitarmos a conformação para o filósofo italiano no primeiro capítulo. O poder constituinte configura-se como a mais pura manifestação da potência, em seus aspectos mais livres, na sua expressão de liberdade.

Na medida em que a soberania já é vista como uma institucionalização do poder, fazendo parte do âmbito do poder constituído, a sua apropriação da potência é no sentido de adequa-la aos mecanismos deste poder, o que causa a sua descaracterização de maneira profunda. Por isso apenas no contexto do poder constituinte é que a potência pode se expor como liberdade plena, pois este poder não torna a sua manifestação conclusiva, mas sempre é aberta a novos cenários. Em sua compreensão sobre o poder constituinte e a soberania, Negri defende que

[...] o poder constituinte não apenas não é (como é óbvio) uma emanção do poder constituído, como também não é uma instituição do poder constituído: ele é ato de escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que ainda não existe, e cujas condições de existência pressupõem que o ato criador não perca suas características na criação. Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador: *oboedientia facit auctoritatem*. (NEGRI, 2002, p. 36-37)

Se de um lado a soberania será vista através de determinações específicas, de um poder que estabelece uma ordem particular, o poder constituinte será aquele que se abre, que não articula uma finalidade particular a ser atingida (como é o caso do poder constituído) mas é, antes de tudo, uma liberação dessa finalidade, não há um sentido teleológico essencial a este poder. O que há sempre é uma liberação desta teleologia, abrindo-se para um contexto no qual são as emanções das subjetividades dos sujeitos que constituirão o mundo e não um fim específico a ser alcançado. Para Negri, com efeito, o “[...] poder constituinte é o conceito de uma ausência [...]” (NEGRI, 2002, p. 25), e essa “ausência” é o que produz a força contínua deste poder, tornando-o um poder inconcluso. Não só produz uma continuidade na sua expressão, mas também a expansividade, o que lhe faz ser compreendido como um poder

ilimitado e onipotente, isto é, por meio de todas essas qualificações que o poder constituinte é sempre um poder absoluto para Negri.

Anteriormente já havíamos esboçado o que queremos entender pelo conceito de absoluto — principalmente em vista da teoria da potência em Espinosa e Negri. O alerta principal que fizemos refere-se a conjuntura de que esta noção, no contexto aqui pesquisado, não está articulada com o caráter totalitário que esta poderia ter. Com efeito, o que Negri coloca como relevante para diferenciar é o fato de que, apenas se estivermos trabalhando a partir do conceito de soberania, o conceito de absoluto pode tornar-se uma noção totalitária, pois o poder soberano consegue fazer valer a sua vontade sobre todas as outras através da autoridade (*auctoritas*) que se lhe atribui. Como um procedimento absoluto, o poder constituinte é pensado conjuntamente com o governo democrático, onde as distintas subjetividades — poderíamos falar nos *conatus* — dos sujeitos são apreendidos e respeitados por este governo. Como subterfúgio para explicar melhor a sua opção teórica, Negri analisa o pensamento de Foucault e infere que este caráter absoluto só poderá aparecer em confronto com o totalitarismo se houver a pressuposição da liberdade. Isso significa que a relação que se faz com os sujeitos seja livre de pré-determinações:

[...]Foucault mostra que o processo constitutivo que atravessa a vida — a biopolítica, o biopoder — conhece um movimento absoluto (e não totalitário). Absoluto porque absolutamente livre das determinações exteriores à ação de liberação, ao *agencement* vital. (NEGRI, 2002, p. 45)

O poder constituinte é estruturado como poder absoluto porque compreende em si todas as emanações das subjetividades, dos *conatus*, de modo a fortalece-los, aumentando a sua potência, na medida em que nada externo lhe é contraposto, pois ele abarca a todos em sua manifestação. Deste modo, é esclarecido porque Negri arquiteta o poder constituinte em confronto com a soberania. Esta é justamente uma emanação particular de uma vontade — mesmo que essa vontade seja uma expressão coletiva — que não inclui a todos no processo da sua expressão. Manifesta essa vontade e a impõe aos sujeitos de modo permanente, retirando-lhes a escolha de modifica-la ao longo do tempo e, em razão disso, torna-se totalitária. A oposição entre poder constituinte e o conceito de soberania em Negri é total:

Tudo, em suma, opõe poder constituinte e soberania — e, finalmente, o caráter absoluto a que ambas as categorias aspiram, pois o caráter absoluto da soberania

remete a um conceito totalitário, enquanto o caráter absoluto do poder constituinte remete ao governo democrático. (NEGRI, 2002, p. 25)

Mencionamos acima que o caráter absoluto do poder constituinte é apreendido através de quatro elementos essenciais: elemento inconclusivo, ilimitado, expansível e onipotente. São através desses elementos que este poder alcança a sua força e sua radicalidade intrínsecas. Temos que levar em consideração que esses elementos não estão isolados um do outro, senão em constante interação entre si. Com efeito, sempre devemos pensa-los articulados entre si, mesmo que para um melhor fim didático façamos uma análise que os separa conceitualmente.

A onipotência do poder constituinte aparecerá em sua face primordial, qual seja, a sua relação constante com a crise, com a revolução. Vimos acima que este poder somente compreende a sua radicalidade se observado através desses momentos. Mas também que a aproximação entre poder constituinte e revolução ser observado enquanto conceitos que implicam um ao outro, se complementam. Ao criticar o modo como o conceito deste poder vem sendo usado, Negri diz que “O poder constituinte como poder onipotente é, com efeito, a própria revolução.” (NEGRI, 2002, p. 9). Isso porque é no curso das transformações que a revolução propicia que o poder constituinte pode se manifestar e se manifesta de maneira absoluta, pois não há pré-determinações a serem observadas por ele: o poder constituinte é onipotente de fato. É nesse sentido que Negri entende a proclamação de Napoleão do fim do processo revolucionário como “[...] inigualável e irônica arrogância, porque afirmar que o poder constituinte terminou é pura falta de senso lógico.” (NEGRI, 2002, p. 9). Dado que é onipotente, o poder constituinte não se conclui realmente, podendo às vezes retardar o ritmo, mas nunca cessar o processo. Por ser uma prática produtiva, uma ação e um agir que constitui o mundo social de maneira permanente — pois tem a sua expressão vinculada à potência dos sujeitos e a potência dos sujeitos é contínua — o poder constituinte apenas pode ser onipotente.

Perpassando pelo elemento da onipotência, a inconclusão do poder constituinte quase que se torna um reflexo necessário. Esse elemento nos mostra, exatamente, a inadmissibilidade de o poder constituinte ser encerrado. Isso porque é manifestado através das ações dos sujeitos com as suas potências constituintes livres, que não se limitam a um tempo específico, mas são emanções das suas próprias subjetividades, das suas existências, ao

mesmo tempo em que é também a criação dessas subjetividades. Sendo inserido num processo permanente, o poder constituinte é inconcluso pois torna-se o mecanismo por meio do qual a organização do social em si é produzida como liberdade, como liberação da multidão. Liberação essa que tem como fator crucial a abertura para novas ideias, para a criatividade, para novas formulações, de modo contínuo.

No decorrer do estudo do poder constituinte angariado pela Revolução Americana, vimos ele ser inscrito no espaço, um espaço que sempre se coloca em expansão, em ampliar as fronteiras impostas. Ora, o que aparece de maneira específica é o caráter expansível deste poder. Contudo, não é só em relação ao espaço físico que a expansividade se expõe, também se relaciona com os vários âmbitos da vida social. Isso significa que o poder constituinte se expressa em todas as realidades desta vida, é o ponto de referência de todas essas áreas que constituem a vida coletiva, tais como a política, o direito, a economia: o poder constituinte é o referente último destas áreas, as quais se sustentam através deste poder. Assim, o caráter expansivo do poder constituinte dá base para afirmarmos a qualidade de absoluto deste poder, em razão de ser um poder sempre presente na vida social, um poder que se manifesta produzindo, que exprime as subjetividades dos sujeitos e da multidão.

Dissemos que o caráter expansivo estava já inscrito na Revolução Americana, e o demonstramos acima. Porém, esta revolução também nos informa sobre outra característica indispensável ao poder constituinte: aliado ao pensamento de Maquiavel e Harrington e à Revolução Francesa podemos evidenciar o seu caráter ilimitado. Essa qualidade pode ser tanto em relação ao tempo, quanto ao espaço, isto é, este poder tanto é ilimitado espacialmente quanto temporalmente. Indo de encontro ao modo como as diversas teorias jurídicas abordam o assunto, em Negri o poder constituinte não é delimitado no tempo, aliás o tempo é sempre aberto, onde se constitui o mundo: “[...] um tempo dotado de formidável capacidade de aceleração, tempo do evento e da generalização da singularidade [...]” (NEGRI, 2002, p. 9), é um tempo produtivo efetivamente.

Em Maquiavel vimos o poder constituinte aparecer na medida em que há a relação entre *virtù* e *fortuna*. É justamente na organização do tempo que a *virtù* opera que o poder constituinte poderá se expressar. A este poder é legada a capacidade de sobredeterminar o tempo, usando-o para agir sobre as mutações, estruturando uma ação humana que se constitui como produtiva do mundo. É sobre o tempo que Maquiavel lança sua contribuição para o

debate. Já Harrington contribui olhando, também, para o aspecto espacial desta qualidade: o poder constituinte se lança ao espaço na medida em que se configura como contrapoder. É no espaço da propriedade e sua garantia que o poder constituinte será pensado pelos revolucionários ingleses. Também no espaço se dá a percepção da Revolução Americana, na medida em que é o local onde este poder se desenvolve para sempre atingir a plena liberdade. A partir desta revolução, verificamos que é no espaço, no terreno, que se oportunizam as condições de criação do mundo, uma vez que, estando a disposição dos sujeitos, estes o transformam, produzem através dele sua expressão política e suas subjetividades.

Conquanto, foi com a Revolução Francesa que esses dois modos de manifestação do elemento ilimitado se agregam: o tempo é concebido enquanto elemento fundamental para a manifestação do poder constituinte da revolução. Um tempo que se abre ao processo revolucionário de maneira permanente e alicerça a consciência dos sujeitos acerca da necessidade da revolução. A temporalidade do poder constituinte é articulada com o âmbito concreto da vida social, tornando-se uma potência constitutiva que tem a história como fonte de apreensão do real. Porém, no mesmo instante em que constitui o tempo de maneira essencial, a revolução também produz o espaço como campo de transformação e exteriorização da política, afim de atingir a transformação do espaço através do conceito de igualdade. A ação revolucionária que se estende no tempo está em vista da transformação do espaço social por meio da implementação da igualdade.

Através dos elementos apresentados temos condições de projetar o poder constituinte em Negri como um procedimento absoluto, onde a sua emanação liga-se diretamente à potência da multidão — esta obtida pela potência dos sujeitos — de modo a proporcionar, cada vez mais, a liberação das massas para que constituam o mundo. É expressando-se como ação livre que este poder torna-se um conceito radical para o filósofo italiano: “O poder constituinte manifesta-se como expansão revolucionária da capacidade humana de construir a história, como ato fundamental de inovação e, portanto, como procedimento absoluto.” (NEGRI, 2002, p. 40). Assim, é por meio das circunstâncias revolucionárias, das crises, que se abrem as oportunidades para fazermos a história, para construirmos uma nova história da liberdade.

Após todo esse debate, temos condições de precisar o significado do conceito de poder constituinte em Negri, compreendendo as implicações que esta noção podem ter no

campo social, político e jurídico. Vimos que este conceito é derivado de teorias de filósofos, revolucionários e revoluções que não se enquadram na interpretação que a tradição sobre o tema teve ao longo dos séculos. A partir do percurso filosófico-histórico que Negri faz, percebemos que o poder constituinte tem “Seu enraizamento ontológico, sua função de contrapoder social, sua dimensão espacial e sua ação temporal contínua” (NEGRI, 2002, p. 355) — respectivamente em Maquiavel, Harrington, Revolução Americana e Francesa —, além de se estruturar, com Marx e Lenin, enquanto uma potência social que se coloca em confronto com as imposições que o sistema capitalista estabelece contra os sujeitos e a comunidade como um todo.

O “enraizamento ontológico” articulado por Negri talvez seja um dos principais diferenciais da sua teoria em oposição àquelas angariadas pelo sistema jurídico. Para ele, esse enraizamento é um pressuposto essencial sem o qual o poder constituinte perde a sua essência. Essa descrição é tão relevante em Negri que este autor esclarece toda a profundidade que essa articulação contém: “O fato é que exigimos um princípio constituinte enraizado ontologicamente, um princípio dinâmico, que não seja espaço ordenado, mas tempo aberto, constituição temporal do existente, crise.” (NEGRI, 2002, p. 33-34). Observamos antes que o primeiro desenvolvimento desse “enraizamento ontológico” foi feito com Maquiavel, contudo, com razão, não é exclusivo neste teórico. Também em Harrington vemos a inscrição ontológica na medida em que o poder constituinte aparece como contrapoder social através da igualdade de condições de apropriação.

Ao articular o poder constituinte com a potência, vemos esse “enraizamento ontológico” surgir como efeito absolutamente necessário, pois o poder constituinte nada mais é que a ação que expressa a potência dos seres. Expressão essa que se torna coletiva, feita por meio da multiplicidade de subjetividades, pela multidão. Essa ação é sempre revolucionária, sempre uma abertura para que o ser se exprima (conforme vimos no capítulo primeiro). A potência do ser pode se dar tanto na via da cooperação, quanto da oposição, ao mesmo tempo que sempre se coloca em luta contínua, está sempre numa dinâmica entre essas duas vias, o que a coloca em movimento, não havendo uma resolução definitiva e conclusiva (também abordado no capítulo anterior).

Se é através do poder constituinte que os sujeitos são capazes de constituir o mundo e ser, por sua vez, constituídos também, então este poder não pode ser considerado

apenas mais um conceito trivial para a teoria política e jurídica. Na medida em que o poder constituinte tem a capacidade de produzir e expressar a potência criativa da multidão, logo ele passa a configurar-se também como um sujeito, pois além de constituir o mundo, ele produz os seres, abre espaço para que novas subjetividades surjam: o seu forte “enraizamento ontológico” faz com que ele deixe de ser um simples conceito e converte-se em sujeito (NEGRI, 2002, p. 447). Um sujeito que tem a habilidade de expressar e reconhecer a potência da multidão, amparando-a para ser produtiva, para agir criativamente no mundo, constituindo-o. Em verdade, o poder constituinte é o próprio poder que surge da potência da multidão, um poder que abarca as múltiplas subjetividades dos sujeitos de modo constante, sempre em vista de liberar essas subjetividades para inéditas expressões do seu ser.

Uma vez que o poder se qualifica deste modo, fica patente a recusa de Negri em compreendê-lo na forma como a tradição, principalmente jurídica, entende o conceito. Não há como ser um poder determinado no tempo porque a potência da multidão que lhe é intrínseca não cessa de operar, uma vez que é a própria expressão das subjetividades dos sujeitos, é “enraizada ontologicamente”. Ao fim de sua obra sobre o poder constituinte, Negri esclarece a sua posição em relação a este poder:

Todas as linhas da nossa pesquisa nos conduzem a uma conclusão: o poder constituinte é um sujeito. Este sujeito, esta subjetividade coletiva, desprende-se de todas as condições e contradições aos quais a sua força constituinte é submetida nos momentos cruciais da história política e constitucional. Este sujeito não é progressivo; ao contrário, é a antítese contínua de toda progressão constitucional: tanto o seu nascimento como a sua ruptura ocorrem contra o processo constitucional e o sujeito constituinte nunca se submete à permanência estática e cerceadora da vida constitucional. (NEGRI, 2002, p. 447)

Uma vez que este poder aparece em confronto ao sistema no qual a modernidade se filiou, esta nova percepção deste conceito apresenta-se, exatamente, como uma “alternativa”, um outro caminho no qual podemos seguir afim de proporcionar visões novas para os problemas que nos atingem. Portanto, não é só radical porque é um poder permanente, senão porque também pressupõe outro panorama no qual os sujeitos se vincularão para constituir o mundo, para se relacionarem, se organizarem em coletividade, e, assim, “A definição de poder constituinte nos instala além dos limites do moderno” (NEGRI, 2002, p. 447), é a própria possibilidade da superação desses limites, abrindo o mundo para novas produções de ser.

A investigação que fizemos sobre o poder constituinte em Negri, passando pela crítica à tradição, nos evidenciou que é unicamente através de um sentido democrático que o poder constituinte pode se afirmar como procedimento absoluto. Ao incorporar a multidão como sujeito histórico da expressão deste poder, o filósofo italiano permite que o poder constituinte seja visto como um sujeito, pois nada mais é que a “subjetividade coletiva” sendo expressada por meio da ação constitutiva e, por isso, revolucionária. O resultado de toda essa interpretação nos diz que o poder constituinte sempre será articulado com a potência da multidão, pois é manifestação direta dela. Caso contrário, o poder constituinte — que é articulado para a liberação das massas — passa a ser ponto de controle e autoritarismo, passa a ser totalitário. E isso é tudo o que Negri vê como problemático no sistema jurídico e tenta aniquilar do contexto da sua pesquisa. O que nos resta pesquisar neste contexto é, exatamente, as críticas que o próprio autor sofre, de modo a vislumbrar e auferir a sustentação desta teoria.

A crítica que se coloca de maneira mais consistente é aquela operada por Giorgio Agamben durante quase em todo o seu projeto *Homo Sacer*. Entretanto, como incitação ao debate crítico que se seguirá, proporemos, antecipadamente, uma pequena crítica à teoria de Negri. Ao longo de todo o percurso para explicar a potência neste autor, nos deparamos com uma relação de oposição entre esta e a noção de poder. Percebemos que o poder está contido como forma de manifestação da potência, tanto em sentido congruente quanto divergente. O que nos causa desconforto é, precisamente, o fato de Negri ainda assim fazer prevalecer o conceito de poder (logicamente quando este é convergente à potência) ao de potência. Nossa interpretação se alinha ao pensamento de que o “poder” apenas pode ser entendido enquanto instituído, e nunca enquanto potência realmente livre. Se é através da potência que se manifesta a constituição e produção do mundo, logo esta deveria se intitular enquanto uma “potência constituinte” e não um “poder constituinte”. Apesar de tecermos esta pequena crítica, parece ter um sentido involuntário de Negri para a permanência de um termo tradicional na teoria política e jurídica. O que talvez esteja em jogo aqui é o simples fato de que a teoria do poder constituinte em Negri, mesmo sendo feita com as devidas precauções e ponderações necessárias, não ser suficiente para atingir os objetivos a que se propõe — o que será analisado por meio da crítica a seguir.

2.3 - A crítica de Agamben a Negri

Em seu livro inaugural do projeto *Homo Sacer*, intitulado “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*”, ao debater sobre a questão da soberania, Agamben discute a relação que esta tem com o poder constituinte, de modo a interpretar as implicações que ela produz na política e no direito. Mas é justamente na articulação entre poder constituinte e poder constituído que o poder soberano evidencia os paradoxos no qual está contido. A relação entre esses dois poderes, com efeito, não é facilmente inteligível na medida em que o poder constituinte é visto externo ao direito, porém criador de direito — sobretudo uma “violência que cria o direito”, como analisava Benjamin⁵⁸ —; e o poder constituído percebido internamente ao direito — é o próprio direito —, mas com uma fundamentação que se coloca exterior ao direito. E é exatamente na relação obscura entre o poder constituinte (violência) e o constituído (direito) que o poder soberano se desenvolve e se aplica ao mundo político, jurídico e social.

É nesta relação que se desenvolve as teses de Negri sobre o poder constituinte, como esclarecido antes. Negri compreende que é preciso desvencilhar este poder do panorama da soberania para que ele possa, efetivamente, ser entendido enquanto uma potência do social que produz o mundo e a si próprio. O poder constituinte transforma-se em um poder nunca encerrado, mas sempre aberto a novas criações dos seres, da multidão. Ao abordar os resultados que Negri chega com sua concepção de poder constituinte, Agamben analisa ser insuficiente a distinção entre poder constituinte e soberania que aquele empreende em sua obra. É na pesquisa introdutória do projeto *Homo Sacer* que Agamben nos informa toda a problemática envolvida no exame do poder constituinte em Negri, dando dois motivos para que o diagnóstico de seu concidadão seja insatisfatório:

Toni Negri, em um livro recente, pretendeu mostrar a irredutibilidade do poder constituinte (definido como “praxe de um ato constitutivo, renovado na liberdade, organizado na continuidade de uma praxe livre”) a qualquer forma de ordenamento

⁵⁸ A análise que referimos foi desenvolvida por Walter Benjamin em seu artigo intitulado “*Zur kritik der Gewalt*” e que em Português intitula-se “Para uma crítica da violência” ou “Para uma crítica do poder como violência”. Com efeito, a palavra alemã “*gewalt*” gera problemas ao ser traduzida, isso porque sua semântica em alemão é complexa: significa tanto violência quanto poder. Em sua tradução, Ernani Chaves nos informa que o importante para compreender este texto de Benjamin é o fato de que a “*gewalt*” indicar a “imbricação entre poder político e violência” que é pressuposta em seu artigo. (BENJAMIN, 2013, p. 121-156)

constituído e, juntamente, negar que ele seja reconduzível ao princípio de soberania. “A verdade do poder constituinte” — ele escreve — “não é aquela que (seja de que modo for) lhe pode ser atribuída pelo conceito de soberania. Não é esta, porque o poder constituinte não só não é (como é óbvio) uma emanção daquele constituído, mas nem ao menos a instituição do poder constituído: ele é o ato de escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que não existe ainda e cujas condições de existência preveem que o ato criativo não perca na criação as suas características. Quando o poder constituinte coloca em ação o processo constituinte, toda determinação é livre e permanece livre. A soberania ao contrário se apresenta como fixação do poder constituinte, portanto como fim deste, como esgotamento da liberdade de que este é portador.” (Negri, 1992, p. 31) O problema da distinção entre poder constituinte e poder soberano é, certamente, essencial; mas que o poder constituinte não promane da ordem constituída nem se limite a instituí-la, e que ele seja, por outro lado, praxe livre, não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano. Se a nossa análise da estrutura original da soberania como bando e abandono é exata, estes atributos pertencem, de fato, também ao poder soberano, e Negri, na sua ampla análise da fenomenologia histórica do poder constituinte, não pode encontrar em parte alguma o critério que permite isolá-lo do poder soberano. (AGAMBEN, 2010, p. 49-50)

O primeiro motivo alegado por Agamben gira em torno então do conceito de soberania. Para ele, a articulação desencadeada por Negri não chega à “estrutura original da soberania” e, desse modo, não há um fundamento rigoroso para se estabelecer a distinção entre o poder constituinte e soberania. Isto é: para Agamben ainda sim subsiste a relação que Negri tenta forçosamente romper. De fato, Negri não leva as últimas consequências aquilo que Agamben intitula de “paradoxo da soberania”, ocasionando uma falsa percepção de que o poder soberano não mais se aplica ao poder constituinte pelo simples fato de o excluir como forma de expressão deste poder. Isso porque a exclusão que Negri faz do poder soberano é unicamente a exclusão da decisão soberana — que impõe um ordenamento compulsório a todos —, e não do mecanismo da soberania em si. Isso significa que a lógica da soberania (nos dizeres de Agamben) permanece mesmo quando Negri a retira de cena, a nega. Concordamos com a crítica de Agamben no sentido de que, apesar de Negri se prevenir das ligações que poderia ainda sim ter com a soberania, o poder constituinte é, com razão, um poder. Um poder que já é constituído, pois há todo um reconhecimento sobre a sua existência e, por isso, em nossa interpretação, não exprime uma potência verdadeiramente livre. Para nós, Negri deveria ter rejeitado a terminologia tradicional do “poder constituinte” — que em

si já tem uma carga conceitual bastante enérgica — e ter estabelecido a prevalência da potência sobre o poder, de modo a inverter esta preponderância.

Por outro lado Agamben vê a necessidade de inquirir o conceito de soberania acentuadamente, compreendendo a sua “estrutura original” de modo a estabelecer todas as implicações que esta tem na sua relação com a política e o direito de modo geral, incluído o tema do poder constituinte e constituído. O “paradoxo da soberania”, como demonstrado por Agamben, gira em torno do fato de que a soberania se apresenta enquanto fora do ordenamento ao mesmo tempo em que é o seu ponto último de referência. Bem como observou Schmitt⁵⁹ o poder soberano se estrutura em torno da exceção (e este é justamente o ponto que Negri deixa passar despercebido em sua obra), e a interpretação de Agamben nos leva a entendê-la no seguinte aspecto:

A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora* (*ex-capere*) e não simplesmente excluída. (AGAMBEN, 2010, p. 24)

A configuração da exceção não se dá somente no sentido da exclusão de algo, mas sobretudo numa relação que inclui algo através da sua exclusão — uma “exclusão inclusiva”. E esta é exatamente a posição que a soberania mantém em relação ao ordenamento: ela é incluída no ordenamento através da sua exclusão, ela está fora do ordenamento *ao mesmo tempo*⁶⁰ que pertence a ele (AGAMBEN, 2007a, p. 57). Se é o poder soberano que dá condições para que o direito seja criado, e se a “estrutura original” da soberania é a exceção, logo o próprio direito refere-se constantemente ao estado de exceção como um paradigma sempre presente (AGAMBEN, 2010, p. 33-35). Isso significa que a captura da vida pelo direito — que se manifesta através da soberania — apenas pode ser pensada mediante a

⁵⁹ A obra em que Schmitt investigou de maneira mais incisiva a vinculação entre exceção e soberania é intitulada “Teologia Política”, a qual Agamben em seu “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I” regressa continuamente como fonte de debate e crítica.

⁶⁰ O objetivo do grifo é pontuar a importância da expressão. Agamben nos alerta que “A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei.” (AGAMBEN, 2010, p. 22)

relação de exceção⁶¹, mediante aquilo que ele chama, por intermédio de Jean-Luc Nancy, relação de *bando*⁶²: “Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem.” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Se a interpretação de Agamben sobre o conceito de soberania está correta, então o que conhecemos por direito não pode ser modificado sem que transformemos a própria relação de *bando*⁶³ que o submete, pois: “*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono.*” (AGAMBEN, 2010, p. 25). Aqui abre-se uma fronteira irresoluta entre o dentro e o fora do ordenamento, entre a vida e a lei, na qual o poder soberano se mantém intocável:

Soberania é a ideia de que haja um nexó indecível entre violência e direito, vivente e linguagem, e que tal nexó tenha necessariamente a forma paradoxal de uma decisão sobre o estado de exceção (Schmitt) ou de um bando (Nancy), em que a lei (a linguagem) se mantém em relação com o vivente retirando-se dele, abandonando-o à sua própria violência e à sua própria irrelatez. Isto é, a vida sagrada pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção é o portador mudo da soberania, o verdadeiro sujeito soberano. (AGAMBEN, 2015a, p. 104)

É neste ponto que a crítica de Agamben ao pensamento de Negri consuma-se, pois não chegando às últimas consequências ele somente reposiciona a soberania em um outro patamar, a posiciona no momento em o poder constituinte constitui algo, em que ele determina um direito, o qual, por sua vez, captura a vida na forma da exceção soberana, e isto porque, como vimos, “[...] o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência.” (AGAMBEN, 2010, p. 38), isso tudo tendo em vista a captura da vida pelo poder. Portanto, ao não resolver a relação existente entre direito e violência, Negri efetivamente não sai do panorama da

⁶¹ “Chamemos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão.” (AGAMBEN, 2010, p. 25)

⁶² Ao explicar a teoria de Nancy, Agamben introduz uma citação daquilo que este pensador compreende por *bando*: “Abandonar é remeter, confiar ou entregar ao seu *bando*, isto é, à sua proclamação, à sua convocação e à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor sem limites da lei à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição da lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado de qualquer jurisdição... O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo. (NANCY apud AGAMBEN, 2010, p. 64)

⁶³ “O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato.” (AGAMBEN, 2010, p. 36)

soberania, meramente o deslocando. Para Agamben, uma possível solução ao “paradoxo da soberania” não é propor novas formas de relação entre direito, violência e vida — como o faz Negri, que apesar de tudo não consegue desvencilhar o poder constituinte do poder soberano —, mas sim problematizar a necessidade desta relação. Na medida em que esta relação é a própria constituição do direito em sua arquitetura primordial, não há como transformá-la sem que questionemos a relação em si, isto é, pensar para além da relação (AGAMBEN, 2010, p. 36).

Se a primeira causa de crítica se volta à soberania, a segunda apenas é percebida como um pressuposto necessário deste conceito e, por isso, como ponto determinante para a investigação que se propõe. O segundo motivo apresentado por Agamben conduz-se, primeiramente, por uma crítica favorável ao trabalho de Negri, na medida em que este compreende que o problema político do poder constituinte é — antes de mais nada — um problema ontológico e, por ser uma categoria ontológica, devemos antes examiná-la neste aspecto. Isso significa que o problema que nos aparece tem como pressuposto e fundamento não o campo da política simplesmente, mas tem em si raízes ontológicas complexas, as quais devem ser investigadas. E é dentro do campo da ontologia que Agamben discorda, novamente, dos resultados que Negri obtém e isto não por estes serem resultados contraditórios, senão por serem insatisfatórios para romper com a relação existente. Será por meio da questão da potência — e esta passando a se tornar central para a pesquisa juntamente com os desencadeamentos que se formam a partir dela — e sua relação primitiva com o ato que se possibilita a abertura de uma explicação diferente para o vínculo entre poder constituinte e soberania. Desse modo, as questões que se abrem como categorias políticas tem a sua investigação aprofundada no campo ontológico, permitindo assim a averiguação dos pressupostos e consequências que derivam. A observação que Agamben faz da teoria de Negri, uma vez mais, é peremptória:

O interesse do livro de Negri reside, sobretudo, na perspectiva última que ele abre, ao mostrar como o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia. O problema do poder constituinte se torna então aquela da “constituição da potência” (Ibidem. p. 383), e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à

filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica). Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe toú óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do *bando* soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável. (AGAMBEN, 2010, p. 50-51)

A partir daquilo que já investigamos no primeiro capítulo deste trabalho⁶⁴, podemos já perceber a discordância entre Agamben e Negri em torno do conceito ontológico de potência. Do mesmo modo como na questão da soberania deve-se antes questionar a própria relação, aqui também Agamben é vigilante, colocando no centro do debate a relação em si, problematizando a sua necessidade. Apenas uma potência que se configura através da inoperosidade pode, com efeito, exprimir toda uma potencialidade livre, isto é: uma potência que se mantém em relação consigo mesma, livre de qualquer predeterminação.⁶⁵ Ao fim e ao cabo, o que Agamben interpreta da teoria do poder constituinte em Negri é o fato de que, ainda que este tenha a volição de separar a soberania da potência (do poder constituinte), não há até então qualquer indicativo de que isto ocorra, rigorosamente porque a estrutura da soberania está configurada através da estrutura da potência, e sem a crítica significativa sobre essa categoria ontológica e suas implicações, não há como desvencilhar um do outro (AGAMBEN, 2010, p. 52-54).⁶⁶ Em consequência de manter a relação existente com o poder constituído, o poder constituinte de Negri é capturado pela relação de *bando* e transita, outra vez, na relação de exceção que configura o poder

⁶⁴ ... e ao qual remetemos o leitor para retirar as possíveis dúvidas que podem surgir.

⁶⁵ Em sua investigação sobre a potência Agamben articula que: “Seria preciso, preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato — nem ao menos na forma extrema do *bando* e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento e manifestação da potência — nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser.” (AGAMBEN, 2010, p. 53).

⁶⁶ Importante alertar para a diferença teórica na análise entre Agamben e Negri: como vimos, Negri se apoia em Espinosa quanto trata sobre o conceito de potência, enquanto Agamben o inquire através de Aristóteles. Entretanto, o estudo feito na primeira parte de “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I” abarca a crítica a Negri de maneira específica, de modo que podemos inferir que a estrutura da potência, mesmo àquela encontrada por Negri em Espinosa, não é suficiente para criar outro paradigma que fuja ao panorama fundamental inscrito em Aristóteles e transmitido pela tradição.

soberano. Ao conservar esta relação, o poder constituinte volta a ser operado pela exceção soberana.

Fica evidente toda a radicalidade que Agamben terá que desenvolver para repensar na relação corriqueira entre poder constituinte, poder constituído e soberania. Não basta exclusivamente compreendê-la no campo da política uma vez que ela se configura a partir de categorias ontológicas que, ao longo dos séculos, foram aceitas sem questionamentos profundos. Apenas questionando esses pressupostos é que, na visão de Agamben, poderemos traçar um outro caminho que abra as possibilidades para se pensar em novas saídas, em novas soluções, para os problemas que estamos a enfrentar não só na política, mas também no direito. Será por repensar a categoria ontológica entre potência e ato que Agamben desenvolverá a sua teoria neste tema em estudo. É por investigar e desenvolver “uma nova e coerente ontologia da potência” que este filósofo passará do debate em torno do poder constituinte e sua relação com a soberania em sentido a tentar estabelecer uma teoria da “potência destituente” como forma de melhorar as condições e as aporias nas quais estamos vivendo, tanto no campo da política quanto no jurídico e também no social, de maneira específica no mundo ocidental no qual vivemos.

Por ora, nosso objetivo nesse momento é apenas expor e apontar razoavelmente as críticas que Agamben faz a Negri sempre tendo em perceptiva aquilo que foi apurado no primeiro capítulo. O objetivo que agora nos propomos é, precisamente, seguir os estudos de Agamben uma vez que o projeto *Homo Sacer* nos informa a insuficiência em distinguir poder constituinte e soberania sem que se faça uma investigação elementar sobre estes conceitos. O próximo e derradeiro capítulo se inclinará a interpretar a teoria da “potência destituente” em Giorgio Agamben, de modo a compreender o que se coloca em nossa frente como a alternativa que procuramos para avançar e superar os problemas político-jurídico-sociais que ainda nos alcançam.

Capítulo III - Potência Destituente

O pensamento de Agamben tornou-se, ao passar dos anos, essencial para discutirmos criticamente a política e o direito em nossa sociedade. O projeto “Homo Sacer”⁶⁷ é, com efeito, uma tentativa deste filósofo italiano acrescentar importantes contribuições para o campo de pesquisa em questão. Com razão Agamben leva a política — e a própria ontologia — às suas estruturas originárias, problematizando o que há em seu núcleo que a fundamenta do modo como ela opera no mundo, na forma como ela é instrumentalizada. Por isso, se há uma finalidade específica neste projeto, não é tanto o de redefinir conceitos, mas, sobretudo, o de colocar no centro do debate a estrutura originária que dá fundamento à política e, conseqüentemente, ao direito. Colocando essa estrutura em foco, será possível desenvolver, efetivamente, críticas fecundas e alternativas possíveis ao *status quo* ao qual estamos habituados a conviver.

Interessante observar a metodologia que cada filósofo que investigamos aqui utilizada para chegar aos resultados de suas obras. A estratégia empregada por Negri é comprovadamente distinta a de Agamben. O primeiro analisa a estrutura do poder constituinte por meio de pensamentos e acontecimentos históricos que corroboram a sua tese, incorporando algumas teorias divergentes como momento de crítica e recusa. De outra forma, Agamben avança em suas pesquisas justamente colocando no centro do debate a “arqueologia” da política e o modo como ela foi posta em funcionamento. Para ele, primeiro temos de investigar como a área da política e do direito, por exemplo, são fundamentadas para depois articular formas de pensar um outro panorama. O que temos de esclarecer é maneira singular como Agamben se posiciona no debate em questão, apenas após verificar as hipóteses sobre a estrutura da *archè* é que poderemos nos organizar para, de fato, compreender a “potência destituente”.

⁶⁷ Projeto constituído por 9 livros: 1) Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I, de 1995. 2) Estado de exceção II, 1, de 2003. 3) O reino e a glória II, 2 (antiga numeração), de 2007. 4) Stasis II, 2 (nova numeração), de 2015. 5) O Sacramento da Linguagem II, 3, de 2008. 6) Opus Dei II, 5, 2012. 7) O que resta de Auschwitz III, de 1998. 8) Altíssima Pobreza IV, 1, de 2011. 9) O uso dos corpus IV, 2, de 2014. (A publicação da obra “Stasis” com a mesma numeração de “O reino e a glória” — II, 2 — faz acreditarmos que a obra de 2007 passe a ter nova numeração: II, 4.

3.1 - A estrutura da *archè* e o funcionamento das máquinas

Ao construir sua crítica à teoria do poder constituinte em Negri, Agamben faz, justamente, aquilo que é previsto em seu projeto: ao colocar o núcleo da política em evidência, ele demonstra que a resposta de Antonio Negri aos problemas que vigoram atualmente é insuficiente porque não rompe com o fundamento político vigente. Isto é, o paradigma último da política permanece intocado e, assim, Negri apenas reposiciona o problema sem, contudo, o solucionar. Por mais que Negri tenha investigado e combatido os conceitos políticos e jurídicos tradicionais — muitas vezes transformando-os através de uma ressignificação —, ainda assim o problema não se soluciona, apenas se modifica. Surge daí a dificuldade que Agamben vê ao meramente rediscutir conceitos e não pôr em evidência o núcleo original da política e da ontologia ocidental. E, ao colocar em evidência essas estruturas, Agamben entende que apenas outro panorama, livre das determinações tradicionais, pode manifestar-se realmente como um novo caminho possível para a política, uma nova alternativa a disposições dos seres. É por essa razão que Agamben desliga-se do conceito de poder constituinte — dada a sua pertinência intrínseca à estrutura política tradicional — e volta-se para aquilo que ele intitula como “potência destituente”, ocasionando um recém e singular arcabouço tanto da política quanto, especialmente, do campo da ontologia:

Se nossa hipótese sobre a estrutura da *archè* for correta e se o problema ontológico fundamental for hoje não a obra, mas a inoperosidade, e se esta, contudo, só puder ser atestada enquanto vinculada a uma obra, então o acesso a uma figura diferente da política não poderá ter a forma de um “poder constituinte”, mas a de algo que provisoriamente podemos chamar de “potência destituente”. (AGAMBEN, 2017, p. 298)

A tarefa que se abre a nós neste momento é, mormente, interpretar a obra de Agamben no sentido de esforçamo-nos a delinear o conceito de “potência destituente”, diferenciando-o do conceito de poder constituinte em Negri. Como encargo que nos impomos, o presente estudo tem nessa diferenciação o seu objetivo primordial, ao qual nos debruçaremos neste momento. Para dar continuidade e prevenir a repetição, pressuporemos as apurações que já realizamos anteriormente — principalmente na parte 1.3 e 2.3 — ao qual remetemos o leitor para dirimir as dúvidas que possam surgir nos temas lá abordados.

É significativo que a preocupação de Agamben se inicie com a “estrutura originária da política”, pois apenas investigando esta estrutura é que se poderá criar novas possibilidades. Para Agamben, ao contrário do que havia refletido Carl Schmitt⁶⁸, essa estrutura tem a configuração da exceção — isto é, de uma exclusão-inclusiva — e o conteúdo dessa estrutura é a própria vida que se qualifica como vida nua ao ser capturada por essa estrutura: “A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua.” (AGAMBEN, 2017, p. 295). Como alerta o próprio autor, a vida nua não se confunde com uma vida natural, mas apenas se qualifica como vida nua na medida em que é capturada pela estrutura da exceção.

A tese da “estrutura originária da política” ser a exceção já está presente no primeiro livro deste projeto, no qual Agamben escreve que: “A relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão)” (AGAMBEN, 2010, p. 176); e também determina a relevância da soberania no arcabouço político: “O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoè* e *bios*.” (AGAMBEN, 2010, p. 176). O conceito de vida que Agamben investiga é aquele que encontramos em Aristóteles, principalmente no livro “Política”, no qual o filósofo grego separa a vida biológica (*zoè*) de uma “vida politicamente qualificada” (*bios*). Para o pensador italiano, unicamente com esta distinção é que se compreenderá o surgimento da vida nua como “elemento político originário”. Isso porque a vida nua é a vida que é *abandonada* através da sua inclusão na política por meio da sua exclusão.

Por essa razão, a vida nua não é nem *zoè* nem *bios*, mas uma vida que se expressa na indistinção entre essas duas formas: a vida nua não é nem propriamente “humana” nem animal, mas uma vida que está no limiar entre essas duas — poderíamos dizer uma vida inumana, não humana. A vida nua é a vida que é despojada da sua própria forma. A condição de existência do *homo sacer*⁶⁹ — e do “cadáver ambulante” (AGAMBEN, 2013b, p. 76) ou

⁶⁸ Tal reflexão é desenvolvida em sua obra “Conceito do político” que estabelece como elemento político originário a relação amigo-inimigo (SCHMITT, 2009, p. 27).

⁶⁹ O conceito de “*homo sacer*” é apresentado em várias partes da obra de Giorgio Agamben. Em uma dessas análises, o autor nos relata que “[...] a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício.” (AGAMBEN, 2010, p. 76). Por isso, a vida do “*homo sacer*” é, efetivamente, a vida sacra: “*A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.*” (AGAMBEN, 2010, p. 84). Não é por acaso que o *homo sacer* é a vida que se produz no “*bando* soberano”, isto é, vida nua.

do muçulmano (*der Muselmann*)⁷⁰ — é o exemplo mais radical da vida nua, na qual ele é *abandonado* pelo direito, sendo exposto plenamente à morte a qualquer instante, e, justamente por ser *abandonado*, permanece em extrema relação com o mesmo poder que o renegou (AGAMBEN, 2010, p. 178). Toda essa articulação para a produção da vida nua, que tem seu arquétipo na relação de *bando* (exclusão-inclusão), se operacionaliza através da investida do poder soberano e da violência que o caracteriza na vida: o que a relação de *bando* relaciona, com efeito, é vida nua e poder soberano (AGAMBEN, 2010, p. 108).

Uma vez que a estrutura da exceção é válida para o campo da política e do direito — e seguindo as rastros de Espinosa, e também de Negri, os quais compreendem a ligação da política com a ontologia — Agamben amplia esta articulação como o próprio paradigma ao qual a estrutura da *archè*⁷¹ é pensada na cultura ocidental. Isto significa que, tanto no âmbito político-jurídico quanto no da ontologia, o método de incluir algo através da sua exclusão é constante: “A estratégia é sempre a mesma: algo é dividido, excluído e rejeitado e, precisamente por essa exclusão, é incluído como *archè* e fundamento.” (AGAMBEN, 2017, p. 296).⁷² Ao definir a “estrutura originária da *archè*”, podemos avançar sobre aquilo que Agamben remeterá esta estrutura, afim de compreendermos a complexidade que se apresenta à política e ao direito e, ao fim, demonstrar que a recusa do conceito de poder constituinte não é arbitrária, mas se coaduna com as descobertas reveladas no projeto “Homo Sacer”.

Em sequência ao primeiro, o segundo livro do projeto — “Estado de Exceção” — começa por questionar o conceito de exceção no contexto da política e do direito ocidentais.

⁷⁰ A descrição do muçulmano e sua condição de vida nua é apresentado na obra “O que resta de Auschwitz, III” de 1998. Nesta pesquisa, Agamben compreende que “O muçulmano é não só, e nem tanto, um limite entre a vida e a morte; ele marca, muito mais, o limiar entre o homem e o não-homem.” (AGAMBEN, 2013b, p. 62)

⁷¹ O significado de *archè*, derivado do grego, pode ser entendido como “fundamento” e “princípio” (AGAMBEN, 2011, p. 72), mas também como “poder” (*Gewalt*), no mais das vezes pode significar “comando”: “O termo *archè*, no grego, significa tanto ‘origem’, como ‘comando’. A esse duplo significado do termo corresponde o fato de que, tanto em nossa tradição filosófica quanto naquela religiosa, a origem, o que dá início e põe em ser, não só é um exórdio, que desaparece e cessa de agir naquilo a que deu vida, mas é também o que comanda e governa seu crescimento, o desenvolvimento, a circulação e a transmissão — em uma palavra, a história.” (AGAMBEN, 2017, p. 307).

⁷² Assim como essa estratégia se estabelece na política, também se desenvolverá no campo da linguagem, como aponta Agamben em diversas passagens da sua obra. Em “O poder soberano e a vida nua”, o autor escreve: “A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma.” (AGAMBEN, 2010, p. 28). E em “O uso dos corpos” ele relata que “Segundo a estrutura da pressuposição que reconstruímos anteriormente, ao acontecer, a linguagem exclui e separa de si o não linguístico e, no mesmo gesto, o inclui e captura como aquilo com que sempre já está em relação. A *ex-ceptio*, a exclusão inclusiva do real com relação ao *logos* e no *logos*, é, portanto, a estrutura originária do acontecimento da linguagem.” (AGAMBEN, 2017, p. 296).

Ao examinarmos, nas denominações de Agamben, a “máquina jurídico-política do Ocidente”, encontraremos esta estrutura da exclusão-inclusiva funcionando a pleno vapor. De fato, é na relação entre *potestas* (normativo e jurídico) e a *auctoritas* (anômico e extrajurídico) que reside a produção da política e do direito como a conhecemos hoje (AGAMBEN, 2007a, p. 130). Apenas o estado de exceção é capaz de manter essa relação — que também é a relação primordial entre o direito e a vida —, produzindo a sua manifestação no mundo:

O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na ficção essencial pela a anomia — sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força-de-lei — ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida. (AGAMBEN, 2007a, p. 130)⁷³

O que está em jogo neste sistema duplo da máquina é, justamente, a correlação entre *potestas* e *auctoritas*, de modo que, apesar de serem diferentes, mantêm-se unidos para colocar em operação esta “máquina jurídico-política”. O estado de exceção, através do poder soberano, articula duas forças opostas, tornando assim a máquina eficaz no seu processo de captura da vida pelo direito: ela tanto opera, institui e põe o *nomos* (*potestas*), quanto desativa e depõe a anomia (*auctoritas*). Assim, a anomia é aquilo que dá “legitimidade” ao *nomos*, mas não só isso: a *auctoritas* tem a capacidade de suspender — assim como o soberano — a *potestas*, mesmo não estando no mesmo âmbito fático desta, pois se referem a contextos distintos.

Ao final da obra “Estado de Exceção”, o filósofo italiano interpreta essa relação de modo que “No caso extremo [...] a *auctoritas* parece agir como *uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não esta mais em vigor*. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito.” (AGAMBEN, 2007a, p. 121). Em seu desfecho do projeto em tela, Agamben ainda nos explica do que se trata a articulação que se estabelece entre esses dois pólos para o certo funcionamento da máquina: “O elemento jurídico-normativo, em que parece residir o poder em sua forma eficaz, tem, porém, necessidade do anômico para poder ser aplicado à vida; por outro lado, a *auctoritas* é

⁷³ Interessante observar que o mesmo trecho é, de modo idêntico, apresentado em “O uso dos corpos” na página 296-297; o que demonstra a continuidade e coerência do pensamento de Agamben no projeto em questão.

capaz de afirmar-se e ter sentido unicamente em relação à *potestas*.” (AGAMBEN, 2017, p. 296).

O problema, que já é expressivo na relação que se afirmar, ainda fica mais danoso quando esta, ao ser levada ao extremo, passa a ofuscar os elementos da relação, tornando-os indiscerníveis. Para o filósofo italiano, quando o estado de exceção torna-se a regra — ou quando tanto a *auctoritas* quanto a *potestas* passam a se referir a uma só pessoa, como é o caso do *Führer* ou do *Duce*, ou seja, do soberano — é que as implicações mais nefastas são trazidas à luz e a “máquina jurídico-política” altera-se numa “máquina letal” (AGAMBEN, 2007a, p. 131). Isso porque o fundamento desta operação é a própria exceção soberana, o estado de exceção, que está em seu início e, portanto, a possibilidade de aplicação da violência, que o acompanha, sobre a vida e isto na forma do direito. É por meio dessas consequências que Agamben tentará lançar luz, justamente, na própria relação que se estabelece entre esses âmbitos os quais, apesar de serem articulados pela relação de exceção, não deveriam sofrer nenhuma relação possível: “Mostrar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome ‘política.’” (AGAMBEN, 2007a, p. 133).

Voltamos assim ao ponto que analisamos na crítica de Agamben sobre a teoria de Negri, qual seja, o problema da relação em si. Já indicamos que, para Agamben, unicamente questionando a relação é que se poderá abrir novas possibilidades de se pensar a política, o direito e, por que não, a ontologia. Apenas colocando no centro do debate a relação que se anuncia através da estrutura da exceção é que desimpedirá o surgimento de um novo direito: “E somente a partir do espaço que assim se abre [após o corte do nexa entre violência e direito], é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida.” (AGAMBEN, 2007a, p. 133). Como veremos, esse novo “uso do direito” apenas será possível tendo em mente a potência que destitui, que desativa a lei (nos termos em que havíamos observado na articulação de Paulo no primeiro capítulo).

Em consonância ao que se verifica em “Estado de Exceção”, também em “O reino e a glória” a estrutura da exceção que modela a *archè* permanece configurando os outros âmbitos da experiência humana, como é o caso da teologia e sua relação adstrita a política. Se

em “Estado de Exceção” estava-se questionando a relação entre *auctoritas* e *potestas*, em seu novo livro o questionamento se dá na relação entre reino e governo, primeiramente, mas também entre a noção de glória⁷⁴ e de inoperosidade. A “máquina governamental” percebida neste contexto promove a separação entre reino e governo⁷⁵, que nada mais é a separação entre a titularidade de um poder (*auctoritas*) — a soberania — e o seu exercício (*potestas*), para o seu correto funcionamento (AGAMBEN, 2011, p. 118).⁷⁶ O que de fato se manifesta desta operação da máquina governamental é a transformação da relação entre o reino e o governo, na medida em que coloca como centro do poder o governo, e deixando o reino em segundo plano, mesmo que este fundamente o próprio governo.

Efetivamente, é nesse espaço vazio⁷⁷ deixado pelo rei que a glória entra em cena. Uma vez que o soberano (e o debate gira em torno da poder de deus) não exerce seu poder, torna-se impotente, ou seja, não tem mais a capacidade de agir, apenas é poderoso, entretanto fica na impossibilidade de por em obra e em operação seu poder.⁷⁸ Assim como é a *auctoritas* que dá legitimidade à *potestas*, é a glória que dá a sustentação ao governo e o coloca em operação. O procedimento que a glória cumpre é, exatamente, capturar a inoperosidade que resta ao soberano (deus) e transmutá-la em aclamação, na própria glória. Assim a glória passa

⁷⁴ Em uma das suas primeiras investigações sobre a glória, contida no livro *Ideia de Prosa* de 1985, Agamben narra que “No Antigo Testamento, a glória (*kabod*) indicava a divindade no momento em que ela se manifesta aos humanos ou, antes, a manifestação como um dos atributos essenciais de Deus [...]” (AGAMBEN, 2012, p. 122).

⁷⁵ A qual fica patente na célebre frase: “O rei reina, mas não governa.” dita no pós Revolução Gloriosa e várias vezes repetida por Agamben.

⁷⁶ O pano de fundo desta divisão é, justamente, a constitui da potência de deus em dois âmbitos: a potência absoluta e a potência ordenada. Isso tendo em vista resolver o problema que era onipotência divina e todas as suas consequências (AGAMBEN, 2011, p. 120-121).

⁷⁷ Sobre este vazio Agamben esclarece que “O trono vazio não é, então, um símbolo da realeza, mas da glória. A glória precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim. E o trono está vazio não só porque a glória, embora coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, no seu íntimo, inoperatividade. A figura suprema da soberania está vazia.” (AGAMBEN, 2008, p. 45). Em “O reino e a glória”, consta passagem idêntica a do artigo acima citado, — somente com a diferença da última frase da tradução que se torna relevante: “O vazio é a figura soberana da glória.” — entretanto há um complemento importante para a melhor compreensão do significado deste vazio: “O dispositivo da glória encontra na majestade do trono vazio sua cifra perfeita. Seu objetivo é capturar no interior da máquina governamental – para transformá-la no motor secreto desta – aquela impensável inoperosidade que constitui o último mistério da divindade. E a glória é tanto glória objetiva, que exhibe a inoperosidade divina, quanto glorificação, em que também a inoperosidade humana celebra seu sábado eterno. O dispositivo teológico da glória coincide aqui com o profano e, segundo a intenção que guiou nossa investigação, podemos recorrer a ele como paradigma epistemológico que nos possibilitará penetrar no arcano central do poder.” (AGAMBEN, 2011, p. 267-268)

⁷⁸ Outra separação ontológica que se articula aqui é entre o Ser e o Agir, encontrada na terceira parte de “O reino e a glória” (AGAMBEN, 2011, p. 67-82).

a ser o ponto em que a “máquina governamental” tem seu bom funcionamento garantido, pois ocupa o lugar vazio deixado pela inoperatividade do poder. É a captura da inoperatividade, tanto divina quanto humana, pela máquina governamental que dá forças para ela se impor sobre a vida dos seres. Em um artigo intitulado “Arte, Inoperatividade, Política”, Agamben discorre sobre essa investigação da glória e da inoperosidade:

Se compararmos, como amiúde me tem acontecido, a máquina do poder com uma máquina para produzir governo, então a glória é aquilo que, na política como na teologia, assegura, em última instância, o funcionamento da máquina. Ou seja, toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperatividade do poder; e todavia precisamente esta indizível, ingovernável vacuidade é aquilo que parece alimentar a máquina do poder, aquilo de que o poder tanto precisa, ao ponto de ter de o capturar e manter a qualquer custo no seu centro em forma de glória. (AGAMBEN, 2008, p. 43-44)

E, ao final de “O uso dos corpos”, volta-se ao problema que já lhe rendia preocupações desde épocas passadas:

A glória aparecia aqui como dispositivo destinado a capturar, no interior da máquina econômico-governamental, a inoperosidade da vida humana e divina que nossa cultura não parece capaz de pensar e que, mesmo assim, não deixa de ser invocada como o mistério último da divindade e do poder. Tal inoperosidade é tão essencial para a máquina que ela deve ser capturada e mantida a qualquer preço em seu centro na forma da glória e das aclamações, que, pela mídia, não deixam de cumprir ainda hoje sua função doxológica. (AGAMBEN, 2017, p. 297)

Fica evidente, pois, a relação que se estabelece entre reino e governo e entre glória e inoperatividade na forma da relação de exceção, de *bando*. Na medida em que o reino (*auctoritas*) apenas é incluído no governo através da sua exclusão — a qual determina sua impotência —, assim também a inoperosidade é realocada no centro do governo apenas quando se configura enquanto glória e aclamação. Isto significa que aquela estrutura que determina a máquina aqui, outra vez, realiza a sua operação, qual seja: ela exclui algo, o divide (separa o reino e o governo, por exemplo), e, justamente através dessa exclusão, inclui o reino como fundamento do governo. E a problematidade aparece, uma vez mais, no ponto em que a estrutura da exceção que define a *archè* passa a deixar indiscerníveis tanto reino e governo, quanto glória e inoperosidade, fazendo com a própria configuração da “máquina governamental” possibilite a permanência de seu centro vazio a partir da ficção da sua ocupação, isto é, a ficção de um fundamento. Para Agamben a posição que devemos tomar em

relação ao mecanismo dessa máquina não é fazê-la operar de outros modos, mas desarticulá-la, deixá-la inoperosa.

O terceiro âmbito no qual Agamben remete a estrutura da exceção é o da “máquina antropológica”, cujo objetivo seria definir a essência do ser humano em contraposição animal. É em um livro de 2002, intitulado “O aberto: o homem e o animal”, que o filósofo italiano empregará toda a sua concentração para investigar essa máquina produzida pelo ocidente. Neste livro Agamben comenta que durante séculos o corte primordial entre o humano e o animal era a linguagem.⁷⁹ Mas o problema que surge ocorre porque a linguagem em si não é natural ao ser humano — isto é, não faz parte da sua realidade “psicofísica” —, senão uma construção histórica-social sua e, portanto, não poderia ser o ponto no qual dá para justificar essa diferença (AGAMBEN, 2013c, p. 62). Tanto no seu funcionamento moderno — que gera a animalização do homem — quanto no antigo — que produz a humanização de um animal — a “máquina antropológica” permanece determinando aquilo que compreendemos por humano e por animal. Assim, o que irá determinar o âmago do humano é a sua captura por parte da “máquina antropológica”:

Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é também e sempre á uma captura) e uma inclusão (que é também uma exclusão). Justamente porque o humano já é, de toda forma, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora. (AGAMBEN, 2013c, p. 63-64)

O que novamente está em questão nessa máquina é que a captura da vida do ser humano através da sua exclusão produz não mais a diferenciação de uma vida especificamente humana nem uma vida animal: a “máquina antropológica” somente se opera “pela divisão e pela articulação, no interior do homem, entre o humano e o animal.” (AGAMBEN, 2017, p. 297). O resultado da produção desta máquina — que ocorre através da estrutura da *archè* que a fundamenta — é a própria vida nua do ser, isto é, “[...] uma vida separada e excluída de si mesma [...]” (AGAMBEN, 2013c, p. 65). Por isso, a única saída possível visualizada por Agamben é unicamente tornar, como já viemos explicitando, a

⁷⁹ O próprio Aristóteles, em sua obra sobre a política, determina que a linguagem é a diferença crucial entre o ser humano e o animal: “O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra [...]” (ARISTÓTELES, 2010, p. 13)

operação desta máquina inoperante e não, como ainda se tem se dedicado, promover novas dinâmicas, instituindo novos mecanismos para a “máquina antropológica”:

Tornar inoperante a máquina que governa a nossa concepção do homem não significará, portanto, buscar novas — mais eficazes ou mais autênticas — articulações, quanto demonstrar o vazio central, o hiato que separa — no homem — o homem e o animal, e arriscar-se nesse vazio: suspensão da suspensão, shabbat⁸⁰ tanto do animal quanto do homem.⁸¹ (AGAMBEN, 2013c, p. 150)

Em todas essas três máquinas (jurídico-política, governamental e antropológica)⁸² — que é sempre uma “máquina” com dois pólos relacionados — a estrutura da *archè* parece ser o motor que faz com que a máquina avance em sua atividade de se colocar em operação no mundo. Em razão disso é que Agamben vê a importância de renunciar a necessidade de operação das máquinas, e não destruição — pois assim abre-se uma nova perspectiva de instauração de outra tecnologia de poder em seu lugar —, tornando-as ambas inoperosas. Ao manter a estratégia da exclusão-inclusiva, essas máquinas conservam em seu núcleo um vazio que é, a todo instante e ao mesmo tempo, escondido e evidenciado na dinâmica da exceção. Em simetria ao que é observado para as máquinas, o vazio que foi explicitado no centro destas não deve, portanto, ser simplesmente preenchido, mas antes deve ser exposto, exibido, revelado como parte crucial delas. O seu simples preenchimento não acarretará a superação da estrutura da *archè*, mas sim novas formas em que ela se articulará. Assim, apenas expondo o vazio, que se apresentará como inoperatividade, é que se pode desativar as suas operações, possibilitando, de fato, novas oportunidades de pensar a política e o direito.

O que até agora temos feito foi apenas evidenciar a estrutura da política ocidental — que exprime a estrutura da *archè* de modo geral — através da relação de exceção, da exclusão-inclusiva, que opera em todos os campos da experiência política, jurídica, teologia, ontológica e social do ser humano. Isto significa que em todas essas áreas, há sempre uma operação que divide algo, o exclui, para, em um segundo momento, e apenas porque sofreu a primeira operação de exclusão, vem a ser incluído como fundamento, como é a própria *archè*: “Assim, a cidade fundamenta-se na cisão da vida em vida nua e vida politicamente

⁸⁰ Na cultura do judaísmo, o shabbat é o nome dado ao dia de descanso semanal. No contexto em que Agamben usa, o termo se refere à inatividade, ou seja, a inoperatividade que é determinada na lei de deus para este dia.

⁸¹ Passagem semelhante encontra-se ao final do livro “O uso dos corpos”. (AGAMBEN, 2017, p. 297)

⁸² É indispensável notar que essas três “máquinas” estão em constante interação, talvez a distinção feita por Agamben seja mais de ordem didática, como uma estratégia e um argumento mais plausível, para fazer-se compreender. De todo modo, não há como elas funcionarem corretamente sem que se pressuponham reciprocamente.

qualificada; o humano define-se pela exclusão-inclusão do animal; a lei, pela *exceptio* da anomia; o governo, pela exclusão da inoperosidade e sua captura na forma da glória”. (AGAMBEN, 2017, p. 297).

Em torno do debate da potência que iniciamos no primeiro capítulo da presente dissertação, verificamos que a questão da potência para Agamben, na sua modalidade encontrada em Aristóteles, é um tanto quanto problemática na medida em que ela está presa a uma relação, que tem como outro relacionado o ato. A tradição incorpora os escritos deste filósofo grego no sentido de uma forte primazia no ato sobre a potência (e mesmo Aristóteles indica essa prevalência), o que resulta sempre na anulação da potência. Por isso é apenas a impotência, a potência-de-não, que conseguirá não se aniquilar dada a sua relação com o ato. Mesmo assim a relação se mantém. E o problema da relação em si, como vimos, gira em torno do fato de que ela sempre pressupõe uma ligação existente em seu seio, ao mesmo tempo em que aponta que a própria relação não tem um fundamento em si: “Podemos, portanto, definir a relação como aquilo que constitui seus elementos pressupondo-os, ao mesmo tempo, como não relacionados.” (AGAMBEN, 2017, p. 302). Isto é, os termos são “irrelatos” — da forma como exibimos ser a relação do *bando*.⁸³

E é neste contexto que conseguimos abordar à crítica a teoria do poder constituinte em Negri. Mesmo que este autor tenha se acautelado da ligação do poder constituinte com a soberania, ainda sim fica notório o fato de que o poder constituinte preserva uma relação com o poder constituído⁸⁴, mesmo que seja na forma de uma negação. E, portanto, o poder constituinte de Negri exclusivamente direciona a “máquina jurídico-política” para outro ponto — através das revoluções que instituem novos dispositivos e tecnologias —, permanecendo intocável a sua estrutura da *archè*. Apenas pensando em outro panorama, que foge ao âmbito da relação, é que se poderá avançar no projeto em tela. E é em busca deste outro cenário que se trata agora de pensar.

⁸³ Conferir nota de rodapé 61.

⁸⁴ Agamben comenta que “Por mais que os juristas sublinhem com maior ou menor ênfase a heterogeneidade com que o poder constituinte forma um sistema, o paradoxo dele é que, de fato, *continua inseparável do poder constituído*.” (AGAMBEN, 2017, p. 298) Grifo nosso.

3.2 - Potência destituente: inoperosidade, uso e forma-de-vida

Ao tratarmos da potência na concepção de Agamben, indicamos a sua intrínseca proximidade com a inoperatividade. Com efeito, a partir da interpretação de o “Poder soberano e a vida nua I”, vimos que o modo como temos que configurar a inoperatividade seria enquanto uma “existência genérica da potência” (AGAMBEN, 2010, p. 67). Também em relação ao pensamento de São Paulo, vimos a questão da potência ser tratada através de dois termos: a *klesis* (vocação/chamado) e o *hos me* (como se não). O que deixou a ser explicitado naquele contexto é o fato de que esses conceitos são partes da inoperosidade, a promovem. Em Paulo, o termo usado é *katargein* que, na interpretação de Agamben, significa, exatamente, inoperante.⁸⁵ É por meio deste vocábulo que Paulo compreenderá a conexão que há entre o Cristo (o messias) e a lei, uma vez que fica claro que o messias não irá destruir e aniquilar a “Lei de Deus”, mas justamente a cumprir.⁸⁶ A interpretação de Paulo desta passagem se adequa ao fato de que o messias não aniquilará a lei, mas a tornará inoperosa, ou seja, a desativará das suas condições operativas, a lei não mais se colocará em relação ao pecado⁸⁷, pois tornou-se inoperosa. Na tradução de Agamben, fica claro a interpretação aqui exposta: “Quando estávamos na carne, as paixões do pecado estavam colocadas em ato [*energeito*] através da lei nos nossos membros para levar frutos à morte, agora, ao contrário, fomos des-ativados [*katergethemen*, ‘tornados inoperosos’] em relação à lei.” (BÍBLIA apud AGAMBEN, 2016, p. 114). Tão somente ao sair do seu relacionamento com o pecado — cujo acontecimento ocorre por meio dessa “des-ativação” — é que a Lei efetivamente pode ser cumprida (AGAMBEN, 2017, p. 305).

A “des-ativação” que o messias promove da Lei está em vista à considerar como uma lei amparada na fé, e não mais especificamente nos mandamentos. Por isso o *hos me* vem para, justamente, colocar a fé como o corte que define a crença em deus, pois não são as condições jurídicas, sociais, biológicas (como é o caso do prepúcio), que define o judeu ou o

⁸⁵ “*Katargéo* é um composto de *argeo*, que deriva por sua vez do adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante, não-em-obra (*argos*), inativo’.” (AGAMBEN, 2016, p. 114).

⁸⁶ A razão disso está na passagem do Evangelho Segundo São Mateus na qual Jesus deixa claro que: “Não penseis que vim abolir a Lei ou os Profetas. Não vim abolir mas completar.” (BÍBLIA, Evangelho Segundo São Mateus, 5, 17, p. 663).

⁸⁷ Na Epístola aos Romanos, Paulo discursa sobre a relação entre a Lei e o pecado: “Que diremos, então? Que a Lei é pecado? De modo algum. Entretanto não conheci o pecado senão pela Lei, pois não conheceria a cobiça se a Lei não dissesse: *Não cobiçarás*. Mas foi o pecado que, aproveitando-se da ocasião dada pelo preceito, despertou em mim toda espécie de maus desejos, porque, sem a Lei, o pecado estava morto.” (BÍBLIA, Epístola aos Romanos, 7, 7-8, p. 760).

cristão, mas a sua fé.⁸⁸ A inoperosidade que o messias faz da Lei, possibilita o seu próprio cumprimento na medida em que é reconduzida ao âmbito da potência. Não há assim uma destruição da Lei porque — assim como opera-se toda institucionalização de poder — possibilitaria um espaço no qual outra em seu lugar fosse posicionada; ao desativa-la, o messias abre-a para a potencialidade⁸⁹ que lhe é característica: essa é a função do termo *katargein* nos escritos de Paulo.

Somente enquanto torna inoperoso o *nomos*, o faz sair da obra e o restitui, assim, à potência, o messias pode representar o seu *telos*, ao mesmo tempo fim e cumprimento. É possível levar a lei ao seu cumprimento, apenas se ela foi antes restituída à inoperosidade da potência. (AGAMBEN, 2016, p. 116)

O que intentamos esclarecer com o recurso ao termo *katargein* apreendido das cartas de Paulo foi toda a complexidade que é envolvida no conceito de inoperosidade em Agamben. Para este filósofo já em Paulo a noção de inoperatividade torna-se essencial para compreendermos o panorama que a vinda do messias provoca no mundo. Em nossa pesquisa, o importante é observar como esse conceito pode ser articulado dentro da teoria política e jurídica — além de se revelar no campo ontológico —, de maneira a abrir o debate acerca das alternativas que podemos ter atualmente frente ao *status quo*.

Todas as nossas análises nos mostram a conjuntura específica à qual a inoperosidade pertence: a sua principal característica é tornar inoperante, isto é, desativar algo (como uma identidade jurídica, uma forma de poder, um dispositivo), entretanto sem o aniquilar, sem o destruir. Ao tornar inoperoso algo, abre-se um espaço na qual a potencialidade — que antes estava confinada a uma forma específica (ato) — é liberada, permitindo assim que se crie novas possibilidades de uso, mas não apenas isso: também se libera para novos tipos de uso. É imprescindível notar a significativa diferença entre o “desativar” e o “aniquilar”: enquanto este extingue algo e, em seguida, funda uma nova

⁸⁸ Várias são as passagens na Epístola aos Romanos em que Paulo faz a sua defesa da fé: 1) Rm 3, 27-28 “Onde está, pois, o motivo de orgulhar-se? Foi-eliminado. Em virtude de que lei? Pela lei das obras? Não, mas pela lei da fé. Pois julgamos que a pessoa é justificada pela fé, sem as obras da Lei.”; 2) Rm 4, 13 “Com efeito, não foi em virtude da Lei que a promessa de herdar o mundo foi feita a Abraão e à sua descendência, mas em virtude da justiça da fé.” (BÍBLIA, Epístola aos Romanos, p. 758).

⁸⁹ Com efeito, a inoperosidade se refere aos parâmetros e conformações que é imposto a algo. O resultado da inoperosidade é, justamente, liberar a potência desse algo (o seu ser em ato). Em “Nudez” Agamben comenta que “Desativada, na inoperosidade, não é a potência, mas somente os escopos e as modalidades nos quais o seu exercício havia sido inscrito e separado.” (AGAMBEN, 2014b, p. 146).

identidade, promove a instituição de algo novo (para ficar no lugar do anterior); aquele apenas retira a capacidade de operação, sem contudo o abolir. Ao fazer isso, não há a oportunidade de se criar uma nova instituição (que produz, por exemplo, a dinâmica da relação entre poder constituinte e poder constituído) de um poder, de uma nova identidade — recaindo assim na relação binária que a estrutura da *archè* (exclusão-inclusiva) realiza — mas sim permite que a potência apareça plenamente, liberando-a para novos usos.

A liberação para novos usos é, efetivamente, a consequência mais relevante que a inoperosidade produz. A noção de “uso” em Agamben é articulada, novamente, a partir dos conceitos *klesis* e do *hos me* que vimos em Paulo. O que temos agora de apreender desse debate é o fato de que o “como se não” é considerado a partir de algo que podemos “usar”, mas nunca possuir, ter a propriedade. A passagem capital em que este debate se situa está na Primeira Epístola aos Coríntios (7, 21) onde Paulo diz: “Foste chamado de escravo? Não te preocupes com isso. Mas se puderes também tornar-te livre, de preferência faz uso.” ou, com um fecho mais elucidativo, temos: “Mas se podes também tornar-te livre, de preferência faz uso de tua *klesis* de escravo.” (BÍBLIA apud AGAMBEN, 2016, p. 39).

Na interpretação de Agamben do contexto paulino, o uso apresenta-se como polo oposto à apropriação, em contraposição à propriedade de algo, e, de maneira geral, com o próprio direito que a ela é derivada. Desse modo, Agamben entende que da vocação messiânica (*klesis*), inscrita no “como se não” (*hos me*), somente pode derivar algo como um uso (usar da sua condição de escravo), sem nunca se tornar uma identidade própria, uma propriedade do ser: “A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade: é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular.” (AGAMBEN, 2016, p. 40). A negativa de se tornar uma propriedade se justifica através da inoperatividade, a qual retira a instituição de algo como um direito sobre alguma coisa. Usar é não possuir, não ter propriedade e, em consequência, não ter direito. O exemplo histórico mais tangível para a compreensão do conceito de uso está contido da vida dos monges franciscanos.

Em sua obra “Altíssima Pobreza”, lançada em 2011, Agamben faz uma análise sobre a experiência de vida dos monges franciscanos, principalmente no período medieval e no início da modernidade, afim de compreender a sua relação com os objetos, dada o voto que faziam de viver em situação de “pobreza”, isto é, da recusa de serem proprietários, de terem direito sobre as coisas. Essa recusa, logicamente, não impossibilita esses monges de usarem as

coisas que lhe são dispostas.⁹⁰ E é precisamente este uso particular que Agamben empreenderá seus esforços para compreender. O que é determinante para nós é compreender como o uso torna-se uma categoria imprescindível para a potência destituente. Daí que o primeiro ponto que devemos salientar é o fato de que, nas argumentações daqueles que se alinhavam à forma de vida dos franciscanos, o uso aparece enquanto algo necessário, e por isso irrenunciável, enquanto a propriedade, em qualquer das suas formas, é prescindível, depende da vontade dos sujeitos — e, minimamente, de um pacto que reconheça esse direito — para a sua configuração (AGAMBEN, 2014a, p. 128-130). Entretanto, ainda que seja uma posição ousada, não é a simples recusa da propriedade (e do direito) que qualifica os franciscanos, senão que a própria recusa se transforma em um modo de vida: em uma forma-de-vida (AGAMBEN, 2014a, p. 144). É unicamente pressupondo o uso, e não a apropriação, que poderíamos entender o vida franciscana como exemplo de uma vida que recusa a influências do poder jurídico, que desativa sua relação com ele:

Certamente, graças à doutrina do uso, a vida franciscana pôde afirmar-se sem reservas como a existência que se situa fora do direito, ou seja, que, para existir, deve abdicar do direito — e este certamente é o legado que a modernidade se mostrou incapaz de enfrentar e que nosso tempo nem sequer parece capaz de pensar. (AGAMBEN, 2014a, p. 147)

Ao considerarmos que o termo uso é o que determina a relação dos monges franciscanos com o mundo, teremos de aceitar o fato de que essa “doutrina do uso”, amparada na inoperosidade, é o que possibilita surgir a modo específico de viver desses sujeitos, isto é, sua forma-de-vida. Ao sustentarem a opção de viver o evangelho, e não propor uma dogmática sobre ele, os monges reivindicam um modo de viver, e não um mandamento sobre como viver. A sua vida é inseparável da forma como eles a vivem. Ao fim e ao cabo, o exemplo da vida dos franciscanos mostra a Agamben um ponto em que a vida vivida não é simplesmente uma vida regrada, mas, ao mesmo tempo, uma vida em que ela própria, na sua forma, traduz-se como regra, pois vive-se segundo a forma do evangelho (AGAMBEN, 2014a p. 97-113).

⁹⁰ O filósofo observa que “Os frades menores, que se dedicaram a seguir Cristo em extrema pobreza, conseqüentemente renunciaram a todo direito de propriedade, conservando, porém, o uso das coisas que outro lhes concede.” (AGAMBEN, 2014a, p. 128).

Em conformidade ao que ele desenvolve em “Altíssima pobreza”, em uma obra anterior que foi publicada em 2005, “Profanações”⁹¹, a ideia do uso é compreendida em confronto com a ideia de apropriação, de propriedade jurídica sobre algo, sendo entendida como um inapropriável: “Assim, o uso é sempre relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objeto de posse.” (AGAMBEN, 2007b, p. 72). Neste livro estava em questão a liberação da potência por meio da profanação que se faz objetos sagrados, isto é, liberar para um novo possível uso. Essa articulação do uso como um inapropriável volta a ser destacada no último livro do projeto “Homo Sacer”, no qual Agamben articula o uso com o habitar (hábito), em vista de apreender o sentido profundo que um uso habitual pode ter na conjuntura da vida dos sujeitos:

O uso como relação com um inapropriável, apresenta-se como campo de forças entre uma propriedade e uma impropriedade, um ter e um não ter. Nesse sentido, se lembrarmos a proximidade entre uso e hábito e entre uso e uso de si que acabamos de evocar, habitar significará estar em relação de uso intensa com algo a ponto de poder perder-se e esquecer-se nela, a ponto de constituí-la como inapropriável. (AGAMBEN, 2017, p. 111)

Assim, tanto o hábito quanto o uso — ou melhor, o uso habitual⁹² — são distintos de possíveis configurações que os vejam como propriedade (como, por exemplo, a faculdade que um sujeito tem para fazer algo⁹³) e passam a ser considerados uma forma-de-vida. No campo do uso a potência é reaberta, de maneira incessante, para sempre permitir novas formas de uso possíveis. O uso só é possível no momento em que a inoperosidade se expressa em

⁹¹ Interessante observar a proximidade que o conceito de profanações terá com o de inoperosidade: “Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas.” (AGAMBEN, 2007b, p. 75).

⁹² E talvez aqui, como em nenhum outro momento, a presença de Espinosa se mostra plena, na medida em que este, na *Ética*, já demonstra a Agamben o fato de que o uso habitual pode ser apreendido como uma “contemplação de si mesmo e de sua potência de agir”: “o uso habitual é uma contemplação, e a contemplação é uma forma de vida.” (AGAMBEN, 2017, p. 85-86). Convém lembrar que no estudo sobre a potência para Agamben já indicamos a relevância que Espinosa tem e, aqui, a fortalecemos a partir da noção de uso.

⁹³ Sobre a diferença entre a panorama do uso habitual e a propriedade de uma competência pelos sujeitos, Agamben estabelece que “Poeta não é quem tem a potência ou a faculdade de criar, que, certo dia, por um ato de vontade (a vontade é, na cultura ocidental, o dispositivo que permite atribuir as ações e as técnicas a propriedade de um sujeito), decide, como o Deus dos teólogos, não se sabe como nem por quê, pôr em obra. Assim como o poeta, nem carpinteiro, nem o sapateiro, nem o flautista, tampouco aqueles que, com um termo de origem teológica, chamamos profissionais — por fim, todo homem — são titulares transcendentais de uma capacidade de agir ou de fazer; são, antes de tudo, seres vivos que, no uso e só no uso dos próprios membros, assim como do mundo que os circunda, fazem experiência de si e constituem a si como usuários (de si mesmos e do mundo).” (AGAMBEN, 2017, p. 85)

algo, liberando a sua potência para esses novos arranjos que se manifestam a partir do uso que se faz, tanto de si como do mundo.

Após todo esse percurso, chega o momento em que devemos tratar sobre o último conceito necessário para que possamos compreender toda a amplitude que a potência destituente tem dentro do pensamento agambeniano. É na investigação do que se trata a noção de forma-de-vida que devemos, agora, refletir. Talvez o momento mais específico no qual o filósofo italiano trabalhará este conceito seja num artigo de 1993, incluído no livro “Meios sem fim: notas sobre a política” (1996), intitulado “Forma-de-vida”. A grande questão que sempre se apresenta a Agamben é a separação clássica, encontrada nos gregos — principalmente em Aristóteles — entre *zoè* (vida comum a todo ser vivo) e *bìos* (vida politicamente qualificada) e que determinou a forma como a própria vida é compreendida no mundo ocidental. Em contraposição a antropogênese⁹⁴ que resulta da *ex-ceptio* da relação entre o ser humano e o animal, Agamben pensa uma vida que não pode ser apartada da sua forma, que não pode ser transformada em vida nua. É ao propor uma nova percepção sobre a vida que Agamben poderá, de fato, chegar ao conceito de potência destituente enquanto modo de viver do ser humano. No artigo que mencionamos acima, o pensador italiano nos instrui sobre o que ele interpreta do conceito em tela:

Com o termo forma-de-vida entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua.

Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, no seu modo de viver, está em jogo o próprio viver e, no seu viver, está em jogo antes de tudo o seu modo de viver. O que significa essa expressão? Define uma vida — a vida humana — em que os modos singulares, atos e processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e primeiramente possibilidades de vida, sempre e primeiramente potência. (AGAMBEN, 2015a, p. 13-14)⁹⁵

A partir dessa conceitualização exposta, fica evidente a experiência dos monges franciscanos ser, para o autor, uma forma-de-vida. Isso porque a sua vida, a forma como eles a experienciam somente se dá por meio da própria experiência de vida que eles têm e com ela torna-se inseparável. O que define uma forma-de-vida, neste contexto, não é a operação de

⁹⁴ Em “O aberto” Agamben esclarece o que compreende por antropogênese: “A antropogênese é o que resulta da cisão e da articulação entre o humano e o animal. Esta cisão passa sobretudo por dentro do homem.” (AGAMBEN, 2013c, p. 129)

⁹⁵ Como está se mostrando frequente em “O uso dos corpos”, Agamben reproduz, com pequenas alterações, o texto que tinha sido desenvolvido em obra anterior (AGAMBEN, 2017, p. 233).

algo, a faculdade do sujeito, mas a própria disposição da vivência que ele contempla. A forma-de-vida, aliada ao que expomos com as noções de inoperosidade e uso, expressa a potência do ser humano de maneira inovadora, nunca em vista ao ato, a uma operação constitutiva, mas sempre em vista de um viver, de sempre colocar em jogo a sua liberdade enquanto experiência de vida. E é por estar atrelado a este jogo, no qual a própria forma de viver é a questão principal, que o ser humano é aquele ser que está sempre disposto à felicidade (AGAMBEN, 2015a, p. 14).

Ainda assim a radicalidade do conceito de forma-de-vida não foi elucidada razoavelmente. A forma-de-vida, dada a sua característica de ser um modo de viver, não se impõe sobre o ser que vive (e nem o ser pode se sobrepor à forma-de-vida), mas ambos convivem, estão presentes na sua maneira de viver (AGAMBEN, 2017, p. 251). Por isso a forma-de-vida não chega a se transformar em um direito específico, não é uma propriedade que temos, não há como ter uma forma-de-vida, mas apenas viver, usar de um modo, sem nunca fechar a potencialidade que o acompanha: “Só vivendo uma vida é que se constitui uma forma-de-vida, como a inoperosidade imanente em cada vida.” (AGAMBEN, 2017, p. 309). Assim, o que está em questão na forma-de-vida é o seu próprio viver, a potência que esta forma expressa na sua “vivibilidade”.

Entretanto, devemos observar que a forma-de-vida, assim como o uso e a potência, apenas são articuladas em Agamben enquanto algo comum, comunitário. Isso é argumentado pelo filósofo a partir da ideia da experiência do pensamento: este remete sempre a um uso que fazemos de nós mesmos e da nossa potência. “Chamamos de *pensamento* o nexos que constitui as formas de vida num contexto inseparável, em forma-de-vida.” (AGAMBEN, 2017, p. 236). O pensamento então é uma experiência que temos da nossa própria potência — inclusive ele é a forma particular da potência do ser humano —, mas essa experiência sempre está em contato⁹⁶ com outras formas-de-vida, com a *multitudo*, sendo essencialmente comum, comunicante, comunitária. Isso porque a experiência do pensamento incessantemente está em contato com o mundo, uma vez que é potência, é abertura a novas possibilidades. Com efeito, Agamben elucidava que “Há uma multidão porque

⁹⁶ “Contato” é o termo que Agamben emprega para substituir o que antes a “relação” articulava. É nesse contexto que Agamben poderá dizer: “É necessário, pois, pensar a forma-de-vida como um viver o próprio modo de ser, como inseparável de seu contexto, precisamente porque não está em relação, mas em contato, com ele.” (AGAMBEN, 2017, p. 259).

em cada homem há uma potência — ou seja, uma possibilidade — de pensar” e continua em seguida “justamente por isso, a existência da *multitudo* coincide com a atuação genérica da potência de pensar e, conseqüentemente, com a política.” (AGAMBEN, 2017, p. 238). Desse modo, a forma-de-vida expressada pela potência do pensamento não é algo particular — como o é a forma de vida representada pelas identidades jurídico-sociais (tais como a do homossexual, do advogado, do professor) — mas sempre se remete ao âmbito do comum, de maneira que esta é a forma na qual a vida que é vivida se manifesta, usa de si própria através da sua potência.

Inoperosidade, uso e forma-de-vida são as três noções fundamentais para que o conceito de potência destituente possa ser compreendido. Como vimos, a inoperosidade não destrói, mas desativa as obras, destitui do seu poder, sem o aniquilar. A consequência direta desta percepção é o fato de que não há uma nova constituição de algo. Assim, em confronto com a ação (obra) aparece a inoperosidade. Em seguida, o uso foi pensado em confronto com a propriedade (apropriação) e a forma-de-vida em confronto com a vida nua. Ação (obra), propriedade e vida nua eram os mecanismos através do qual a estrutura da *archè*, que se desenvolve na relação de exceção (*bando*) aliada ao poder soberano, organiza e comanda o mundo. Nesse sentido, o poder constituinte é parte integrante deste sistema, pois faz girar o mecanismo que mantém as “máquinas” em atuação. Para sair deste celeuma, Agamben adota uma estratégia um tanto quanto perspicaz: uma vez que a velha estrutura da *archè* é rejeita — e com ela todos os conceitos que lhe são fundamentais — como forma de pensar a política, o direito e a ontologia, Agamben abre espaço para que uma nova mentalidade, novas formas de articular esses campos possam, de fato, se expressarem. Desse modo, se de um lado temos poder, obra, propriedade, soberania e vida nua do outro teremos potência, inoperosidade, uso, liberdade, forma-de-vida.

Com efeito Agamben não chega a dar uma definição específica sobre o conceito de potência destituente, mesmo que este seja o conceito que se apresenta ao final do projeto “Homo Sacer”, apenas nos dá indícios do que poderia significar. Entretanto, é indubitável o encadeamento que inoperosidade, uso e forma-de-vida faz na experiência dessa potência destituente. A potência que havíamos investigado na primeira parte desta pesquisa retorna com uma importância nada banal: se antes tínhamos dito que a potência que Agamben procura é aquela que permeia a teoria São Paulo, na narração da experiência de vida de Bartleby e, de

modo bastante obscuro, em Espinosa, sem a termos determinado, aqui, diversamente, podemos acrescentar que ela somente pode ser compreendida como um uso inoperoso que abre o caminho para a experiência do viver uma vida, da forma-de-vida dos seres.

Se a questão fundamental não é constituir algo, mas sim destituir, então o poder constituinte se mostra incapaz de coordenar o novo, somente um potência destituente, que não se conclui no ato e desativa toda operosidade, é eficiente para organizar a abertura das possibilidades desse novo. A potência destituente abre em potencialidades as formas-de-vida, liberando-as de todas as predeterminações jurídicas, sociais, políticas e biológicas (de maneira semelhante ao “como se não” paulino); portanto, liberando-as para experimentar, usando, a sua própria condição de vivente e o mundo. Apenas a potência destituente é capaz de interromper o funcionamento corriqueiro das máquinas estruturas pela *ex-ceptio*: na máquina antropológica desativa a separação entre *zoè* e *bìos*, entre o animal e o ser humano; na jurídico-política desativa a relação entre *auctoritas* e *potestas*, entre vida e direito, entre *anomia* e *nomos*; e na máquina econômico-governamental desativa a relação entre reino e governo, inoperosidade e glória (AGAMBEN, 2017, p. 296-297). Essa desativação acarreta a liberação da potência do ser humano, deixando-o livre para, enfim, viver uma forma-de-vida, uma vida feliz, isto é, viver a política:

A política é aquilo que corresponde à inoperosidade essencial dos homens, ao ser radicalmente sem obra das comunidades humanas. Há política, porque o homem é um ser *argós*, que não é definido por nenhuma operação própria — ou seja: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem exaurir (este é o significado político genuíno do averroísmo, o qual a liga a vocação política do homem ao intelecto da potência). De modo essa *argia*, essas inoperosidades e potencialidades essenciais poderiam ser assumidas sem se tornarem uma tarefa histórica, isto é, de que modo a política poderia ser nada mais do que a exposição da ausência de obra do homem e, quase, da sua indiferença criadora em relação a qualquer tarefa e somente nesse sentido permanecer integralmente destinada à felicidade — eis o que, através e para além do domínio planetário da *oikonomia* da vida nua, constitui o tema da política que vem. (AGAMBEN, 2015a, p. 126-127)

O que Agamben procurou com o projeto “Homo Sacer” foi, exatamente, clarificar a estrutura da *archè* de modo que, ao desativar a sua operação, uma nova experiência humana sobre a política e, conseqüentemente, sobre o direito apareça não mais como enclausuramento, mas, sobretudo, como liberdade, como a possibilidade de uma vida feliz.

3.3 - A crítica de Negri a Agamben

Como forma de expandir o debate que, durante todo o percurso desta dissertação, tentamos interpretar, decidimos incorporar algumas críticas que Antonio Negri conferiu ao livro de Agamben “O uso dos corpos”. A única fonte que temos dessas críticas é um pequeno artigo publicado por Negri, no jornal italiano *Il Manifesto* em 19 de novembro de 2014, e que nos chegou por meio da tradução que encontramos através do site da editora brasileira do livro em tela. Apesar de ser um texto sintético, Negri aponta vários problemas que são encontrados ao final do projeto “Homo Sacer” sem, contudo, aprofundá-los suficientemente bem para que possamos nos certificar do sentido apropriado das suas críticas. Mas, a despeito de ser sucinto, o texto consegue demonstrar a gravidade dos problemas a serem enfrentados, inclusive o seu título já afirma um deles: “A inoperosidade é soberana”. Sem deixar claro o que isso significa de fato, optamos por expor outros problemas revelados por Negri.

Uma das questões iniciais argumentadas por Negri se incorpora ao fato de que, mesmo com os cuidados tomados por seu colega italiano, a inoperosidade pode causar um estado de profundo inércia e apatia sobre os rumos políticos de uma comunidade. Para ele, a teoria de Agamben configura-se por meio de uma “ausência de movimento”, o que induz Negri a pensar que, ao final do projeto agambeniano, “[...] só se tem a potência destituente, a convicção de que não há alternativa para uma fuga no enfrentamento com o poder. O poder é dominação.” (NEGRI, 2017). Assim, não basta a Negri tornar inoperosa toda forma de poder, mas há que se colocar em posição de confronto permanente, para sempre permitir a manifestação da potência. Essa talvez, em nossa perspectiva, seja uma das críticas mais interessantes que pode ser formulada ao pensamento de Agamben. Uma das dificuldades que enfrentamos ao interpretar a sua teoria foi o fato de que o autor não deixava claro o modo como a inoperosidade é alcançada efetivamente. Com efeito, como fazer para desativar o direito, torna-lo inoperoso? Como colocar em operação a inoperosidade? Como fazer dela uma experiência de vida?

A segunda crítica refere-se ao modo como Agamben interpreta a teoria do poder constituinte em Negri. Para este filósofo, a crítica feita ao seu estudo não é de todo correta. Isso porque Agamben não entendeu a dinâmica no qual está compreendido o poder constituinte. É por se manter em permanente relação com o poder constituído que o poder

constituente pode, continuamente, superar o âmbito de aplicação da institucionalização, em vias de sempre retificar a potência da multidão, fortalecê-la:

O poder constituinte é, antes de tudo, luta contra o poder constituído: certo, mas também luta contra si próprio. O poder constituinte é, sempre, desejo, movimento, relação de força. No biopolítico, ele foi reconduzido ao conceito de trabalho vivo, e foi assim colocado numa relação que o torna, ao mesmo tempo, assimétrico a respeito do poder constituído, e decisivo não apenas ao requalificar a realidade deste último, mas também em superar-lhe a determinação. (NEGRI, 2017)

A relação que o poder constituinte mantém com o poder constituído — que, como vimos, está na forma da negação (o poder constituinte nega a instauração do poder constituído) — não é estruturada por meio de um aspecto prejudicial ao poder constituinte, senão, justamente, oposto ao que se imagina: no seu confronto permanente, o poder constituinte sempre pode renovar as práticas que colocam a potência da multidão como uma manifestação, como uma expressão constante e ilimitada. Ao não perceber o fato de que é por meio do confronto, do embate, de lutas por liberdade — lutas essas para as quais não há conclusão, como é o caso da relação entre *virtù* e *fortuna* em Maquiavel, entre capital e trabalho em Marx — que a potência e a liberdade se fortalecem, Agamben comete um erro capital na visão de Negri. Isso em razão de que essa luta faz parte da experiência do ser, inscreve-se “ontologicamente na história do ser” (NEGRI, 2017).

Por fim, Negri faz um comentário ácido sobre o resultado do projeto “Homo Sacer” com a publicação de “O uso dos corpos”: “A mim, que sou marxista, essas parábolas agambenianas causam o efeito de assistir a um espetáculo em que alguém pegou o problema e não quer, melhor, não pode mais resolvê-lo.” (NEGRI, 2017). Mesmo assim, apesar de tudo, Negri reconhece a relevância do trabalho de Agamben — assim como o colega reconhece o seu — uma vez que o filósofo consegue aprofundar nas questões ontológicas, definindo o atual estágio em que se encontram as pesquisas nesse campo.

(In)conclusão

Ao longo de todo o percurso que fizemos estava no centro do debate expor alternativas, caminhos e possibilidades para uma nova forma de concebermos a política e o direito. O primeiro conceito central que procuramos investigar foi o de potência, o qual é vinculado tanto ao poder constituinte quanto à potência destituente. Apesar da diferença entre Espinosa, Negri e Agamben na formulação desta noção — que se comunica da ontologia para a política —, o que se procura é um âmbito no qual a liberdade e, portanto, a felicidade seja um modo de viver, uma experiência de vida corriqueira.

Para abordar uma concepção inovadora da política e do direito, tivemos que pesquisar autores que se colocavam em contraposição à tradição e dogmática que impera nessas áreas. Por essa razão, não analisamos autores que se tornaram a base do sistema que hoje existe, como é o caso de Hobbes e Hegel, dentre outros — mesmo que outros tenham sido observados meramente enquanto ponto de crítica, como foi o caso de Sieyès e, de maneira menor, de Kelsen. De todo modo, a abordagem que fizemos teve como única finalidade a de evidenciar as consequências negativas que elas manifestam no mundo social.

Ao trazer a potência de Espinosa e as configurações que Negri e Agamben lhe deram, o que tentamos mostrar é a formulação de um outro paradigma, de um panorama que se refere ao presente, à criatividade dos seres humanos e sua vivibilidade. Em Negri vimos que é por meio do poder (potência) constituinte da multidão — que nunca se esgota no ato, mas sempre se renova —, que libera as múltiplas subjetividades dos sujeitos, que podemos expressar uma nova *práxis* política. É alinhado à potência que o poder constituinte pode, de fato, se exercer incessantemente. Para inovar a interpretação sobre o poder constituinte, Negri se utiliza de pensadores que compõem a “via maldita da metafísica política moderna” (NEGRI, 2002, p.193), como é o caso de Maquiavel e Marx. O propósito de Negri em sua obra particular sobre o poder constituinte era o de abrir as possibilidades, os caminhos, para a modernidade superar os problemas que nos afligem hoje em dia, como é o caso da representatividade e da forma do trabalho alienado. Por isso, o que motivou a sua pesquisa era “[...] conduzir à análise da potência do homem contemporâneo” (NEGRI, 2002, p. 56) de modo investigar toda a criatividade produtiva, toda a potência, que é inerente ao ser humano.

De outra forma, Agamben também procura investigar a política e o direito — colocando a potência como conceito central da sua pesquisa — através de todo o projeto “Homo Sacer” e demais livros sobre o tema. A estratégia de Agamben foi, efetivamente, investigar a estrutura vigente para, posteriormente, conseguir apontar uma saída, uma alternativa aos problemas político-jurídico que enfrentamos. Por isso, a pesquisa sobre as máquinas antropológica, jurídico-política e econômico-governamental torna-se fundamental, uma vez que é apenas sabendo a configuração de um problema — que aqui aparece na forma da estrutura da *archè*, da *ex-ceptio* — que podemos nos posicionar corretamente para tentar supera-lo. Após expor essa estrutura, Agamben consegue enfrentar a relação de exceção por meio da potência destituente. Se na estrutura da relação de exceção temos poder, obra, propriedade, soberania e vida nua, na arquitetura da potência destituente teremos potência, inoperosidade, uso, liberdade, forma-de-vida.

Com a potência destituente o que está em jogo não é a destruição e substituição do funcionamento das máquinas, mas sim a desativação do seu poder de operar. É assim que, por exemplo, Agamben irá compreender o papel do direito na conjuntura da “política que vem”. Ele escreve em “Estado de exceção”: “Um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele.” (AGAMBEN, 2007a, p. 98). Com a potência destituente a liberdade do ser humano aparece como manifestação intrínseca nas formas-de-vida, algo inseparável da experiência de vida que viveremos.

Ao fim e ao cabo, mantendo coerência com o que viemos fazendo em todo esse percurso, não podemos deixar esse trabalho concluído. Assim como para Negri e Agamben, poder constituinte e potência destituente, respectivamente, expressam uma potência sempre atual, sempre aberta, nós também deixaremos esta pesquisa em aberto, para que a potência de nosso pensamento não se limite ao que aqui foi escrito, mas que se torne um estímulo para continuarmos investigando a política e o direito, propondo uma nova experiência de ambas, a fim de possibilitar, cada vez mais, a expressão da nossa liberdade e, em decorrência, da felicidade.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.
- _____. *A política*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção (homo sacer, II, 1)*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007a.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2007b.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua (homo sacer I)*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- _____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo (homo sacer, II, 2)*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2011.
- _____. *Ideia da prosa*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2012.
- _____. *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2013a.
- _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (homo sacer III)*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013b.
- _____. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013c.
- _____. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida (homo sacer, IV, 1)*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2014a.
- _____. *Nudez*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2014b.
- _____. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2015a.
- _____. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2015b.
- _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2015c.
- _____. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016.
- _____. *O uso dos corpos (homo sacer, IV, 2)*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2017.
- _____. *Arte, Inoperatividade, Política*. In: *Política/Politics*. Giorgio Agamben, Giacomo Marramao, Jacques Rancière, Peter Sloterdijk. Coordenação geral: Rui Mota Cardoso. Crítica do contemporâneo: Conferências Internacionais Serralves, 2007. Porto: Fundação de Serralves, 2008.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução de Ludovico Garmus. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Para a crítica da violência*. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BERCOVICI, Gilberto. *O poder constituinte do povo no Brasil: um roteiro de pesquisa sobre a crise constituinte*. Lua Nova, São Paulo, n. 88, p. 305-325, 2013.

BONAVIDES, Paulo. *O Poder Constituinte*. In: *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2004.

BRASIL. Ato Institucional nº 1, de 9 de Abril de 1964. Brasília, 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ait/ait-01-64.htm>. Acesso em 22.11.2017

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina, 1997.

CARVALHO, Kildare Gonçalves. *Direito Constitucional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, volume II*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Ed. 34, 2017.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. In: *Coleção: Os Pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983.

_____. *Tratado Político*. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2014.

FERREIRA FILHO, Manuel Gonçalves. *O poder constituinte*. São Paulo: Saraiva, 2014.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2014.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1998.

LENZA, Pedro. *Poder Constituinte*. In: *Direito Constitucional Esquematizado*. São Paulo: Saraiva, 2012.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002.

_____. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016.

_____. *A inoperosidade é soberana*. Boitempo, 2017. Disponível em <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/04/25/a-inoperosidade-e-soberana-negri-sobre-o-novo-livro-de-agamben/>>. Acesso em: 29 de dezembro de 2017.

MARTINS, A. C. M.. *O poder constituinte e a norma fundamental: a razão da lei e a vontade política como fundamentos da constituição*. Direito em Debate, Ijuí - RS, v. 08, p. 46-53, 1996.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Poder Constituinte*. In: *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 2015.

MORAES, Alexandre de. *Direito Constitucional*. São Paulo: Atlas, 2008.

MOTTA FILHO, Sylvio Clemente da; BARCHET, Gustavo. *Poder Constituinte, Supremacia, Vigência e Aplicabilidade da Constituição*. In: *Curso de Direito Constitucional*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

PAIXÃO, Cristiano. *Autonomia, democracia e poder constituinte: disputas conceituais na experiência constitucional brasileira (1964-2014)*. Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno, v. 43, p. 415-460, 2014.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político / Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Considerações Preliminares sobre o que é o Terceiro Estado?*. Olibat, 2017. Disponível em: <<https://www.olibat.com.br/documentos/O%20QUE%20E%20O%20TERCEIRO%20ESTADO%20Sieyes.pdf>>. Acesso em: 20 de outubro de 2017.

Referências Complementares

AGAMBEN, Giorgio. *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento (homo sacer, II, 3)*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

_____. *Opus Dei: arqueologia do ofício (homo sacer, II, 5)*. São Paulo: Ed. Boitempo, 2013.

_____. *L'uso dei corpi (homo sacer, IV, 2)*. Vicenza: Neri Pozza editore, 2014.

_____. *Stasis: la guerra civile come paradigma politico (homo sacer, II, 2)*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2015

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2012.

_____. *Gosto*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2017.

_____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

- _____. *Pilatos e Jesus*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, Editora da UFSC, 2014.
- _____. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis, Editora da UFSC, 2015.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza*. Fortaleza: Ed. UECE, 2009.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Ed. Escuta, 2002.
- HAMACHER, Werner. *Aformativo, greve. A "Crítica da Violência" de Benjamin*. In: *A filosofia de Walter Benjamin*. BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2006.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2013.
- LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: Ed. Lamparina, 2013.
- MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. São Paulo: Ed. Folha de S.Paulo, 2010.
- NEGRI, Antonio. *Dentro/contro il diritto sovrano: Dallo Stato dei partiti ai movimenti della governance*. Verona: Ed. Ombre corte, 2009.
- _____. *Fabbrica di porcellana: per una nuova grammatica politica*. Milano: Ed. Feltrinelli, 2008.
- _____. *Il lavoro nella Costituzione*. Verona: Ed. Ombre corte, 2009.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.