

Direitos sociais, a guarda da constituição e da liberdade e as raízes do republicanismo democrático.

Resumo

Este artigo busca evidenciar os pontos de contato existentes nas obras de Maquiavel, Spinoza e Franciscus Van den Enden. Através da concepção maquiaveliana de política fundada no conflito entre poucos e muitos, de sua concepção de defesa popular da liberdade, da noção de liberdade igualitária de Franciscus Van den Enden e da concepção cooperativa e democrática de organização do Estado desenvolvida por Spinoza, analisamos algumas das relações entre tais autores que permitem identificar as bases conceituais do republicanismo democrático. Essa tendência da filosofia política e da filosofia do direito é, por sua vez, para Jonathan Israel, cuja obra denominada *O Iluminismo Radical* também é fonte essencial deste trabalho, estruturada em bases conceituais propostas por esses três autores, que não concebiam a organização republicana senão pela afirmação do processo democrático. Em suma, este trabalho envolve o esforço de apresentar o leitor um caminho de leitura desses autores capaz de demonstrar alguns elementos do movimento intelectual e dos conceitos que inspiraram as propostas políticas modernas de organização democrática das repúblicas.

Palavras-chave: Iluminismo radical, Republicanismo democrático, Liberdade igualitária.

Social Rights, the guardianship of the Constitution and Freedom, and the roots of Democratic Republicanism

Abstract

This paper aims to demonstrate the common elements that are found in the works of Machiavelli, Spinoza and Franciscus Van den Enden. Our effort in this work was to verify the conceptual basis of democratic republicanism which can be investigated by the analysis of the machiavellian agonistic political thought, his proposal of popular defense of liberty, the concept of egalitarian liberty by Franciscus Van den Enden and the spinozian cooperative and democratic conception of the State's organization. These notions allowed us to identify the connections between these authors and also their contribution to the Radical Enlightenment development, as remarks Jonathan Israel in his work called *Radical Enlightenment*, that was very important to write this paper. As Jonathan Israel argues Machiavelli, Spinoza and Van den Enden were the intellectual founders of the conceptual basis of a kind of republican state's constitution necessarily associated to the democratic process. As the reader will notice, this work shows a path to understand the connections, the intellectual movement and the concepts of three authors responsible for the foundation of a democratic republican modern project.

Key words: Radical Enlightenment, Democratic Republicanism, Egalitarian liberty.

Autores

Francisco de Guimaraens (Departamento de Direito da PUC Rio)

Mauricio Rocha (Departamento de Direito da PUC Rio)

Direitos sociais, a guarda da constituição e da liberdade e as raízes do republicanismo democrático.

Nosso objetivo envolve a identificação das intercessões existentes entre N. Maquiavel (1469-1527), Franciscus Van den Enden (1602-1674) e B. de Spinoza (1632-1677). Para tanto avaliaremos a contribuição de cada um desses autores para a construção da tendência do pensamento político chamada de *republicanismo democrático* por Jonathan Israel. É nessa perspectiva crítica, não só em relação ao constitucionalismo brasileiro, mas também em relação ao constitucionalismo europeu, que deixa de lado uma série de debates e uma série de noções sobre a democracia, sobre o problema da igualdade e o problema do comum, que dirigimos nossos estudos sobre esses autores cruciais para entender a própria política spinozana: Maquiavel, que Spinoza nomeava de *acutissimus* e Van den Enden, seu professor de latim e, segundo estudos recentes, com quem teria compartilhado valores e convicções políticas. Eis a razão da necessidade de revisitar o pensamento desses autores para entender melhor algumas questões que ficam em aberto na última e inacabada obra de Spinoza, o *Tratado Político*. É importante registrar a importância do *TP* para o sistema spinozano, pois nele se desenvolve uma análise mais detida e sistemática das instituições políticas e constitucionais¹.

É preciso esclarecer por que se justifica investigar o *republicanismo democrático* antes de expor os conceitos dos três autores mencionados. Normalmente o que se investiga na área do direito constitucional é uma espécie de republicanismo oligárquico, sobretudo se pensarmos a partir da matriz federalista norte-americana, que foi uma das influências do nosso próprio constitucionalismo. Uma crítica ao constitucionalismo passa, portanto, pelo estudo das alternativas à matriz oligárquica de república. Daí a necessidade de retornar a esses autores, que formularam projetos democráticos de organização institucional das repúblicas. Em suma, Maquiavel, Van den Enden e Spinoza, por constituírem variantes críticas do pensamento hegemônico anglo-europeu, são úteis para apresentar conceitos capazes de realizar a crítica à lógica oligárquica que sustenta boa parte das repúblicas atualmente existentes e que, de resto, é causa inegável da crise econômica, social e de representatividade vivida pelas sociedades europeias e pelos EUA. Tendo em vista essa crise, atualmente se põe diante do constitucionalismo contemporâneo um desafio: incorporar-se ao movimento prático e teórico de reinvenção das políticas de distribuição de renda, de bens e de direitos. Este

¹ O *TP* possui duas partes, uma primeira parte muito bem acabada sobre os fundamentos do poder do Estado, e uma segunda parte que ficou incompleta e pouco sistematizada, sobre as formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia. Inclusive, o capítulo final, sobre a democracia, é bastante incompleto. Porém, estudos recentes indicam muitos elementos que teriam sido colhidos da obra de Van den Enden, que sugerem o que encontraríamos na parte que falta ao *TP*.

desafio é reconhecido pelo constitucionalista americano Mark Tushnet, para quem os EUA falharam na tarefa de satisfazer as necessidades básicas de muitos cidadãos norte-americanos e, assim, não tornaram eficaz o que determina a Declaração de Independência dos EUA (TUSHNET, 2000, p. 183). A situação social e econômica europeia nos permite estender para o Velho Mundo essa afirmação.

Os direitos sociais e o problema da justiça social são temas fundamentais ao constitucionalismo contemporâneo e, por essa razão, é perfeitamente adequado o estudo da obra de Franciscus Van den Enden. Em sua obra, produzida na década de 1660, ele estabeleceu um verdadeiro projeto de realização da noção de “liberdade igualitária” e antecipou em alguns séculos temas como a proibição da escravidão, a admissão do divórcio, o direito universal à educação pública e à saúde pública. Sua concepção republicano-democrática é, portanto, uma das mais inovadoras de que se tem notícia e trouxe para o debate público aquilo que só nos séculos XIX e XX se tornaria questão fundamental do constitucionalismo. Por essa razão, um estudo sobre as raízes do republicanismo democrático de Van den Enden é adequado aos debates constitucionais do mundo contemporâneo.

Outro tema bastante caro à área de direito constitucional é o debate sobre o “guardião da Constituição”, que envolveu dois dos mais reconhecidos constitucionalistas do século XX, Hans Kelsen e Carl Schmitt. Desse debate surgem duas possibilidades para realizar a guarda da constituição. A proposta schmittiana recupera a noção de poder neutro de Benjamin Constant e se orienta por uma guarda monárquica da constituição, embora a argumentação de Schmitt seja no sentido de democratizar a guarda da constituição mediante sua atribuição ao Presidente do Reich (SCHMITT, 2007, pp. 193-234). A concessão desse poder ao Presidente do Reich, que deve funcionar como poder neutro, indica a tendência monárquica da proposta schmittiana, inspirada em Constant, pois busca centralizar o poder de decisão sobre a guarda da constituição e, mais especificamente, o poder de decretar o estado de exceção. A tendência monárquica de sua teoria, por se tratar de uma proposta voltada à concentração do poder em um centro único de decisão, pode ser demonstrada por suas teses anteriores, expostas em sua *Teologia Política* e por sua posterior adesão ao Nacional-Socialismo – em texto de defesa do III Reich intitulado *Estado, movimento, povo*. Essa tendência se contrapunha à proposta de Kelsen, de fundação de um Tribunal Constitucional responsável pela guarda da constituição. Schmitt, acertadamente, entendia que o projeto kelseniano instituiria uma “aristocracia togada” (SCHMITT, 2007, p. 228) e, retoricamente, argumentava que o seu entendimento do problema era democrático e, por isso, mais adequado à Constituição de Weimar. Kelsen discorda apenas parcialmente da asserção schmittiana sobre a “aristocracia togada”. A seu

modo, termina por concordar com Schmitt quando afirma que “caso se queira dar uma configuração democrática a esse tribunal, nada impede que o façamos ser eleito pelo povo” (KELSEN, 2003, p. 291). Ou seja, se não houver eleições para os juízes de Tribunais Constitucionais, o argumento de Schmitt procede.

Essa contenda possui grande relevo para o constitucionalismo contemporâneo. Mark Tushnet, expoente do pensamento constitucional americano contemporâneo, é bastante crítico ao modelo de guarda da constituição instituído pelo processo constitucional nos EUA. Seu modelo constitucional aposta no processo democrático e reduz as expectativas sobre o *judicial review* que, conforme ele afirma, não é suficiente para conter atos contra a constituição em casos extremos de opressão – e por vezes em casos não tão extremos assim, tal qual a dubiedade da Suprema Corte dos EUA acerca da liberdade de expressão de militantes comunistas durante o período do macarthismo (TUSHNET, 2000, p. 162). Essa posição é esclarecedora e permite enfrentar o problema do guardião da constituição em outros termos – e é uma das razões de trazermos para o debate teses de autores como Maquiavel e Spinoza. Os dois pensadores formularam projetos voltados à defesa da liberdade e desenvolveram raciocínios e argumentos em favor de sua democratização institucional. Ambos eram favoráveis à institucionalização da guarda popular da liberdade. Se considerarmos que a guarda da liberdade é uma das questões centrais da guarda da constituição, eles nos fornecem elementos para realizar a crítica a Kelsen e a Schmitt. Evidentemente seria um anacronismo que ambos falassem em guarda da constituição, visto que a noção contemporânea de constituição lhes é muito posterior. No entanto, as linhas de raciocínio de ambos coincidem com o que atualmente se discute sobre os problemas do controle de constitucionalidade e suas insuficiências ou seus déficits democráticos. E também não se trata de instituir, no século XXI, o que propuseram Maquiavel e Spinoza, mas compreender seus argumentos e o cerne de sua proposta: *a necessária instituição de um aparato normativo capaz de fazer a soberania popular conter as tentativas de sequestro da liberdade e da constituição por órgãos de caráter oligárquico*.

De certo modo, é também o que propõe Tushnet quando faz a defesa de um “Direito Constitucional popular”². Este seria “um direito comprometido com o princípio dos direitos humanos universais, justificável pela razão e a serviço do autogoverno” (TUSHNET, 2000, p. 181). Ainda de acordo com Tushnet, o Direito Constitucional popular “trata o Direito

² A fórmula de Tushnet é *populist constitutional law*. Vertemos “populist” por “popular”, porque o emprego do termo “populista” é bastante ambíguo no Brasil e poderia produzir incompreensões indevidas acerca do texto de Tushnet e do sentido da expressão por ele empregada – afinal o termo “populista” não possui nos EUA o teor pejorativo que apresenta no Brasil, conforme as interpretações que dele se fazem.

Constitucional não como assunto de advogados e juízes, mas como assunto do próprio povo” (TUSHNET, 2000, p. 182). Sua proposta é inspirada em Thomas Jefferson e, portanto, adversária da tendência oligárquica inaugurada pelos federalistas, que consagraram o exercício da guarda da constituição por uma aristocracia togada, conforme expressão de Schmitt. Em suma, o retorno a Maquiavel e Spinoza é útil para aprofundarmos as razões que fundamentam a organização de um projeto constitucional verdadeiramente democrático. Tal projeto não pode, jamais, deixar de enfrentar o tema da guarda da liberdade (do “autogoverno do povo”, diria Tushnet) e da constituição.

1. O iluminismo radical e o protagonismo de Spinoza

A reflexão conceitual que propomos também leva em consideração os trabalhos historiográficos de Jonathan Israel, que publicou três grandes obras sobre o Iluminismo (ISRAEL, 2001/2009, 2006, 2011). Ele defende a tese de que Van den Enden e Spinoza seriam protagonistas da vertente radical do movimento, por prosseguirem a formulação teórica da experiência republicana e democrática a partir, por exemplo, da obra de Maquiavel – sobretudo no que é exposto nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Essa tese provoca inúmeras reflexões sobre os critérios historiográfico-filosóficos da noção habitual de Iluminismo, sobre a constelação de marcadores temporais a ele associada (moderno, medieval, antigo etc.), bem como a revisão crítica dessas categorias – merecedoras de um breve exercício etimológico, associado a uma reflexão sobre a natureza da atividade do pensamento crítico (filosófico, jurídico) e sua transmissão.

Por exemplo: a palavra *modernus* deriva do advérbio latino *modo*, com o sentido de “recentemente”, “neste instante”, “agora mesmo”, ou *modus*, como referência ao passado, presente e futuro, de acordo com o contexto. Seu uso parece datar do século VI d. C, mas é a partir do séc. X d. C., que *modernus* começa a significar uma avaliação, positiva ou negativa, de condutas intelectuais. *Modernos*, nas polêmicas religiosas e filosóficas do período medieval, eram os que possuíam abertura e liberdade de pensamento, além de um conhecimento atualizado. Mas também poderia significar um gosto leviano por novidades, de mudança pela mudança, de abandono às impressões do momento (LIBERA, 1999). Compreende-se que um sentido do termo *moderno* depende da imagem que os indivíduos fazem de si, da consciência que têm sobre aquilo que dizem, fazem e pensam. E que seja uma condição para avaliar, retrospectivamente, o que seria o passado – índice de que *moderno* e *modernidade* definem valores ou avaliações *em ato*. Exemplar desse aspecto valorativo do léxico *moderno* é sua constelação de vocábulos formada por termos ambíguos como *revolutio* “voltar ao ponto de partida” e *progressus*, “ação de avançar”, ambos portadores de

pressupostos implícitos sobre os processos temporais. Pois uma característica essencialmente *moderna* é esta: avaliar o tempo que passa como se ele realmente abolisse o passado antes dele. Portanto, *moderno* e *modernização* supõem uma dupla assimetria, por assinalarem uma ruptura na passagem regular do tempo, e um combate no qual há vencedores e vencidos (LATOURE, 1994: 15). Na história das ideias, o termo *moderno* adjectiva problemas, conceitos e filosofias de pensadores que viveram num período cronologicamente impreciso, que se iniciaria por volta do século XVI, estendendo-se até o século XIX. O critério dessa repartição do tempo é abstrato e apresenta muitas dificuldades, pois nem todos os pensadores que viveram e produziram suas obras no período compartilharam das mesmas crenças, valores e ideais – e é um equívoco estabelecer relação causal direta entre a realidade social e as criações filosóficas. O que nos leva a questionar uma série de opiniões sobre a atividade criadora do pensamento – que desde a antiguidade grega nas bordas asiáticas do mediterrâneo enlaça filosofia e política. Por exemplo: a ideia da filosofia como culto de enigmas eternos postos ao homem (*philosophia perennis*), que pressupõe não haver outro pensamento possível além das questões que seriam historicamente constitutivas das filosofias (Verdade, Ser, Sujeito etc.); a ordenação das filosofias como momentos de uma história, avançando por desenvolvimento e retificação; a simplificação que vê as obras filosóficas como reflexos intelectuais de uma época *passada*, como se filosofias pudessem ser *superadas* (ou, ao inverso, como se a pesquisa de novas soluções condenasse todo o seu passado). Esses modos de tratar as obras do pensamento esvaziam o ambiente no qual elas se constituíram, como se tivessem soado solenes e respeitáveis desde sua origem – e é difícil entender como puderam chocar seus contemporâneos, o quanto foram portadoras de um sentido liberador. Pois compreender a atividade do pensamento depende de captarmos o vínculo que ele possui com seu próprio tempo, mas também sua força para atravessar seu tempo em favor de outro tempo, *porvir*. Às vezes, para nosso olhar retrospectivo, certos pensadores parecem saltar sobre sua época, pela força de uma vidência que os lança para além do pensado e do pensável em sua cultura e em seu mundo. De fato, o pensamento crítico costuma confrontar o seu tempo com as exigências de um *problema*, ou de um conjunto de problemas, que as soluções inventadas pelo seu tempo não impunham nem previam – embora tais soluções constituam o terreno de invenção, o *meio* no qual a experiência de pensamento é conduzida. E se pensar é *pensar no presente*, este presente não se reduz a uma atualidade factícia, cronológica, mas um presente no qual a filosofia persevera e o pensador é *forçado* a pensar, pois pensar não é um ato indiferente. Os problemas e as soluções engendradas não se equivalem, não são apenas *relativos ao contexto* – o que equivaleria a dizer que nada se passou, pois a *verdade* aí produzida só teria sentido no

interior da linguagem própria ao momento de sua enunciação e aquelas formulações só teriam interesse histórico. Enfim, não há pensamento (filosófico) que exista abstratamente, numa forma que seria estabelecida de uma vez por todas – é preciso que ele se transmita, e tal transmissão se efetua em condições que não são neutras, que não dependem apenas da lógica interna das formações culturais, mas supõem: a intersecção e a refração delas por outros discursos e práticas; o tipo de encontro que o pensador estabelece com seu tempo; o meio no qual a elaboração do pensamento e sua transmissão é efetuada (MACHEREY, 1994: 11-45). E se os pensadores partem de problemas presentes, produzindo respostas para eles, isto não quer dizer que sejam compreendidos por seus contemporâneos, como também podem não escrever para eles – pois os problemas *persistem e insistem*.

Considerados os argumentos acima, notemos que não se trata de *desconstruir* o Iluminismo, mas de avaliar seus elementos de radicalidade ao propor novas possibilidades de vida. Entendemos que tal abordagem modifica as descrições sobre os vínculos entre a modernidade e o racionalismo, ao redesenhar as latitudes e as longitudes desse ataque aos modos de pensar o sagrado, as hierarquias políticas, as formas de subordinação social, os valores morais e o sentido das práticas de cooperação, da produção da riqueza e do conhecimento. A identificação sumária que reduz o movimento iluminista a uma vertente do racionalismo moderno resultou em inúmeros contrassensos e fertilizou debates intensos permeados de paradoxos. As vertentes do pensamento contemporâneo que criticaram o Iluminismo, sob variadas formas, em sua maioria sempre defenderam as conquistas das liberdades civis e políticas, os conhecimentos científicos, e o papel crucial do direito. E pugnaram pela expansão dessas experiências a todos aqueles que haviam sido frequentemente excluídos da civilização – o que supõe a defesa da expansão das instituições políticas da democracia representativa, por sua vez herdeira dos regimes constitucionalistas do século XIX. Tal revisão do Iluminismo se voltou para a filosofia progressista da história acusada de iludir-se com a imagem de uma grande narrativa emancipadora visando a glória do Progresso, do Universal, da Civilização, por se compreender que tais noções eram funcionais e solidárias às estratégias de dominação que ritmaram a concorrência inter-estatal nos séculos de formação do capitalismo anglo-europeu. Essa convicção da marcha contínua de emancipação rumo à universalização das formas civilizatórias anglo-europeias, rumo às sínteses ideais (socialistas ou capitalistas), viu-se confrontada à realidade da perpetuação da dependência e da exploração. As décadas de lutas nacionalistas que marcaram o século XX em seu processo de descolonização alimentaram a contestação e o reexame desses valores – sobretudo pelos que experimentaram principalmente os efeitos nocivos do progresso da ordem. É certo que a

tonalidade afetiva das críticas, muitas vezes, era marcada pelo relativismo histórico, pelo ceticismo crítico, ou por um niilismo desesperado – e muitas vezes não apresentavam alternativas históricas para além da denúncia dos malefícios da racionalização da vida social, ou eram marcadas por um combate ao que se convencionou reconhecer como formas de *irracionalismo* (os fascismos do século XX, mas também os fundamentalismos religiosos), o qual não levava em conta a relação paradoxal entre os processos desencadeados pela modernidade e essas experiências de alienação e dominação (TOSEL, 2011). Compreendemos que a hipótese historiográfica de Israel permite tratar essa herança para além do trabalho de luto sobre esses mesmos ideais, da tentativa anacrônica de refundá-los abstratamente e da denúncia de sua falência.

Pois, no caso do debate historiográfico em exame, a caracterização do Iluminismo como um movimento heterogêneo no seio do racionalismo moderno, de caráter internacional e de longa duração, nos auxilia a ultrapassar o particularismo das histórias nacionais, e o reducionismo da história das ideias – e as práticas correspondentes a essas ideias. J. Israel diverge das referências que sustentam os relatos consagrados da matriz hegemônica da modernidade centrada na física experimental e no empirismo (Bacon, Locke, Newton, para os britânicos); no enciclopedismo e no materialismo (Voltaire, Rousseau, Diderot, para os franceses); e enfim no idealismo alemão (Kant, Hegel). Em contraponto a essa imagem convencional e restrita aos textos prestigiados dos grandes filósofos reconhecidos institucionalmente, ele concede relevo à literatura clandestina estruturada em torno do retorno ao materialismo antigo, da crítica à superstição, da denúncia da religião como instrumento, e não fundamento, dos poderes. E também restitui a Spinoza um papel crucial no processo – algo que os estudiosos do autor holandês reconhecem e que um exame atento da história do pensamento europeu indica, pois Spinoza é um personagem constante dos debates filosóficos desde o século XVII em diante.

A obra spinozana afrontou os padrões cognitivos do século XVII, atingiu os fundamentos da metafísica, da antropologia, da ética e da política da era moderna – e interrompeu uma longa duração do transcendentalismo na história do pensamento. Em todos os sentidos ele pareceu *sair* de seu século por desestabilizar a *episteme* racionalista desde o seu interior, ao levar às últimas consequências justamente o próprio racionalismo, constituindo outra linhagem no interior da primeira modernidade. Seus contemporâneos, apesar de tudo, não deixaram de perceber a magnitude de sua intervenção (CHAUÍ, 1999). A imagem dele em sua posteridade imediata oscilou entre o anátema (na Alemanha do século XVIII refutar Spinoza era uma exigência para a obtenção do título de teólogo) e o fascínio, e

registra sua presença como figura central no período, apesar e graças a todo tipo de contrassensos. E, na história da filosofia moderna, “apenas Marx e Nietzsche repudiaram, de maneira tão aberta e provocativa quanto ele, os sistemas de crença da sociedade que os rodeava” (ISRAEL, 2005: 259). Interpelados por seus textos, os adversários foram forçados aos mais temíveis exercícios de sinceridade – como é o caso de Pierre Bayle, que perpetrou uma peça de refutação que paradoxalmente serviu de divulgação do *spinozismo*³ no século XVIII (BRYKMAN, 1990). Já os apologistas propagaram versões de sua filosofia mais ou menos fiéis, às vezes delirantes. Impulsionada pela circulação clandestina nos séculos seguintes, sua obra proscrita serviu ao *libertinismo erudito* (ASSOUN, 1980; CHARLES-DAUBERT, 1998), inspirou os círculos empiristas e deístas britânicos (DAGRON, 2009; KLEVER, 2013), ajudou indiretamente a forjar o materialismo francês e forneceu enfim argumentos às mais variadas heterodoxias (CITTON, 2006). E, como prova a *querela do panteísmo*, Spinoza compareceu como interlocutor implícito, quase sempre impertinente, do idealismo e romantismo germânicos no século XVIII (ZAC, 1989; VAYSSE, 1994; SOLÉ, 2011). Esta recepção ambígua redundará afinal na síntese histórico-filosófica hegeliana, que pretendeu administrar a filosofia spinozana reduzindo-a a um *acosmismo* (MACHEREY, 1979; GAINZA, 2011). Mas encontramos no ambiente da cultura spinozana germânica outras figuras de Spinoza – que será celebrado por Goethe e Heine e, após ambos, por Karl Marx, que o considerou um dos “heróis intelectuais da moral”. Envolvido com a crítica às formas do pensamento religioso, escrevendo panfletos contra a idéia de divindade, planejando fundar uma revista que levaria o nome de *Arquivos de Ateísmo*, Marx nutriu-se de leituras de Spinoza em sua juventude e delas extraiu a compreensão de que toda teologia é teológico-política (RUBEL, 1997; MATHERON, 1997). Nietzsche, por sua vez, o reconheceu como “alma gêmea”, como documentam a famosa carta a Overbeck e outros textos do pensador sem morada (JANZ, 1984, vol. II, p. 361). Daí ser lícito afirmar que “a história das interpretações do pensamento de Spinoza é agora tão longa e contrastada que sobre ela se poderia tecer uma verdadeira história da filosofia moderna” (NEGRI, 1994, p. 30).

Desde 1968 ocorreu uma renovação radical das interpretações, com a emergência de Spinoza em meio aos debates internos do estruturalismo, da psicanálise e do marxismo. O encontro com o spinozismo político nos anos sessenta se dá em meio à maré montante de um desejo de transformação social e no contexto de variadas referências heterodoxas ao

³ *Spinozismo* é um termo que condensa as diversas apropriações da filosofia de Spinoza. Usado pelos detratores, tem sentido pejorativo e acusatório. Usado pelos apologistas supõe, não sem contrassenso, um caráter doutrinal que conduz a reducionismos e simplificações. Costuma-se opor a ele o termo *spinozano* – cujo sentido é determinado por um desejo e por um esforço de fidelidade ao pensamento do filósofo holandês.

marxismo (TOSEL, 2007). A aura materialista e a memória do *ateísmo* radical⁴ gradualmente dariam lugar a novas interpretações com ênfase nas relações sócio-políticas em ruptura com o que se considerava então o *fetichismo contratualista* do pensamento liberal-burguês, além de fornecer argumentos contra o monolitismo teórico-prático da teleologia dialética (NEGRI, 1994). A compreensão conflitual das relações sociais, que recusa a ruptura absoluta entre o reino da lei e o reino da força, compreendendo a mistura dos dois níveis que fazem da política uma guerra com outros meios, possibilitava uma defesa da democracia que não caía na armadilha do respeito reificado aos procedimentos de representação formal. Da teoria spinozana de uma democracia radical, e de sua compreensão do poder institucional como captura e apropriação da potência da multidão, derivaram perspectivas variadas de abordagem do problema do poder, seja pela elaboração de diagnósticos sobre os mecanismos complexos da individuação em uma sociedade de comunicação generalizada (BALIBAR, 1990), seja pela investigação a partir da noção de estratégia, que parte da consideração de que não há pacificação providencial imanente à natureza. Tais investigações se valem dos conceitos de *afirmação* e *resistência* para pensar as dinâmicas sócio-políticas como tensões entre a pulsão interna de todo ser vivo (que face à necessidade de adaptar-se às modificações do meio tende a exprimir sua existência agenciando novas formas de vida) e a tendência que lhe faz resistir espontaneamente a toda forma de lei imposta do exterior – e a toda obediência (BOVE, 1996). Essas duas tendências se encontram no conceito de *conatus* (o esforço em perseverar no seu ser, próprio a todas as coisas). Nas últimas décadas, a filosofia spinozana revive sob abordagens que prolongam o ciclo iniciado nos anos sessenta, constituindo enfim uma hermenêutica voltada para a ontologia positiva da imanência (CHAUÍ, 1999), para a lógica constitutiva da imaginação vinculada à formação da própria racionalidade (MOREAU, 1994; VINCIGUERRA, 2005), para a ética afirmativa da potência, para a convergência das paixões e da inteligência das coletividades, tendo a multidão como causa imanente da vida política (ZOURABICHVILI, 2009).

O trabalho de Israel é devedor de tudo isso, mas também da leitura proposta por Margareth Jacob (JACOB, 2005), a primeira a usar a noção de “Iluminismo radical” de modo sistemático, indicando que este se desenvolve sob uma tensão estrutural entre a perspectiva *radical* (por radicalizar a crítica filosófica e política) e a *moderada* (que partilha com os radicais a crítica à superstição e ao despotismo). Esta última eventualmente se aliará ao

⁴ No léxico do século XVII, o termo era aplicado aos suspeitos de questionar três postulados: as leis que Deus dá aos homens; os intermediários pelos quais Deus fala ou salva; e o julgamento, a punição ou a recompensa reservada para cada um. E isso ainda que se afirmasse Deus como princípio, origem e/ou criador do Mundo, o que os filósofos do XVII fizeram sem cessar.

movimento de reação, aliando contrarreforma, ortodoxia protestante e *establishment* universitário. A autora também revê a periodização e recua o início do movimento para 1650, com ênfase no final do século XVII, quando se consolidam as divergências entre moderados (liberais, deístas etc.) e radicais (materialistas, sensualistas etc.). Por fim, a geografia do movimento é ampliada, sondando o cenário britânico, mas concedendo atenção à dinâmica subterrânea do movimento (daí a inclusão da maçonaria, do panteísmo e do republicanismo).

Jonathan Israel leva adiante essas teses, e para tanto mobiliza amplíssima documentação em suas obras: do ponto de vista cronológico, ele reitera as conclusões de M. Jacob sobre a inadequação da cronologia habitual. Segundo ele, as raízes do movimento já estavam devidamente constituídas em 1650, cem anos antes da versão corrente na história das ideias sobre o início do processo de secularização e racionalização. A grande diferença entre o século XVI e o século XVII reside no fato de que os debates no interior do século XVI se resumiam ao plano teológico. Assim, ainda que as dissidências teológicas reformistas tenham prosperado, não houve separação efetiva entre Estado e Igreja, visto que as teses teológicas (católicas, luteranas, calvinistas ou anglicanas) continuavam a exercer papel de fundamentação das ações do Estado. A autonomia do saber filosófico proposta pelo Iluminismo radical promoveu a primeira cisão entre essa aliança: “Quando a primeira leva de dissidência deixou de ser teológica e passou a ser filosófica, houve uma perda inexorável de coordenação na colaboração entre o Estado e a Igreja nas esferas cultural, educacional e intelectual” (ISRAEL, 2009, p. 35).

O que dá ao Iluminismo seu caráter *radical* é o confronto com o pensamento teológico encarnado na versão latino-cristã do platonismo (postulando a unidade do Ser e do Bem, a defesa de uma concepção dualista da relação alma-sensibilidade associada à tese da superioridade da alma sobre o corpo etc.). Apenas os iluministas radicais afirmavam até as últimas conseqüências a autonomia da filosofia em relação à teologia. O iluminismo moderado não hesitou em negociar com as teses teológicas, como no caso do *Deísmo* – que se opunha ao *ateísmo* e à religião revelada e defendia uma *crença racional* na existência divina:

Mesmo apesar de os grandes pensadores do final do século XVII e começo do século XVIII terem vilipendiado, todos eles, o fanatismo e a ‘superstição’ e descartado, quando não rejeitado, a crença na magia, nas adivinhações, na Alquimia e na Demonologia, todos eles, exceto Spinoza e Bayle, também buscaram acomodar os novos avanços da ciência e da Matemática à crença cristã e à autoridade das Escrituras (ISRAEL, 2009, p. 43).

Do ponto de vista geográfico, o autor também demonstra o caráter europeu do movimento. Desde Lisboa a Moscou, de Dublin à Sicília, de Amsterdã a Edimburgo, foi

decisiva para a fortíssima coesão cultural a constituição de canais de comunicação compostos de jornais, panfletos, publicações clandestinas, bibliotecas privadas e outros dispositivos que serviram para formar uma rede que se ampliou desde meados do século XVII. Redes nada periféricas e mais coesas internacionalmente do que as formas moderadas – que se tornaram hegemônicas retrospectivamente pelas historiografias nacionais e pelo esforço dos expoentes da vertente moderada diante do que percebiam como um perigo para os valores estabelecidos e para todos os modos de legitimação e compreensão do mundo (incluindo o complexo teológico-político). Portanto, conforme o autor, as vertentes seriam três: a dos iluministas radicais, em grande medida inspirados nas principais teses de Spinoza, a dos iluministas moderados e a dos “contra-iluministas”, que atacavam as duas correntes anteriores. Os iluministas moderados, por sua vez, buscavam realizar uma mediação entre os dois pólos antagonistas, a fim de ganhar maior apoio. Eis boa síntese da tese principal de Jonathan Israel:

A rivalidade entre a corrente principal moderada e a ala radical foi desde sempre uma parte integral do drama, da mesma forma como entre o Iluminismo moderado e a oposição conservadora. Nessa batalha triangular de ideias, o que em última instância estava em jogo era o tipo de sistema de crenças que deveria prevalecer na política, na ordem social e nas instituições européias, bem como na cultura elevada e, não menos importante, nas atitudes populares (ISRAEL, 2009, p. 38).

Todas essas afirmações supõem uma crítica à metodologia historiográfica praticada nos círculos anglo-saxões: a história das ideias seria cheia de omissões, em particular no que concerne a Spinoza, cuja influência é desprezada. E a contribuição maior do trabalho de Israel foi justamente introduzir o filósofo holandês como “armadura intelectual das *Luzes radicais* por toda parte na Europa”. A filosofia spinozana representaria, portanto, uma espécie de Iluminismo *avant la lettre*, considerado fundamental para a compreensão da própria modernidade e dos conflitos entre pensadores iluministas. Mas seria possível depositar em um único homem a empreitada de construir um aparato conceitual capaz de promover tamanha revolução no pensamento? M. Jacob diverge de J. Israel por avaliar que ele pratica uma história idealista e exagera quando confere a Spinoza centralidade no movimento, que ela avalia difuso, plural e irredutível a apenas um foco de influência (SECRETAN, DAGRON, BOVE, 2007. pp. 29-59). Israel replica que o protagonismo spinozano se constitui por sua obra ser uma reserva de pensamento inesgotável contra as autoridades metafísicas, teológicas, morais e políticas e por ele fornecer coerência às necessidades e formas de vida que emergem na modernidade. Por fim, ele recorda que foram os próprios adversários que obrigaram o pensamento crítico a munir-se de uma expressão coerente e sistemática, daí o *spinozismo* ter

assimilado positivamente as acusações de *ateísmo*, *libertinismo*, *panteísmo*, *materialismo* e sua identificação com as bases de uma revolução filosófica (CHAUI, 1999).

2. República, democracia e igualdade no pensamento de Maquiavel.

Maquiavel é uma referência constante da linhagem do Iluminismo Radical de que são parte Van den Enden e Spinoza – que dele oferecem uma interpretação que nada lembra o conspirador “maquiavélico” ou o defensor das razões de Estado e do soberano absoluto, que o senso comum tanto propagou e amaldiçoou, e cujas deturpações lançadas sobre sua obra exigem correção (LEFORT, 1986). Trata-se do Maquiavel republicano, que aparece nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1531), que afirma e aposta na possibilidade de que os povos sejam príncipes. Não à toa, ao se referir ao povo romano, Maquiavel afirma se tratar de um exemplo de que povos que são príncipes realizam grandes conquistas.

Vê-se que as cidades onde os povos são príncipes em curtíssimo tempo fazem conquistas excepcionais, tornando-se muito maiores que as outras que sempre foram governadas por um só príncipe, como ocorreu com Roma depois da expulsão dos reis e com Atenas depois que se libertou de Pisítrato. E isso só pode ser explicado por serem melhores os governos dos povos do que os dos príncipes” (MAQUIAVEL, 2007, p. 171).

Ou seja, as repúblicas são preferíveis aos principados. Mesmo nos principados, é o povo quem nutre o príncipe de *virtù*, pois o príncipe de um povo não-virtuoso não consegue transmitir sua obra para as demais gerações. A ideia de que a *virtú* coletiva é central para pensar a experiência política e constitui o núcleo fundamental da obra de Maquiavel e de seu projeto republicano-democrático – que envolve releitura inovadora da ideia de “Constituição mista”, na qual verificamos o caráter democrático de seu pensamento. Ao se aproximar da experiência política romana, à sua maneira, ele a interpreta identificando no conflito entre a plebe e o Senado a causa da liberdade republicana. Pois são os tumultos entre ambos que promovem a “boa ordem” – compreendendo os *tumultos* como o conflito social absorvido adequadamente pelo aparato institucional da república romana. A Constituição mista romana era movida por um conflito originário que deveria ser sustentado e conservado pelas instituições, a fim de que a liberdade prosperasse. Sua inovação é reconhecer a divisão político-social de Roma – e de qualquer sociedade política –, ao invés de instituir um modelo constitucional que aponte para a neutralização de uma das partes do conflito ou mesmo para uma tentativa de pacificação ou supressão. Eis um modo bem realista de compreender o processo democrático que, assim, deixa de ser apenas uma forma de governo, um ideal normativo, e passa a ser compreendido em suas singularidades contingentes e, sobretudo, em sua *temporalidade* presente. A democracia não é um fim, mas um movimento de

reconhecimento do conflito social e de institucionalização de mecanismos que permitam exprimi-lo politicamente (MÉNISSIER, 2006).

E, embora a divisão social assinalada por Maquiavel envolvesse, em Roma, a plebe e o patriciado, os muitos e os poucos, ou mesmo os pobres e os ricos, essa aposta democrática exigia que a conservação da liberdade no interior desse conflito deveria ficar nas mãos da plebe. A constituição mista maquiaveliana sustenta sua efetividade no poder popular, portanto. Ele não defende qualquer solução monárquica ou aristocrática para o problema da guarda da liberdade. Ao contrário, em sua opinião a guarda da liberdade deveria residir nas mãos dos muitos, do povo. Ao fim e ao cabo, só o povo é capaz de salvar uma república. E por que a liberdade deve ser confiada “aos muitos”? Nos *Discursos*, Maquiavel afirma o seguinte:

Em toda República há dois humores diferentes. O do povo e o dos grandes. E que todas as leis que se fazem em favor da liberdade, nascem da desunião entre eles, como facilmente pode-se ver que ocorreu em Roma [...] Portanto, não se pode dizer que tais tumultos sejam nocivos. (MAQUIAVEL, 2007, p. 22)

Diante desses dois humores diferentes, o do povo e o dos grandes, ele afirma que o povo tende a conservar mais a liberdade por não desejar ser governado. O afeto com o qual Maquiavel trabalha quando analisa o conflito entre a plebe e Senado supõe um conflito também de desejos. Enquanto o Senado e os patrícios desejam governar, e por isso tendem a abusar do seu poder, a plebe deseja não ser governada. Segundo Maquiavel:

No mais das vezes estes (os tumultos) são causados por aqueles que mais possuem, porque o medo de perder gera neles as mesmas vontades que há nos que desejam conquistar, pois os homens só acham que possuem com segurança o que têm quando acabam de conquista-lo do outro (MAQUIAVEL, 2007, p. 26).

Por isso, não deve ficar a liberdade sob a guarda de quem muito tem, porque estes tendem a abusar do poder que já possuem e tendem a desejar expropriar ainda mais os bens dos que pouco têm. Desse modo, tendo em vista esses dois humores, da plebe e dos patrícios, o desejo plebeu de não ser governado constitui uma espécie de contrapoder ao desejo de governar dos patrícios e é por isso que é necessário depositar a liberdade nas mãos da plebe. É necessário haver mecanismos institucionais necessários para refrear a paixão excessiva, o desejo excessivo de governar daqueles que são os detentores do poder, os patrícios. Um primeiro aspecto então seria essa aposta nítida na institucionalização de mecanismos democráticos de contrapoder que sejam capazes de refrear as paixões excessivas e os desejos excessivos de expropriação do poder. Em síntese:

Se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem. (MAQUIAVEL, 2007, p. 24).

A atribuição da guarda da liberdade aos populares e a instituição de um contrapoder ao domínio dos patrícios levam à questão da igualdade no pensamento de Maquiavel. Afinal, se há contrapoder oposto ao desejo de governar dos patrícios, estes também são governados, ainda que somente mediante a neutralização de seu desejo de governar e de se apropriar. A questão da igualdade é o fio da meada desse projeto republicano-democrático, pois há uma relação necessária entre a república e a igualdade, a ponto de se afirmar que “onde existe igualdade não se pode criar um principado; e onde ela não existe, não se pode criar uma república” (MAQUIAVEL, 2007, p. 158). Esta relação necessária é a base da crítica à figura do “gentil-homem”, considerado a maior ameaça à estabilidade da república florentina, porque punha em xeque a igualdade:

Gentis-homens são chamados os que vivem ociosos das rendas de suas grandes posses, sem cuidado algum com o cultivo ou com qualquer outro trabalho necessário à subsistência. Esses são perniciosos em todas as repúblicas e em todas as províncias, porém mais perniciosos são aqueles que, além de terem as fortunas de que falamos, comandam em castelos e têm súditos que lhes obedecem. (MAQUIAVEL, 2007, p. 161)

Essas teses de Maquiavel – o conflito social como fundamento da política, a instituição da guarda popular da liberdade e a relação necessária entre igualdade e república democrática – reaparecerão no pensamento político de Van den Enden e de Spinoza, que as retomaram e as desenvolveram para enfrentar os problemas postos pela *fortuna*, e consistem na inegável contribuição do pensador florentino para a fundação da linhagem radical do Iluminismo.

3. Van den Enden e a liberdade igualitária.

Franciscus van den Enden foi um personagem decisivo no processo de formação intelectual de Spinoza, a quem introduziu na cultura latina. Mas, além disso, como pensador e militante, desempenhou um papel relevante nos círculos heterodoxos e radicais da Europa do XVII. Nascido em 1602, na Antuérpia, o jovem Franciscus estudou inicialmente no colégio agostiniano, completando sua educação em escolas de jesuítas, centros de educação que enfatizavam o latim e a retórica, e nos quais os alunos participavam de performances teatrais,

para fixar o idioma. Por volta de 1629 ele se fixou em Louvain, para estudar teologia, mas foi dispensado antes da ordenação, por motivos obscuros. Então ele passa a exercer a medicina e trabalhará com seu irmão mais novo, que desde a década de 1630 edita gravuras de artistas como Rubens e Van Dyck. Em 1641, após sua esposa receber a herança de um tio mercador de arte, a família usará o espólio para suas atividades comerciais – e logo depois seguem para Amsterdã, onde abrem uma loja de arte, que também publicava livros. Um deles foi o *Korte verthooninghe van het Recht by den Ridderschap, Edelen ende Steden van Hollandt ende West-vrieslant (Curta exposição do direito dos cavaleiros, dos nobres e das províncias da Holanda e Frísia Ocidental)*, panfleto do séc. XVI que fazia apologia da liberdade das Províncias, várias vezes reeditado⁵. Logo depois, a loja declarou falência, e é provável que a retomada das atividades docentes por Van den Enden tenha decorrido das dívidas acumuladas no empreendimento comercial frustrado, que deu lugar a uma pensão que teve como inquilino o jovem Spinoza, após o *Herem*, conforme estudos recentes (NADLER, 2003, p. 163; PROIETTI, 2010). Em 1654 Van den Enden já teria aberto sua escola de latim, freqüentada pelos filhos das prósperas famílias burguesas da cidade. Em 1657, o Consistório Calvinista de Amsterdã advertiu seus membros para que não permitissem que seus filhos atuassem em montagens teatrais dirigidas por Van den Enden, descrito como um “Católico Romano”, por seus vínculos anteriores com os jesuítas. O que não o impediu de continuar a encenar peças de Terêncio, Sêneca e do *Philedonius*, de sua autoria – encenações nas quais o jovem Spinoza teria participado como ator (PROIETTI, 1991 e 2010; BEDJAI, 1990). Em 1661, Van den Enden foi autor de uma requisição às autoridades de Amsterdã para estabelecer a colônia holandesa no estuário do rio Delaware (“Nova Holanda”, que após a venda da região para os ingleses passou a se chamar Nova York). Em 1665, Pieter de Groot escreveu uma carta para Johann DeWitt (Grande Pensionário das Províncias) informando que Van den Enden tinha planos para uma arma secreta naval, que fulminaria os ingleses naqueles tempos de conflitos constantes entre as duas potências mercantis (TERPSTRA, 1994, pp. 340-347). Neste mesmo ano, Van den Enden publicou sua obra maior, o *Vrye Politijke Stellingen (Liberdade Política e Estado)*⁶. Proibido de debater em público pelas autoridades de Amsterdã, Van den Enden parte para Paris em 1671. Nesse momento a República das Províncias Unidas entra em colapso: no final do inverno de 1672, se inicia a Terceira Guerra Anglo-Holandesa. Logo

⁵ Durante a Guerra dos Oitenta Anos, os Estados das Províncias Unidas escolheram Robert Dudley, conde de Leicester (1533-1588), como governador geral, sob pressão da rainha Elizabeth e em troca de apoio dos britânicos contra os espanhóis. Mas Leicester foi deposto por não reconhecer a soberania dos Estados – que publicaram a obra supracitada.

⁶ *Libertad política y Estado* é o título da tradução argentina usada neste trabalho. A versão inglesa editada por Wim Klever leva o título de *Free Political Propositions and Considerations of State*.

depois, Louis XIV aproveita o momento e também declara guerra às Províncias. Em julho, Guilherme III de Nassau, príncipe de Orange, é nomeado *stadholder* pela Zelândia e Holanda (onde ficam Amsterdam, Delft e Rotterdam). Em 4 de agosto, Johan de Witt renuncia ao cargo – já tendo sido vítima de um atentado meses antes. Quando vai visitar seu irmão Cornelius, preso em Haia, em 20 de agosto, ambos são linchados por uma multidão furiosa, insuflada pelos orangistas e com apoio do clero ortodoxo calvinista. Spinoza, ao saber da notícia, planejou ir à cena do crime e pendurar um cartaz escrito *Ultimi barbarorum!*, mas foi detido pelo seu senhorio. É neste cenário que se desenrola, na França, a última aventura do professor. Em Paris ele prossegue com seu entusiasmo pela educação, pela política e pela filosofia, entra em contato com eruditos locais, recebe a visita de Leibniz (LEIBNIZ, 1969, p. 340) e amplia seus contatos com nobres que se opunham ao absolutismo. As Províncias eram o asilo favorito desses nobres, religiosos e dissidentes intelectuais que fugiam da perseguição de Luis XIV, bem como dos ingleses e escoceses que conspiravam contra os Stuarts. Atraídos pelo libertinismo anti-autoritário, não eram suscetíveis de incorporar a retórica democrática e igualitária. Mas Van den Enden, aparentemente, encontrou nesse meio os aliados para conspirar contra o rei da França sob a bandeira republicana. E com eles tramou reformas que visavam liberar a Normandia da autoridade francesa, e convertê-la em uma república. No início de 1674, os conspiradores colocam cartazes e panfletos na Normandia incitando a população a rebelar-se – mas no fim desse ano a conspiração é descoberta e seus participantes são presos, julgados e condenados. Os conspiradores de origem nobre são levados à guilhotina e Van den Enden, o único plebeu, à forca, em frente à Bastilha.

Desde o início dos anos 1660, Van den Enden tinha o hábito de propagar suas doutrinas clandestinamente, com seus manuscritos circulando entre simpatizantes e discípulos (ISRAEL, 2009, cap. IX). Em suas obras ele defendia o igualitarismo, tinha nítida tendência democrática, e postulava o anticlericalismo. Ele declarava que havia sido precedido por outros pensadores holandeses, em sua defesa do republicanismo democrático, e da busca de uma verdadeira e justa comunidade política baseada na igualdade. Seus textos levaram um estudioso de Spinoza a formular a hipótese de que, ao se conhecer o pensamento de Van den Enden, poderíamos imaginar o que Spinoza escreveria no capítulo inacabado sobre a democracia do *Tratado Político*: “We now know also what Spinoza was going to write in his unfinished chapter of democracy” (KLEVER, 1990, p. 287).

E no *Korte Verhael Van Nieuw Nederlant (Breve relato da Nova Holanda)*, ele expôs um projeto de constituição para a colônia holandesa no estuário do rio Delaware, na ilha de Manhattan, onde a Companhia das Índias Ocidentais se estabelecera desde 1625 (KLEVER,

1990). Empreendimento que, até meados da década de 1650, enfrentou batalhas contra os índios e contra os ingleses, falta de recursos e colonizadores, doenças e adversidades climáticas que conspiravam para seu fracasso. Em 1656, as autoridades das Províncias propuseram um modelo mais liberal para novos assentamentos, com a intenção de atrair mais colonos. É então que Van den Enden resolve apresentar seu projeto da “quarta república” – pois, para ele, o pensamento político tinha produzido três diferentes categorias de república: a de Platão, governada pelo rei-filósofo; a de Hugo Grotius, que ele assimilava a um sistema oligárquico como os de Veneza e da República das Províncias Unidas; e a utopia de Thomas More. Em oposição a essas concepções, Van den Enden propunha estabelecer na América uma república democrática, uma comunidade política fundada sobre o bem comum e a liberdade de todos os cidadãos.

No opúsculo, Van den Enden apresentou suas propostas para o conselho de administração das colônias, demonstrando as vantagens do projeto e propondo uma constituição política detalhada. Apelando por uma completa tolerância na nova sociedade, o autor declarava fervorosamente, mas não sem paradoxo, que a manutenção de tal liberdade espiritual implicava necessariamente a exclusão da colônia de todos os predicantes da Reforma, católicos devotos, “judeus parasitas”, *quakers*, puritanos e outros “milenaristas estúpidos e impetuosos e todos os que crêem obstinadamente na Revelação”. Além disso, ele denunciava sem concessão a escravidão e a exploração, pregando uma igualdade de estatuto e de direito. Van den Enden teria ainda influenciado Pieter Cornelisz Plockhoy⁷ em seu *Short and clear Project* (1662), quando este defendeu a “igualdade de todos” ancorada em tomadas de decisão saídas do voto, com as questões mais importantes exigindo dois terços do conjunto dos cidadãos, constituído por todos os homens livres – igualdade que suprimiria as barreiras confessionais e raciais (ISRAEL, 2009, cap. IX).

Sua obra principal, *Liberdade Política e Estado*, desenvolve a ideia de liberdade igualitária (*evengelijkheit*)⁸, conceito-chave formulado para estabelecer o *bem comum* como pressuposto necessário ao bem particular e à liberdade individual. O discurso de Van den Enden, no início da obra, parece um discurso liberal, porque ele afirma que todos devem ter o direito de buscar seu bem particular. No entanto, ao longo da exposição, ele explica que é

⁷ Plockhoy (1625?-1670?), foi um menonita que defendia a igualdade e a tolerância religiosa. Migrou para a Inglaterra durante a Revolução, no final da década de 1650, e lá prosseguiu com sua militância em favor da liberdade religiosa, além de publicar textos que propunham a formação de sociedades cooperativas e comunidades políticas igualitárias, baseadas na partilha da propriedade fundiária. Em 1663 ele viaja com dezenas de colonos para a Colônia do Delaware.

⁸ Wim Klever, em sua versão de excertos do *Kort Verhael* propõe “equal equality”, “perfect, complete equality”.

impossível falar em bem particular quando o *bem comum* não existe e quando não existe a liberdade igualitária.

Em tom militante, desprezando o egoísmo e orgulho infames dos que louvam a monarquia como forma benigna de governo, sustenta que não se pode conceber e defender de maneira convincente um verdadeiro republicanismo senão incluindo em um conjunto mais amplo de princípios relativos à religião, à filosofia, à educação, tanto quanto ao governo. Sua preocupação constante era retirar domínios do saber – medicina, jurisprudência, ciência, filosofia e teologia – do controle de uma elite fechada de supostos especialistas. O autor propõe tornar esse saber acessível difundindo-o no espaço público, em linguagem corrente e em termos claros, compreensíveis aos homens comuns. Mais do que criticar a monarquia como regime inferior, por estar baseado na hierarquia, adulação e opressão, bem como a perversidade e arbitrariedade de reis e príncipes, enfatiza o desenvolvimento de idéias para reformar a educação, em favor da igualdade e esclarecimento do povo para combater a superstição, a cobiça e o servilismo – condições necessárias da monarquia.

Van den Enden apresentou três propostas para realização do que ele chama de *liberdade igualitária*. A primeira surpreende, no caso de um autor do século XVII, mas é compreensível diante da “anomalia holandesa”, verificada pela excepcional prosperidade política e econômica dos Países Baixos no século XVII. A primeira proposta para afirmação da liberdade igualitária é uma espécie de renda ou de salário mínimo para todos os trabalhadores – pois nenhum cidadão poderia perceber uma renda miserável. Essa defesa de uma espécie de salário mínimo consiste em desdobramento necessário da concepção de bem-estar formulada por Van den Enden:

[...] julgo como único e real objetivo de uma verdadeira forma de governo que o povo e o infinito incremento geral do bem-estar do corpo e da alma seja sempre capaz de crescer e florescer. Se permitirmos que o homem possa de fato ceder em seu bem-estar a outro, jamais devemos permitir que ceda tanto que o bem-estar do inferior seja notoriamente oposto e impedido pelo bem-estar do superior ou do que se excedeu a ele (...) onde, em virtude da organização da república, ninguém ganha uma miséria, pode-se dizer, que todos ganham bem considerados em conjunto (VAN DEN ENDEN, 2010, p. 54-55).

Em termos simples: todos só ganham bem, considerados em conjunto, se ninguém ganhar uma miséria. Com essa tese, Van den Enden chamava a atenção das autoridades políticas republicanas holandesas para a crise social que acometia as Províncias naquele momento, crise social e política que levou à morte a própria república. Ou seja: o bem particular só existe se todos em conjunto puderem gozar do *bem comum*. Quando um bem

particular de alguém que tem muitas posses impedir a realização do bem particular de alguém que tem poucas, não há mais bem particular algum. Daí a defesa de uma espécie de renda mínima, como única maneira de evitar que a exploração do trabalho inviabilize a experiência do bem particular de quem trabalha.

Van den Enden também afirma que a liberdade igualitária pressupõe a prática e o ensino públicos da medicina e a educação pública de todos os cidadãos, que devem aprender uma língua comum para que todos sejam capazes de entender o que os médicos, teólogos, os cientistas e os filósofos escrevem. Ele defendia abertamente um projeto de educação pública e um a instituição da saúde pública no século XVII, pois não haveria liberdade igualitária sem essas duas condições preenchidas. Ele era, inclusive, favorável à proibição do exercício da medicina privada, pois esta a restringiria aos mais ricos e deixaria os mais pobres nas mãos de curandeiros. O tema da igualdade, que também se fazia presente em Maquiavel, ganha densidade propositiva e deixa de ser apenas fundamento da república e da crítica aos que exploram os pobres e miseráveis, caso dos “gentis-homens” mencionados pelo pensador florentino. Van den Enden formula uma verdadeira proposta de materialização da igualdade, no que vai além da proposta republicana de Maquiavel, sem negá-la, evidentemente.

Por fim, há uma evidente aposta na democracia, ao afirmar que esta é a melhor forma de governo porque ser a única capaz de se emendar continuamente, de se atualizar. Essa tese ressoa em um pensador contemporâneo, como Antonio Negri, que estabelece uma relação entre o poder constituinte e a democracia, quando afirma que “falar do poder constituinte é falar de democracia” (NEGRI, 2002, p. 7). A democracia para Negri é um processo contínuo e aberto de constituição e de atualização da potência da multidão. Esse processo contínuo, portanto, o processo democrático, não possui finalidade prévia ou externa. Trata-se de processo cuja própria finalidade se constitui no interior desse movimento de constituição da potência, um processo que constitui e emenda seu próprio destino e, assim, é capaz de reinstituir-se permanentemente.

E Van den Enden acrescenta que a democracia só é destruída ao aceitar internalizar elementos oligárquicos ou monárquicos em sua estrutura institucional, quando nega sua própria natureza e busca mecanismos de reforma externos a ela, sejam eles oligárquicos ou monárquicos. É por esse raciocínio, inclusive, que Van den Enden tece uma crítica firme e incisiva ao próprio Maquiavel ao afirmar que Maquiavel aceitava a moderação e a composição dos impulsos democráticos e das instituições democráticas com instituições monárquicas e oligárquicas.

Enfim, esses são os elementos fundamentais para entender aquilo que o Van den Enden compreende por liberdade igualitária, que pressupõe um processo democrático, um mínimo de igualdade na partilha do bem comum e que certos direitos inerentes ao desenvolvimento do corpo e da alma, como os direitos a educação e à saúde, sejam de comum acesso a todos os cidadãos.

4. O pensamento de Spinoza.

Por último, Spinoza. Falar sobre Spinoza pressupõe uma reformulação conceitual considerável. A experiência com seu pensamento provoca uma estranheza e, simultaneamente, uma familiaridade, pois ele usa o léxico de seu tempo, mas modificando seu sentido de modo subversivo. Parece jusnaturalista de um lado, metafísico transcendental de outro, no entanto, o aparato conceitual spinozano possui um sentido substancialmente diverso da metafísica praticada pelo século XVII. Talvez por isso muitos equivocadamente inscrevam Spinoza na categoria do “jusnaturalismo”, o que é um equívoco (MATHERON, 2011). Pois, embora opere com a noção de direito natural, ele desloca seu significado, como veremos adiante. E para compreender a proposta de política democrática de Spinoza é necessário, em primeiro lugar, enfrentar o conceito de multidão, que se constitui em um debate permanente dentro do spinozismo. O segundo ponto a ser trabalhado e analisado é o tema da relação entre a potência da multidão, a cooperação e o exercício dos direitos no processo de constituição política. Por último, é preciso tratar do problema do controle do poder dos governantes pela multidão.

Por que começar pelo conceito de multidão? Porque, para Spinoza, o direito da cidade, ou seja, o direito instituído, positivado é determinado pela potência da multidão. Assim, o conceito de multidão é central para a compreensão do projeto político spinozano. Trata-se de projeto político pensado a partir da multidão e para a multidão.

O conceito multidão tem relações com o conceito de corpo, pois nele já se encontra o princípio multitudinário. É, inclusive, adequado afirmar que, a partir do conceito de corpo e também do conceito de mente, se realiza uma primeira aproximação da ideia de multidão. Pode-se dizer, de saída, que, o princípio multitudinário se encontra na base de formação de todos os corpos e de todas as mentes. Um corpo individual é sempre uma multidão de corpos compostos, multidão de átomos, de moléculas. A física spinozana é uma física multitudinária, baseia-se na ideia de multidão e se constrói a partir da ideia de multidão. Não há corpo que seja absolutamente atomizado. Só há corpos em composição e toda composição, na verdade, é uma recomposição sob outras relações. É um outro corpo que se constitui quando um corpo se decompõe. Então, só há para Spinoza multidões físicas e também só há multidões mentais. A

mente, que é ideia do corpo, não é nem pode ser simples. Por isso, inclusive, Spinoza não usa o termo “alma” (*anima*), como fazia a o século XVII, mas o termo mente (*mens*), a fim de marcar uma distância profunda entre sua filosofia e, por exemplo, a de Descartes. A rigor, a mente não é “a” ideia do corpo, mas são “as” ideias do corpo que nós formamos, as muito numerosas ideias das sensações físicas que nós experimentamos. Eis a razão de a experiência ser tão importante para Spinoza no que se refere à constituição do próprio conhecimento, afinal é pelas sensações físicas que construímos a nossa mente. Todas as ideias decorrentes das afecções e das sensações de um corpo: isso é uma mente. Não se trata, portanto, de uma simplicidade indivisível. A mente é uma multiplicidade incorpórea, ideativa (jamais ideal) e divisível tanto quanto cada corpo singular é divisível. É dessas noções que Spinoza extrai o conceito de multidão. A potência coletiva multitudinária é precisamente o efeito do processo de constituição de uma série de potências individuais que, na verdade, já são multitudinárias de saída, todas singulares entre si, pois além da multiplicidade, a singularidade caracteriza o horizonte físico, psíquico e metafísico cocebido por Spinoza.

Expostos o conceito spinozano de multidão e suas raízes, abre-se o caminho para intelecção do processo de instituição da potência da multidão, ou seja, de seu direito natural. A cooperação, o desejo e a alegria são os dispositivos dinâmicos e afetivos necessários para pensar a instituição da potência da multidão, sem a qual é impossível conservar o Estado. Spinoza em uma de suas cartas, a *Carta 50*, afirma que a diferença dele para Hobbes – é um tanto enigmática essa afirmação, por isso precisa ser desenvolvida – é o fato de ele próprio, Spinoza, conservar o direito natural. Nada mais se diz além disso. Desse modo, uma questão é inevitável: o que significa conservar o direito natural se Spinoza não é jusnaturalista? O direito natural é a própria potência, o próprio esforço em perseverar na existência que cada coisa singular possui. Esse é o conceito spinozano de *conatus*. Cada coisa que existe afirma certo grau de potência e é exatamente esse grau de potência o seu próprio direito. Então, o direito natural não é uma faculdade transcendental ou subjetiva, nem tampouco uma ordem transcendente objetiva, espécie de fundamento de avaliação de legitimidade das ordens políticas instituídas.

Mas o que Spinoza entende por *potência (potentia)*? O conceito de potência não se refere a um potencial ou a um possível, mas a um esforço, sempre atual, de perseverança na existência. Surge, portanto, um problema: como conceber a instituição desse direito natural individual? Para Spinoza, o direito natural individual é uma abstração, ou seja, é algo que não existe realmente, mas apenas do ponto de vista da imaginação. O direito natural individual não tem realidade própria se considerado isoladamente – o que envolveria a separação da

causa e do efeito. Então, se falamos de direito natural individual, falamos de um efeito sem causa. É preciso, portanto, buscar a causa desse efeito. Eis um trecho do *Tratado Político* onde essa questão aparece e onde Spinoza expõe a causa do direito natural individual:

(...) 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 do 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 e ter toda força e viver segundo o desejo comum de todos eles. (SPINOZA, 2009, p. 19)

Ou seja, a causa de todo e qualquer direito individual e natural para Spinoza é a potência coletiva, a potência comum partilhada. Essa potência coletiva pertence à multidão e é a causa de qualquer direito individual. É nessa potência comum e nos direitos comuns decorrentes da cooperação que reside a condição de possibilidade de expressão da potência individual e, portanto, dos direitos individuais de cada cidadão. Por isso a democracia é o horizonte da política. A democracia é a única forma de conservar a própria potência coletiva, porque essa potência coletiva é já democrática desde sua origem. O problema político sempre surge após o momento da institucionalização da potência coletiva, quando podem ocorrer certos descaminhos. Por essa razão, toda a busca de Spinoza no *Tratado Político* é orientada para propor reformas políticas capazes de democratizar as monarquias e aristocracias – e fazer com que a estrutura política retorne a seu princípio, a democracia.

A potência da multidão sustenta toda a ordem política e todos os direitos a serem exercidos. Se o direito natural é a potência, ao afirmar que conserva o direito natural, o que Spinoza efetivamente mantém em seu sistema é a potência da multidão, mesmo após a fundação do Estado – diferentemente de Hobbes, para quem a potência da multidão é transferida para um terceiro. Por isso Spinoza recusa a ideia do “pacto”, em favor de um processo contínuo de constituição dessa potência coletiva e, eventualmente, até de decomposição dessa potência coletiva. Em lugar do “pacto social” ele concebe uma tessitura contínua de afetos e desejos que constitui o *desejo comum de estar em comunidade*, afeto que refreia o medo da solidão, paixão fundadora de qualquer tirania, pois a tirania opera sempre no campo da solidão, e não no campo da alegria e da comunidade, da *partilha comum* dos bens e dos direitos.

A tessitura contínua dos afetos e dos desejos, que permite instituir e conservar a potência da multidão é efeito do auxílio mútuo. Este dá o ritmo da composição de potências individuais e é a chave para compreender a instituição da potência comum multitudinária. O processo de composição de potências individuais é atravessado pela experiência da alegria, que ocorre simultaneamente à cooperação. De acordo com Spinoza, “por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte” (SPINOZA, 2007, p. 305). Também segundo Spinoza

Os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tentem por todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes (SPINOZA, 2009, p. 126).

Essas duas passagens demonstram que a cooperação é fator de instituição de uma potência coletiva de agir e de pensar exponencialmente mais intensa (mais forte) do que as potências individuais isoladas. Mesmo as potências individuais ampliam suas intensidades quando inseridas em uma potência comum. A ampliação da potência individual de agir e de pensar é a alegria, segundo Spinoza. Essa alegria derivada de uma causa externa, o processo instituinte da potência da multidão, é uma espécie de amor decorrente da participação na potência comum. Se a potência coletiva, ao se instituir, alavanca a intensidade das potências individuais, e se o conceito de direito spinozano é proporcional ao conceito de potência, é necessário concluir que o auxílio mútuo diz respeito tanto à fundação da potência da multidão quanto para o exercício dos direitos pelos indivíduos, pois sem auxílio mútuo só se experimenta uma vida agreste e miserável.

Surge, assim, a última questão a tratar sobre o pensamento de Spinoza: como conservar o Estado? O problema da conservação do Estado é, em certa medida, conexo ao problema da instituição da democracia e do controle do poder dos governantes, do poder constituído. Segundo Spinoza a democracia é a forma de governo *mais natural*, isto é, trata-se da forma de governo que mais convém à potência da multidão, o direito natural coletivo instituinte, a causa instituinte permanente do direito do Estado, que é determinado pela potência da multidão.

O debate institucional proposto por Spinoza gira em torno, sobretudo, da defesa de mecanismos de contrapoder democráticos e, desse modo, ele retoma Maquiavel. Um aparato institucional funciona adequadamente se ele prevê mecanismos de controle do poder dos

governantes pela multidão. Trata-se, portanto, de uma atualização da tese maquiaveliana da guarda popular da liberdade. Também para Spinoza é a multidão quem deve guardar a liberdade. Um exemplo desses mecanismos democráticos de contrapoder é dado quando se trata da única possibilidade de instituir e conservar alguma liberdade comum em uma monarquia – e no exemplo comparece a tese maquiaveliana.

Uma das instituições mais aptas para conter o poder dos monarcas é a instituição do controle popular das milícias armadas – tema constante em Maquiavel (GUINERET, 2006). Spinoza defende que em monarquias só se conserva a liberdade se as forças armadas forem controladas pela multidão. Antes de mais nada é preciso fazer um esclarecimento, em tempos de tráfico de armas e de milícias: não se trata, evidentemente, de cometer anacronismo e de pensar que Spinoza defenderia o direito de cada um portar um fuzil ou outro tipo de arma letal. Às vezes a palavra, por exemplo, pode ser uma arma muito mais sofisticada. O acesso à internet, o direito de produzir e fazer circular conteúdos por meios de comunicação, o direito popular de revogar mandatos eletivos, a capacidade de organização social são exemplos de armas que podemos conceber no mundo contemporâneo.

Para evitar maiores incompreensões, é fundamental analisar exatamente o que diz Spinoza sobre o problema das milícias armadas, não sem antes explicar que, para ele, o monarca só obedece à vontade do povo, só sufraga a vontade da multidão, se essa multidão controlar os aparatos militares, porque em geral o monarca se deixa levar por conselheiros militares, e não pelos desejos da multidão:

[...] seja, portanto, conduzido pelo medo da multidão, seja para pôr do seu lado a maioria da multidão armada, seja conduzido pela generosidade de ânimo, para atender ao interesse público o rei subscreverá sempre a opinião que tiver mais votos, isto é, aquela que for mais útil à maior parte do estado. Ou então procurará conciliar, se possível, as opiniões conflitantes que lhe foram apresentadas, a fim de atrair todos a si, coisa em que porá todo o seu vigor e para que eles experimentem, na paz como na guerra, o que só nele próprio tem. Desse modo, estará maximamente sob jurisdição de si mesmo e terá maximamente o estado quando atender maximamente à salvação comum da multidão (SPINOZA, 2009, p. 70).

Trata-se de uma antecipação da consagrada tese constitucional da subordinação das forças militares ao poder civil e aos procedimentos democráticos. Tese que tem duas funções: evitar a instituição de corporações militares que afirmem seus próprios interesses contra os do Estado e se constituam em um “império dentro de um império”; produzir no monarca o afeto de medo da multidão, necessário para que ela seja habitualmente consultada pelo monarca e que as decisões políticas não sejam assunto exclusivo de gabinetes oligárquicos.

Uma observação é necessária: toda política de Spinoza é pensada a partir dos afetos. O problema afetivo é central para Spinoza e aqui se retoma mais uma vez a inspiração maquiaveliana. A política é a arte de constituir afetos, de compor afetos, de pôr afetos em relação. O afeto, neste caso, que precisa ser estimulado, é o medo que os governantes têm em relação à multidão, porque só há liberdade quando as instituições constituídas de poder temem a multidão – esse é o cerne do problema, que pode ser formulado em termos ainda mais gerais: o *poder constituído* só obedece à potência da multidão se houver mecanismos institucionais capazes de despertar nele o afeto de medo em seus ocupantes. Essa é a função de contrapoder que a subordinação do poder militar ao poder popular exerce no interior do aparato constitucional proposto por Spinoza para as monarquias, exemplo que avaliamos suficiente para uma compreensão inicial da política spinozana.

6. Conclusão.

Em Maquiavel, Van den Enden e Spinoza há uma espécie de continuidade, ainda que verifiquemos existir uma série de dissensos entre esses autores. Há uma espécie de patrimônio comum de idéias que atravessa suas obras. A noção de liberdade igualitária de Van den Enden, a ideia de igualdade republicana, a noção de guarda da liberdade e do conflito social constitutivo da liberdade em Maquiavel e, por fim, a noção de multidão e a noção de potência da multidão, constituída partir de mecanismos de cooperação igualitária são os elementos comuns que nos permitem aproximar Spinoza, Van de Enden e Maquiavel. Retornar às origens do debate republicano-democrático, aos conceitos de Maquiavel, Spinoza e Van den Enden, é importante para constituirmos nossa própria ideia de democracia e para concebermos instituições de contrapoder contemporâneas.

Referências bibliográficas

- P. L. ASSOUN (1980), “Spinoza, les libertins françaises et la politique”. *Cahiers Spinoza*, 3.
- E. BALIBAR (1990), *Spinoza et la politique*. Paris: PUF.
- M. BEDJAI (1990), “Métaphysique, éthique et politique dans l’œuvre de Franciscus van den Enden”, *Studia Spinozana*, 6.
- L. BOVE (1996), *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin.
- G. BRYKMAN (1990), “La réfutation de Spinoza dans le *Dictionnaire* de Bayle” in O.
- BLOCH (1990), *Spinoza au XVIIIe siècle*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- F. CHARLES-DAUBERT (1998), *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*. PUF.
- M. CHAUI (1999), *A nervura do real*. S. Paulo: Companhia das Letras.
- Y. CITTON (2006), *L’envers de la liberté*. Paris: Éditions Amsterdam.

- T. DAGRON (2009), *Toland et Leibniz, l'invention du neo-spinozisme*. Paris: Vrin.
- M. de GAINZA (2011), *Uma filosofia materialista do infinito positivo*. S. Paulo: EdUSP.
- H. GUINERET (2006), “L’art de La guerre et La question des armes propres” in M. GAILLE-NIKODIMOV, T. MÉNISSIER, *Lire Machiavel*. Paris: Ellipses.
- J. I. ISRAEL (2009), *Iluminismo Radical: A Filosofia e a Construção da Modernidade 1650-1750*, de. Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras [*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford UP, 2001].
- J. I. ISRAEL (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford UP.
- J. I. ISRAEL (2011), *Democratic Enlightenment: Philosophy, revolution and the rights of man, 1659-1790*. Oxford UP.
- M. JACOB (1981/2005), *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Cornerstone Book Publishers.
- C. P. JANZ (1984), *Nietzsche Biographie*, volume II. Paris: Gallimard.
- H. KELSEN (2003), “Quem deve ser o guardião da Constituição?” in *Jurisdição Constitucional*. São Paulo: Martins Fontes.
- W. KLEVER (1990), “Proto-Spinoza Franciscus Van den Enden”. *Studia Spinozana*, 6.
- W. KLEVER (2013), “O spinozismo disfarçado de Locke”, *Conatus*, vol. 7, n. 13.
- B. LATOUR (1994), *Jamais fomos modernos*. S. Paulo: Editora 34.
- G. LEIBNIZ (1969), *Essais de Théodicée*, Paris: Garnier-Flammarion.
- C. LEFORT (1986), *Le travail de l’oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- A. de LIBERA (1999), *Pensar na Idade Média*. S. Paulo: Editora 34.
- P. MACHEREY (1994), “Entre la philosophie et l’histoire” in G. BOSS, *La philosophie et son histoire*. Zurich: Grand Midi.
- P. MACHEREY (1979), *Hegel ou Spinoza*. Paris: François Maspero.
- N. MAQUIAVEL (2007), *Discurso sobre a primeira década de Tito-Lívio*. S. Paulo.
- A. MATHERON (1977), “Le TTP vu par le jeune Marx”, *Cahiers Spinoza*, 1.
- A. MATHERON (2011), “Spinoza et la problématique juridique de Grotius”, *Etudes sur Spinoza et les philosophes de l’âge classique*. Paris: ENS Editions.
- T. MÉNISSIER (2006), “Republique, ordre collectif et liberte civile” in M. GAILLE-NIKODIMOV, T. MÉNISSIER, *Lire Machiavel*. Paris: Ellipses.
- S. NADLER (2003), *Spinoza, Vida e Obra*, Lisboa: Ed. Europa-America.
- A. NEGRI (1994), *Anomalia Selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- A. NEGRI (2002), *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A.

- O. PROIETTI (2010), *Philedonius 1657, Spinoza, Van den Enden e i classici latini*. Edizioni Università di Macerata.
- O. PROIETTI (1991), “Le *Philedonius* de Franciscus Van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656-1658)”. *Cahiers Spinoza*, 6.
- M. RUBEL (1977), “Marx à la rencontre de Spinoza”. *Cahiers Spinoza*, 1.
- C. SCHMITT (2007), *O guardião da constituição*. Belo Horizonte: Del Rey.
- C. SECRÉTAN, T. DAGRON, L. BOVE (2007), *Qu'est-ce que les Lumières Radicales?*, Paris, Éditions Amsterdam.
- M. J. SOLÉ (2011), *Spinoza em Alemanha (1670-1789)*. Córdoba: Editorial Brujas.
- B. de SPINOZA (2009), *Tratado Político*. S. Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- M. TERPSTRA (1994), “Franciscus Van den Enden: *Vrye Politijke Stellingen*”, *Studia Spinozana*, 10, pp. 340-347.
- Andre TOSEL (2011), “O Iluminismo à luz o Iluminismo radical” in *As Ilusões em Spinoza e Nietzsche*. A. MARTINS, L. C. OLIVA, H. SANTIAGO (org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- A. TOSEL (2007), “Pour une étude systématique du rapport de Marx à Spinoza” in P.-F. MOREAU, J. SALEM (dir.), *Spinoza au XIXe siècle*. Paris: Sorbonne.
- M. TUSHNET (2000), *Taking the constitution away from the courts*. Princeton UP.
- Franciscus VAN DEN ENDEN (2010), *Libertad política y Estado*, Buenos Aires, El cuenco de Plata [*Free political propositions and considerations of State (1665)*]. Introduced, presented, translated and commented on Wim Klever, Vrijstad, 2007].
- J.-M. VAYSSE (1994), *Totalité et subjectivité*. Paris: Vrin.
- L. VINCIGUERRA (2005), *Spinoza et le signe*. Paris: Vrin.
- S. ZAC (1989), *Spinoza em Alemanha*. Paris: Meridiens Klincksieck.
- F. ZOURABICHVILI (2009), “L’énigme de la multitude libre” in C. JAQUET, P. SÉVÉRAC; A. SUHAMY (org.). *La multitude libre*. Paris: Éditions Amsterdam.